

Une lecture de la modernité  
par le biais de l'amour et du politique  
chez Arendt, Weil et Rougemont

Minh Quang Nguyen

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
dans le cadre des exigences du programme de  
Doctorat en science politique

École d'études politiques  
Faculté des sciences sociales  
Université d'Ottawa

© Minh Quang Nguyen, Ottawa, Canada, 2017

## RÉSUMÉ

Dans cette thèse de pensée politique, nous chercherons à renouer avec l'idéalité du projet politique moderne en pensant le lien qu'entretiennent amour et politique dans le cadre de celui-ci. Au niveau du mouvement de la pensée politique, les modernes ont eu tendance à légitimer l'action politique à l'aune de cette norme transcendante qu'est la Raison. L'action politique était alors orientée vers une forme d'utopie. Or, avec le passage de la modernité à la postmodernité, le politique tend à être désormais orienté par une forme de rationalité technique fétichisée. Il est donc question pour nous de renouer avec la mission originelle de la pensée politique qui est de penser les finalités de l'être humain. Pour ce faire, nous allons examiner la nécessaire relation entre amour et politique. Trois penseurs politiques du 20<sup>e</sup> siècle, Hannah Arendt, Simone Weil et Denis de Rougemont, nous aideront à penser le lien entre amour et politique renouer avec l'idéalité moderne. Arendt nous permettra de penser l'amour comme un rapport à l'autre et au monde, qui est une condition de la pluralité. Weil nous permettra de penser l'amour comme une médiation qui institue une forme de subjectivité orientée vers un ailleurs transcendant. Quant à Rougemont, il nous permettra de penser l'amour comme un élément d'une commune mesure moderne. Nous verrons que la rationalité technique à elle seule ne peut pas guider le politique, qu'elle doit aussi prendre en considération l'amour pour penser des normes définissant le commun. Nous verrons aussi que l'idéalité moderne est intimement liée à une conception de l'amour qui suppose une prise de distance.

**Mots clefs:** Hannah Arendt, Simone Weil, Denis de Rougemont, amour, *Érôs*, *Philia*, *Agapé*, modernité, pluralité, commune mesure

## Remerciements

D’abord, j’aimerais remercier M. Gilles Labelle, mon directeur de thèse qui m’a lu, relu, commenté et orienté avec ses conseils précieux et attentionnés tout le long de cette aventure. Sans sa patience infinie et son soutien indéfectible, je n’aurais jamais réussi à terminer cette grande entreprise.

Un grand merci aux nombreux professeurs et chargés de cours que j’ai eu la chance de croiser sur mon chemin du baccalauréat jusqu’au doctorat et qui ont nourri mes réflexions, qui m’ont aidé à m’enraciner de manière réflexive dans le monde contemporain, qui m’ont appris chacun à leur manière à aimer le monde malgré ses défauts. Je pense, bien sûr, à M. Labelle, qui, en plus d’être mon directeur de thèse, est aussi un professeur extraordinaire qui a su bien m’orienter durant ces années cruciales au développement de ma pensée. Mais je pense aussi à M. Jean Pichette, M. Dario de Facendis, Mme Sophie Bourgault, M. Stéphane Vibert, M. Louis Jacob, M. Robert Sparling, M. Georges Leroux, Mme Janick Auburger et plusieurs autres encore, qui m’ont fait lire de belles choses et fait comprendre qu’il y avait encore une place pour la prise de distance critique dans le monde contemporain.

Un grand merci à mes amis pour leurs mots d’encouragement et leur support moral. Peu importe la collectivité avec laquelle j’ai eu la chance de tisser des liens (collègues de l’université, collègues de travail, militants, amis d’enfance, etc.), le dialogue a toujours été quelque chose de précieux pour moi et a orienté mes réflexions sur le politique.

Je tiens à remercier le Fonds de recherche du Québec – société et culture, les Bourses d’études supérieures de l’Ontario et l’Université d’Ottawa, pour leur soutien financier.

Un merci à mon père, qui n’est plus avec nous, mais qui m’a transmis l’importance du travail, de l’enracinement et de la volonté.

Merci à mes filles, Delia et Arya, de me rappeler tous les jours que l’amour peut être inconditionnel. Leur émerveillement au quotidien, alors qu’elles découvrent progressivement le monde, se rapproche du miracle et est très inspirant.

Et un gros merci à l’amour de ma vie, Elysia, pour m’avoir soutenu tout au long de cette grande démarche. Sans son soutien, ses sacrifices et son amour inconditionnel, cette thèse n’aurait jamais vu le jour. Je n’aurais jamais pu écrire ceci sans l’inspiration qu’elle m’apporte au quotidien et je n’aurais jamais vu le potentiel de l’amour comme norme à l’aune de laquelle on peut penser et repenser le politique.

# Table des matières

Remerciements .....	iii
Chapitre 1 : Introduction .....	2
1.1 Modernité et postmodernité .....	2
1.2 Comprendre la modernité et le monde contemporain par l'angle de la rationalité ou celui de l'amour? .....	9
1.3 De l'amour comme <i>ethos</i> à l'amour comme sentiment intime .....	20
1.4 Arendt, Weil et Rougemont, penseurs du politique et de l'amour .....	27
Chapitre 2 : L'amour chez Arendt et la pluralité.....	30
2.1 Introduction .....	30
2.2.1 Éléments de biographie .....	31
2.2.2 Mise en garde .....	33
2.3 La pluralité : cœur de la pensée politique arendtienne .....	35
2.3.1 Formes d'amour apolitiques ou antipolitiques dans la pensée d'Arendt .....	39
2.3.2 Le caractère antimondain de l'amour romantique .....	39
2.3.3 La caractère anti-apparition et antipolitique de la bonté.....	42
2.3.4 Du désastre des émotions en politique .....	44
2.3.5 La pitié, la compassion et la nécessité de l'écart en politique .....	46
2.3.6 La fraternité ou l'impossibilité d'universaliser l'expérience du paria? .....	49
2.4 Sur les formes d'amour politiques dans la pensée arendtienne.....	52
2.4.1 La solidarité comme forme d'amour qui vise à solidifier le monde commun .....	52
2.4.2 L' <i>Amor Mundi</i> arendtien .....	55
2.4.2.1 L'amour chez Saint-Augustin en trois temps .....	55
2.4.2.2 L' <i>Amor Mundi</i> devant le temps et l'espace .....	61
2.4.2.3 Le paradoxe apparent de l' <i>Amor Mundi</i> .....	64
2.4.3 L'amour et la pluralité .....	68
2.4.3.1 L'amour et la pensée .....	68
2.4.3.2 L'amitié et l' <i>Amor Mundi</i> .....	71
2.5 L'amour comme condition de la pluralité et du politique?.....	74
Chapitre 3 : L'amour chez Weil et l' « ailleurs instituant » .....	76
3.1 Simone Weil et une modernité alternative .....	76
3.2 Éléments de biographie et mise en garde.....	78

3.3.1 La défense des faibles, le rapport au temps et les médiations .....	82
3.3.2 Le temps et l'action .....	83
3.3.3 Le temps, l'oppression et l'illimité .....	87
3.3.4 La liberté weilienne et les limites .....	97
3.3.5 L'infini et l'écart .....	108
3.4 L'amour selon Weil .....	114
3.4.1 Amour et médiation .....	114
3.4.2 Amour et justice.....	118
3.4.3 Amitié et amour pur .....	127
3.4.4 L'attention.....	131
3.4.5 L'amour du monde et la décréation.....	137
3.5 L'amour comme folie, l'amour comme refondation .....	141
Chapitre 4 : L'amour chez Rougemont et la personne .....	145
4.1 Introduction .....	145
4.2 Éléments biographiques .....	146
4.3 La commune mesure.....	148
4.3.1 Période de chômage: genèse de la commune mesure.....	148
4.3.2 La commune mesure, l'idolâtrie ou le rationalisme? .....	151
4.3.3 Les idéologies : simulacres de communes mesures .....	156
4.4 Commune mesure et personne .....	160
4.4.1 Origines chrétiennes de la personne .....	160
4.4.2 Individu et personne.....	162
4.4.3 Sens de la personne en tant que médiation vers Dieu.....	166
4.5 Amour-passion contre amour-action, <i>Érôs</i> contre <i>Agapé</i> .....	170
4.5.1 L'amour-passion et le vitalisme .....	170
4.5.2 L'amour-passion comme désir de mort .....	173
4.5.3 <i>Agapé</i> , fidélité et liberté concrète .....	178
4.5.4 <i>Érôs</i> , le retour du refoulé.....	180
4.5.5 La passion et la destruction des limites .....	182
4.6 Fédéralisme et écologisme comme <i>Agapé</i> .....	184
4.7 De la manifestation politique d' <i>Agapé</i> ? .....	188
Chapitre 5 : Conclusion .....	189

<b>5.1 Amour et utopie.....</b>	<b>189</b>
<b>5.2 Des formes de l'amour antipolitiques.....</b>	<b>190</b>
<b>5.2 Des formes d'amour essentielles au politique .....</b>	<b>191</b>
<b>5.3 Amour et figure de Dieu .....</b>	<b>193</b>
<b>5.4 Amour et utopie?.....</b>	<b>199</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>204</b>

« L'amour suppose le désir de ce dont on manque et dont on a besoin, tel est en somme le point de départ de la recherche, et son objet sera de préciser la nature de ce quelque chose dont on manque [...]. »

Léon Robin

*La théorie platonicienne de l'amour*

# Chapitre 1 : Introduction

« L'amour est toujours la possibilité  
d'assister à la naissance du monde. »

Alain Badiou

*Éloge de l'amour*

## 1.1 Modernité et postmodernité

C'est devenu un lieu commun que de dire que le genre humain est désormais confronté à des défis écologiques cruciaux. La gauche et la droite se renvoient la balle sur cette question en invoquant les uns une dette écologique<sup>1</sup> provoquée par l'insouciance des êtres humains, les autres des arguments fondés essentiellement sur la croissance économique et la compétitivité de l'économie<sup>2</sup>. En se situant essentiellement sur le terrain des chiffres, gauche et droite ont, selon nous, de la difficulté à bien cerner le problème.

Le philosophe Robert Spaemann affirme que la pensée politique contemporaine, de gauche ou de droite, s'est fondée sur une forme de rationalité technique, qui fait qu'elle a été fortement teintée par la logique technocratique. Tous les problèmes sont pensés en termes techniques, réduisant ainsi la pensée à une opération de chiffrage et à des mesures d'efficacité. Prendre au sérieux la portée des problèmes écologiques sur notre mode d'être et sur nos finalités en tant qu'êtres humains implique que la pensée politique se tourne dans une tout autre direction :

Faced with ecological problems, the categories of the right and the left have become obsolete. The decisive question is whether the ecological problem is understood as a teleological problem or merely as a new technological problem.

---

<sup>1</sup> GLOBAL FOOTPRINT NETWORK, *Jour du dépassement*, [http://www.footprintnetwork.org/fr/index.php/GFN/page/earth\\_overshoot\\_day/](http://www.footprintnetwork.org/fr/index.php/GFN/page/earth_overshoot_day/), (consulté le 31 août 2015)

<sup>2</sup> Chassin, Youri, « Les oubliés du gaz de schiste » dans *Notes économiques*, Institut économique de Montréal, Mai 2015, p. 1-4., [http://www.iedm.org/files/note0515\\_fr.pdf](http://www.iedm.org/files/note0515_fr.pdf) (consulté le 2 novembre 2015)

The men of the left and the right are above all technocrats. To them, the great task of curbing human need as well as organizing production and distribution is a problem of organizing and police. It is decisive whether or not we succeed in grasping the limits to the control of nature as an opportunity, that is, whether we are able to rediscover the double sense of telos as “limit” and “meaning”. The ecologically qualified new scarcity can be overcome in a spirit of justice, freedom, and human dignity, only if in public discussion we take teleological viewpoints into consideration again<sup>3</sup>.

Nous vivons à une époque où les questions des finalités et des limites ne sont plus posées. Les penseurs de droite et de gauche tiennent à tout prix à demeurer au sein du paradigme de la rationalité technique, nous enfonçant sans cesse plus profondément dans ce qu'on peut désigner comme la logique postmoderne. À ce point-ci de l'histoire, la rationalité technique prend une place telle qu'elle semble fétichisée, au sens où, bien qu'elle soit le produit d'actions humaines, elle s'impose à l'humanité comme une puissance étrangère. C'est là un élément clef pour comprendre la logique postmoderne.

Nous définissons la logique postmoderne en suivant Michel Freitag : il s'agit d'une logique qui s'éloigne de prises de décisions prenant en compte la légitimité et la finalité des actions au profit d'une prise en compte de la seule efficacité. Freitag soutient qu'« il n'y a plus rien pour une telle logique opérationnelle qui puisse encore exister de manière autonome, en soi, pour soi, et qui soit par conséquent, en son essence même, de nature incontrôlable »<sup>4</sup>. On en arrive alors à un mode de gestion technique efficace qui aboutit à

---

<sup>3</sup> Spaemann, Robert, “Remarks on the Ontology of “Right” and “Left”, dans Schürmann, Reiner (dir.) *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1989, p. 153.

<sup>4</sup> Freitag, Michel, *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 383.

« l'autonomisation de l'efficience en elle-même et pour elle-même, dans la réalisation de n'importe quel objectif, sans égard à des fins quelconques »<sup>5</sup>.

La logique postmoderne est fondée sur une forme de rationalité qui tend à enfermer la subjectivité humaine dans une forme de darwinisme social : le sujet doit s'adapter aux règles visant l'efficacité ou périr. Concrètement, « la logique de régulation des sociétés contemporaines » conserve « la référence à une instance universaliste : c'est celle qui a été entièrement rabattue sur les 'lois du marché' et sur l'absolutisation du droit de propriété qui représente la condition de leur autonomisation »<sup>6</sup>. Pour Jean-François Filion, en

détruisant le sens de la légitimité de l'institution politique, la rationalité capitaliste impose finalement à l'acteur une anthropologie nihiliste fondée dans le darwinisme social : les hommes et les femmes doivent s'adapter aux sous-systèmes sociaux en se soumettant à la loi de la concurrence. Cette rationalité « neutre » transforme la topologie de la pratique du sujet, dont l'intériorité éthico-politique reste médiatisée par de l'idéologie non neutre : c'est la réification<sup>7</sup>.

Nous serions donc passés de la modernité à la postmodernité, passés d'une époque remplie de promesses et de rêves collectifs utopiques à une autre qui nous demande essentiellement de nous adapter efficacement aux dures réalités de la logique du marché.

L'adaptation à la logique du marché a pour effet de transformer notre rapport au temps et à l'universalité. Un théoricien de la postmodernité comme Fredric Jameson soutient que le postmodernisme, qu'on peut comprendre ici comme la culture instituante

---

<sup>5</sup> Freitag, Michel, « De la terreur au Meilleur des Mondes: Globalisation et américanisation du monde: vers un totalitarisme systémique », dans Dagenais, Daniel (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 375.

<sup>6</sup> Freitag, Michel, *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 85.

<sup>7</sup> Filion, Jean-François, *Sociologie dialectique: introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Québec, Éditions Nota Bene, 2006, p. 280.

de la postmodernité, renvoie à un fractionnement de l'espace et du temps. Dans les termes de Jameson, « I take [the] spatial peculiarities of postmodernism as symptoms of a new and historically original dilemma, one that involves our insertion as individual subjects into a multidimensional set of radical discontinuous realities »<sup>8</sup>. En tant que culture, le postmodernisme rejette toute conception universaliste du monde, toute métanarration et toute théorie universelle cherchant à comprendre le mouvement de l'histoire et du monde. Conséquemment, comme le dit Ellen Meiskins Wood, il rejette aussi les projets ayant une portée universelle, incluant l'émancipation du genre humain, sous le prétexte que ces derniers inscriraient le sujet dans une métanarration totalisante<sup>9</sup>. Le postmodernisme en vient ainsi à fragmenter les luttes contre l'oppression.

Les institutions politiques, les espaces publics et les idéaux de justice et d'égalité ont été remplacés par la ligne dure de la rationalisation des institutions en vue d'accroître leur efficacité économique, et ce, au détriment de la capacité de ces dernières de remplir leurs missions, comme en témoignent les multiples mesures d'austérité présentement déployées un peu partout dans le monde. Cette notion de contraintes techno-économiques exigeant l'adaptation sans faille des sujets gagne ainsi tous les aspects de la vie : l'espace politique, l'ensemble des institutions, jusqu'à la famille.

Nous sommes passés à une postmodernité étayée sur une soi-disant gestion efficace et présumément a-idéologique de toutes les affaires humaines qui, en réalité, répond aux impératifs des lois du marché et à une idéologie néo-libérale. Bref, l'épuisement de l'esprit de la modernité semble avoir eu lieu.

---

<sup>8</sup> Jameson, Fredric. *Postmodernism of the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1992, p. 413

<sup>9</sup> Meiskins Wood, Ellen, *L'origine du capitalisme : une étude approfondie*, Montréal, Lux Éditeur, 2009, p. 301

Pourtant, malgré un passage à un paradigme de reproduction sociétal qui se présente comme efficace et neutre, c'est peu de dire que des problèmes politiques importants demeurent. Nous avons déjà évoqué les problèmes écologiques. Quant à la redistribution de la richesse, nous ne faisons guère mieux collectivement. Au moment où nous écrivons ces mots, on estime à environ 733 700 le nombre de travailleurs pauvres au Québec, ce qui équivaut à environ 20,7% des salariés.<sup>10</sup> En considérant que les bas salariés, et ce même s'ils travaillent à temps plein, n'ont pas un salaire suffisant pour participer pleinement à la vie culturelle de leur collectivité, pour s'enraciner en elle et pour sortir de la pauvreté<sup>11</sup>, l'idée d'augmenter le salaire minimum s'impose dans le débat public. Les détracteurs de cette solution affirment qu'il est certes regrettable que des gens occupent des emplois à temps plein soient condamnés à la pauvreté mais que notre économie est faite ainsi et qu'augmenter les salaires mènerait à un déséquilibre sur le marché du travail<sup>12</sup>. Cet exemple n'en est qu'un parmi tant d'autres qui souligne une caractéristique importante de la postmodernité : en abandonnant toute référence à des projets universalistes d'émancipation, des problèmes politiques sont mis de côté parce que jugés inévitables.

En ce sens, *contra* la logique postmoderne, nous soutenons qu'il est nécessaire en tant que collectivité de nous réconcilier avec les grands espoirs de la modernité. Il est

---

<sup>10</sup> Cloutier-Villeneuve, Luc, « Comment ont évolué l'emploi à bas salaire et celui mieux rémunéré au Québec chez les travailleuses et travailleurs? », *Cap sur la rémunération et le travail*, Institut de la statistique du Québec, avril 2016, no 3, p.6, <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/travail-remuneration/bulletins/cap-remuneration-201604.pdf> (consulté le 29 novembre 2016)

<sup>11</sup> L'auteur de cette thèse a travaillé sur la question des travailleurs pauvres et des bas salariés. Voir Nguyen, Minh et Hurteau, Philippe, « Les conditions d'un salaire viable au Québec en 2016 », *Note socioéconomique*, Institut de recherche et d'informations socioéconomiques, avril 2016, 8 p., [http://iris-recherche.s3.amazonaws.com/uploads/publication/file/Salaire\\_viable\\_WEB\\_05.pdf](http://iris-recherche.s3.amazonaws.com/uploads/publication/file/Salaire_viable_WEB_05.pdf) (consulté le 29 novembre 2016)

<sup>12</sup> Fortin, Pierre, « Salaire minimum, pauvreté et emploi », *Regards sur le travail*, Volume 7, no 1, 2010, pp. 1-15

nécessaire d'affronter les problèmes politiques dans leur totalité et de penser notre rapport à l'idée d'une cité bonne.

À notre avis, le projet moderne, qui consiste à instituer un sujet libre, autonome, faisant usage de la Raison afin de poser les fondements d'un monde juste, n'a pas échoué parce que sa relation à l'utopie et à l'universel était totalisante. Au contraire, nous soutenons que l'utopie est nécessaire au politique parce que porteur de rêves et d'espoirs. Et que reste-t-il du politique sans la possibilité de se projeter dans un avenir prometteur? Compte tenu de nos expériences historiques, dans lesquelles des promesses d'un autre monde sont devenus des cauchemars, par le biais d'épisodes tels la Terreur, la Grande Terreur et d'autres purges du même genre, certains disent que la modernité couplée à l'utopie ne peut que mener à des massacres<sup>13</sup>. Pour notre part, nous défendons que l'utopie peut et doit être couplée à un usage de la raison et à une conception particulière de l'amour.

Mais de quel amour parlons-nous? L'amour est, par définition, polysémique et nous aborderons cette question sous peu. Cela dit, il suffit de retenir pour le moment qu'il y a lieu de repenser le politique avec des formes d'amour qui permettent, selon nous, de mettre en lumière des éléments importants propres à la modernité politique et de formuler une critique de la postmodernité. Nous défendons ainsi dans cette thèse l'idée que si notre capacité de prévoir les effets et conséquences de nos actions politiques doit être fondée sur la Raison, notre rapport à autrui, au monde et à nous même, lui, doit être cimenté par une forme d'amour qui devra ici être conceptualisé.

---

<sup>13</sup> Courtois, Stéphane, « Les crimes du communisme » dans Courtois, Stéphane (dir.), *Le livres noir du communisme*, Paris, Éditions Robert Laffont, Paris, 1998, pp. 11-41

Utopie et amour, donc. Un propos inquiétant d'Eva Illouz, selon qui le couple est la dernière utopie, peut nous permettre de nous avancer quelque peu sur cette piste. Selon cette auteure, les utopies sociales et politiques ayant perdu leurs lettres de noblesses, trouver l'amour, trouver l'âme sœur est devenu de nos jours le dernier refuge de la promesse moderne : le couple est « l'ultime aventure possible, et éminemment philosophique, au sein de la modernité »<sup>14</sup>. Pour Illouz, l'utopie de l'amour s'articule autour d'une promesse de bonheur « par le biais d'une certaine disposition affective et mentale et, pour atteindre celle-ci, elle préconise certaines méthodes de transformation de soi. L'expérience de l'amour, du mariage et du couple correspond désormais à une véritable utopie sentimentale »<sup>15</sup>. Bref, avec l'échec de l'utopie d'un monde juste, fondé sur les principes de la raison, le sentiment est devenu le principe organisateur de la subjectivité. Et le « défi consiste alors à trouver la personne avec laquelle réaliser l'utopie amoureuse »<sup>16</sup>. C'est là le dernier refuge du projet moderne, le dernier lieu où l'être humain peut s'accomplir en tant qu'être autonome.

Le projet moderne semble ainsi avoir laissé place à une postmodernité reposant sur deux piliers : ce que Michel Freitag appelle le mode de reproduction décisionnel-opérationnel (mode de reproduction dont l'unité ne dépend plus de la médiation d'une culture et de normes communes, mais d'une adaptation efficace aux multiples flux qui s'y déploient. Il est davantage question d'une société de contrôle que d'une société de

---

<sup>14</sup> Illouz, Eva, « Couple : La dernière utopie? » dans *Philosophie Magazine*, numéro 69, Mai 2013, p. 34.

<sup>15</sup> *ibid.*, p. 37.

<sup>16</sup> *ibid.*

pouvoir dans ce mode de reproduction)<sup>17</sup> couplé à une migration de l'utopie politique vers le sentiment. Comment en est-on arrivé là?

## **1.2 Comprendre la modernité et le monde contemporain par l'angle de la rationalité ou celui de l'amour?**

Pour aborder le projet politique moderne, il est nécessaire selon nous de tenter d'abord de saisir son rapport à la Raison.

Pour ce faire, nous allons d'abord suivre le raisonnement de Michel Freitag. Celui-ci soutenait que la raison, c'est-à-dire la capacité de l'être humain de faire usage de son esprit pour déterminer des critères de vérité et agir en fonction d'elle, est devenu la Raison, avec un grand « R », c'est-à-dire une référence transcendante à l'aune de laquelle les institutions et les sociétés se sont refondées, au moment de la rupture entre le monde traditionnel et la modernité. « La raison n'existe d'abord, comme Raison, qu'en se tournant contre son autre, contre la tradition; puis elle n'existe plus comme raison qu'en se transformant dans son autre encore, qui s'est changé dans la technique »<sup>18</sup>.

On comprend d'abord, à partir de cette citation, que pour Freitag, la Raison est devenue la référence transcendante à partir de laquelle le sujet moderne a fait l'expérience de la liberté lorsqu'il s'est défait de l'autorité immuable du mythe. La Raison permet, en tant que norme de légitimation, de prendre la mesure des actions et des institutions à l'aune de la capacité humaine de construire une bonne vie et une bonne cité en faisant usage de sa capacité réflexive. La Raison est, en ce sens, ultimement, la norme qui permet l'émancipation de l'être humain.

---

<sup>17</sup> Freitag, Michel, *L'oubli de la société*, op. cit., p. 149.

<sup>18</sup> Freitag, Michel, « Présentation » dans *Société* vol.1 no 2, Hiver 1988, p. i.

Ouvrons ici une parenthèse pour définir la notion de transcendance. De manière très sommaire, nous pouvons définir la transcendance comme ce qui renvoie à une extériorité; est donc transcendant pour la subjectivité un objet logé dans un « ailleurs », constituant pour lui unité de sens orientant ses pensées et ses actions.

Cela dit, nous pouvons identifier, avec Karl Mannheim<sup>19</sup>, différentes formes de transcendance, liées à différents enjeux et contextes socio-historiques : la transcendance divine, la transcendance idéologique et la transcendance utopique. Il n’agit certes pas là d’une liste exhaustive; mais ces distinctions nous permettront de faire ressortir ce qui nous importe, c’est-à-dire le rapport de la transcendance avec les mondes moderne et postmoderne.

La première forme de transcendance qui nous importe est la transcendance divine. La transcendance divine est généralement associée aux sociétés traditionnelles. Elle renvoie à la représentation d’un lieu divin, situé dans un ailleurs inatteignable. Sans accès direct à cet ailleurs, la collectivité peut néanmoins se tourner vers lui par des médiations, inscrites au registre de l’immanence. L’exemple le plus évident qui nous vient à l’esprit est le Dieu dont la parole se trouve dans la Bible. La médiation s’incarne ici principalement dans l’Église; mais elle n’efface pas, bien au contraire, l’écart entre le sujet fini et l’ailleurs infini qui donne un sens à l’être humain et au monde. La « transcendance à l’être », pour reprendre la formule de Mannheim, a un impact fort sur l’organisation socio-politique : orientée vers la transcendance, celle-ci ne peut cependant

---

<sup>19</sup> Mannheim, Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2006, p. 160

jamais se conformer totalement aux règles énoncées par cet ailleurs sans quoi « il serait impossible de vivre et d'agir »<sup>20</sup>.

Si on suit Mannheim, la transcendance divine est un dérivé d'une transcendance plus englobante : la transcendance idéologique. Celle-ci est le revers de la transcendance utopique<sup>21</sup>, que nous définirons sous peu.

Tâchons de définir la transcendance idéologique. « Par idéologies, nous entendons les représentations transcendantales à l'être qui, de facto, n'aboutissent jamais à la réalisation du constituant qui s'y affiche. Si elles deviennent aussi, et souvent de bonne foi, des motivations subjectives de l'individu agissant, il arrive pourtant le plus souvent que, au moment du passage à l'acte, leur constituant soit déformé »<sup>22</sup>. Les représentations dont Mannheim parle renvoient aux principes qui orientent l'organisation de l'action et des institutions dans les collectivités. À la différence de la transcendance divine, la transcendance idéologique ne permet pas au sujet de prendre la mesure de l'écart qui sépare le réel de l'ailleurs, ce qui ouvre la voie à un social réifié par une représentation extérieure, qui réduit le possible de la critique et de l'émancipation.

La transcendance utopique est différente; à la différence de la transcendance idéologique, elle permet « à l'agir de se régler sur des éléments que de son côté ne contient pas l'être mis en œuvre »<sup>23</sup>. La transcendance utopique est, comme la transcendance idéologique, située dans un ailleurs, avec cette différence que le sujet est incité à prendre la mesure de l'écart qui sépare le réel et l'idéal et à tenter de le combler.

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 161

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid., p. 162

En ce sens, si la transcendance utopique peut orienter les actions parce qu'elle renvoie à un ailleurs, elle ne peut pas plus justifier la domination d'un groupe sur un autre qu'une organisation socio-politique détruisant toute possibilité d'action ou d'émancipation.

Si on suit Mannheim, le passage de la tradition et à la modernité peut être compris comme passage de la transcendance idéologique à une transcendance utopique.<sup>24</sup> Le projet moderne est fondé sur l'idée qu'un monde juste peut être fondé grâce à l'usage de la Raison. En ce sens, le passage de la modernité à la postmodernité marque un retour à l'idéologie, dans la mesure où la rationalité instrumentale fétichisée du capital tend à limiter les capacités de l'activité critique. Comme le dit très bien Mark Fisher : il est plus facile pour nous aujourd'hui de penser la fin du monde que de penser la fin du capitalisme<sup>25</sup>.

C'est justement cette apparente impasse qui doit inciter, selon nous, à penser à nouveau la transcendance. Dans le cadre de ce travail, lorsque nous nous référons au besoin de transcendance, nous nous référons donc spécifiquement à la transcendance dans sa forme utopique.

Si nous suivons le raisonnement de Freitag, la Raison comme référence transcendante utopique orientant les actions et le politique, a laissé place à la rationalité technique et instrumentale. Pour Herbert Marcuse, la rationalité technique et instrumentale ne peut mener à la libération de l'être humain, tout au contraire. Cette rationalité relève de la capacité de l'être humain de faire usage de données et de faits pour maîtriser la nature et la société dans son ensemble; l'être humain peut, pour le dire ainsi,

---

<sup>24</sup> Ceci est à prendre avec un grain de sel. Il y a eu plusieurs grands débats théologiques sur la nature de la parole de Dieu qui ont orienté les modalités du vivre ensemble dans les sociétés traditionnelles.

<sup>25</sup> Fisher, Mark, *Capitalist Realism: Is there no alternative?*, Zero Books, Washington, 2009, p. 1

maîtriser ces dimensions du réel par le biais du progrès scientifique et technique. Mais cette forme de rationalité, qui naît dans la Raison, s'érige aussi contre cette dernière en devenant un instrument permettant une domination plus efficace de l'être humain par l'être humain.

Les principes de la science moderne ont été structurés *a priori* d'une manière telle qu'ils ont pu servir d'instruments conceptuels à un univers de contrôle productif qui se renouvelle par lui-même. A l'opérationalisme pratique correspond en fin de compte à un opérationalisme théorique. Ainsi, la méthode scientifique qui a permis une maîtrise toujours plus efficace de la nature en est venue à fournir aussi les concepts purs de même que les instruments pour une domination toujours plus efficace de l'homme sur l'homme *au moyen de* la maîtrise de la nature [...]. Aujourd'hui la domination se perpétue et s'étend non seulement grâce à la technique mais *en tant que* technique, et cette dernière fournit sa grande légitimation à un pouvoir politique qui prend de l'extension et absorbe en lui toutes les sphères de la civilisation. Dans cet univers, la technologie fournit aussi à l'absence de liberté de l'homme sa grande rationalisation et démontre qu'il est techniquement impossible d'être autonome, de déterminer soi-même sa propre vie. Car ce manque de liberté [...] se présente bien plutôt comme la soumission à l'appareil technique qui donne plus de confort à l'existence et augmente la productivité du travail. Ainsi la rationalisation technique ne met pas en cause la légitimité de la domination, elle la défend plutôt, et l'horizon instrumentaliste de la raison s'ouvre sur une société rationnellement totalitaire<sup>26</sup>.

Pour penser la dégradation de la Raison en rationalité technique et instrumentale, il faut retourner au moment de rupture originel entre le moderne et la tradition. Ce moment paradigmatique, Edmund Burke le situe dans la Révolution française.

Réfléchissant aux conséquences de la Révolution française, Edmund Burke, l'un des pères fondateurs du conservatisme, écrivait :

Toutes les plaisantes fictions qui allégeaient l'autorité et assouplissaient l'obéissance, qui assuraient l'harmonie des différents aspects de la vie [...] vont se dissiper sous l'assaut irrésistible des lumières et de la raison. Tous les voiles de la décence vont être brutalement arrachés. Toutes idées surajoutées par notre imagination morale, qui nous viennent du cœur, mais que l'entendement ratifie

---

<sup>26</sup> Marcuse, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Minuit, Paris, 1970, p. 181-182.

parce qu'elles sont nécessaires pour voiler les défauts et la nudité de notre tremblante nature et pour l'élever à nos propres yeux à la dignité— toutes ces vieilles idées vont être mises au rebut comme on se défait d'une mode ridicule, absurde et désuète<sup>27</sup>.

Burke met ici en lumière l'une des causes principales du malaise de la modernité : toutes les croyances, toutes les trames narratives qui nous permettent de donner sens au monde, sont attaqués par la Raison. Une telle attaque, selon Burke, risque de provoquer une mise à nu difficilement supportable; l'existence, en effet, requiert une part de fiction ou de mythes. Or, si elle peut miner ceux-ci, la Raison peut-elle donner en retour une signification à nos vies, conférer un sens à nos actes, à nos existences? Peut-elle poser les fondements d'une normativité nouvelle?

Marx et Engels, qui n'avaient rien de conservateurs, avaient pourtant défendu une thèse semblable à celle de Burke, dans un passage devenu célèbre du *Manifeste du Parti communiste* :

Tous les rapports bien établis, figés par la rouille, avec leur cortège d'idées et de conceptions surannées et vénérables sont dissous; tous les rapports nouveaux tombent en désuétude avant d'avoir pu se scléroser. Toute hiérarchie sociale et tout ordre établi se volatilisent, tout ce qui est sacré est profané et les hommes sont enfin contraints de considérer d'un œil froid leur position dans la vie, leurs relations mutuelles<sup>28</sup>.

Tout comme Burke, Marx et Engels conçoivent donc la modernité comme un arrachement aux illusions, qui selon eux met à nu la violence des rapports sociaux.

C'est le même processus que décrit à sa façon Max Weber, pour qui le « destin de notre époque caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus

---

<sup>27</sup> Burke, Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, 1989, p. 97.

<sup>28</sup> Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998, p. 77.

sublimes de la vie publique »<sup>29</sup>. Le désenchantement ne signifie pas seulement que nous ne croyons plus en Dieu, en la magie ou aux miracles; il implique également que tout sens du mystère, de l'invisible tend à s'évanouir.

La Raison permet certes de comprendre le monde et la vie, par exemple de discerner les rapports de causalité (ou de probabilités) qui gouvernent les phénomènes naturels et sociaux –et par extension, d'exercer une maîtrise jamais vue auparavant sur eux. Mais le prix à payer pour ces avancées est énorme : ce qui est de l'ordre du mystère, de l'invisible, comme l'amour par exemple, devient pour ainsi impensable, du moins suivant les canons de la rationalité technique<sup>30</sup>. Il est donc peu surprenant, dans ce contexte, que l'amour ait été renvoyé au domaine du privé et de l'intime voire de l'incommunicable dans l'imaginaire moderne.

Le primat accordé à la rationalité est évident dans la pensée politique moderne. Et nous pouvons d'emblée voir dans la pensée politique de Hobbes la brèche une brèche permettant la dégradation de la Raison vers la raison technique. Pour Hobbes, le ciment social et politique repose essentiellement sur l'évaluation de l'intérêt. Chacun découvrant la possibilité de la guerre de tous contre tous choisit de se soumettre au souverain qui seul peut protéger les citoyens. Autrement dit, les individus transfèrent leur droit naturel de s'entretuer à l'État; la légitimité de ce souverain est incontestable à la condition qu'il assure leur sécurité. La finalité du transfert de la souveraineté est donc la paix : « Les

---

<sup>29</sup> Weber, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963, p. 96.

<sup>30</sup> Il est à noter que la science est en mesure de déterminer quels neurones sont plus actifs lorsque le sujet aime (voir par exemple, Ortigue S. et al, " The Neural Basis of Love as a Subliminal Prime : An Event Related functional Magnetic Resonance imaging Study " dans *Journal of Cognitive Neuroscience*, Vol 19 no 7, 2007, pp. 1218-1230, <http://www.mitpressjournals.org/doi/pdf/10.1162/jocn.2007.19.7.1218> ; (consulté le 2 février 2016). Mais pourquoi aime-t-on cette personne en particulier, quelle est la nature de ce que l'on ressent alors –cela demeure de l'ordre du mystère.

passions qui poussent les humains à la paix sont la peur de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable et l'espoir de les obtenir par leur activité »<sup>31</sup>. En somme, c'est par un calcul rationnel que l'État est fondé; la rationalité, dans l'imaginaire hobbesien, est associée à la peur.

Locke s'éloigne au final peu de Hobbes. Pour lui, la communauté est cimentée par la sécurité et la propriété, qui sont les socles de la société civile, qui repose sur le consentement :

Men being, as has been said, by nature, all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent. The only way whereby any one divests himself of his natural liberty, and puts on the bonds of civil society, is by agreeing with other men to join and unite into a community, for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any, that are not of it<sup>32</sup>.

Ce premier moment permet au peuple de passer un contrat avec une autre entité, le gouvernement : «Political power is that power, which every man having in the state of nature given up into the hands of society, and therein to the governors, whom the society hath set over itself, with this express tacit trust, that it shall be employed for their good, and the preservation of their property»<sup>33</sup>. La finalité du pouvoir politique selon Locke est donc de répondre aux intérêts privés qui sont aussi évalués de manière rationnelle.

Ces considérations n'ont pas empêché les critiques du libéralisme de poser la question : est-il possible de penser les fondements d'une communauté politique

---

<sup>31</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Folio, Paris, p. 228.

<sup>32</sup> Locke, John, "Second Treatise of Government" dans Locke, John, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New York, Digireads Edition, 2005, p. 100.

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 124.

autrement? La notion d'une agrégation des intérêts n'est-elle pas trop étroite pour penser l'existence des sociétés?

Parmi les contemporains, Thierry Hentsch, par exemple, s'est interrogé sur la nature du lien social et le rôle du religieux et du symbolique. Pour lui, « la vie en commun » est « autre chose qu'une fatalité ou qu'un agrégat d'intérêts »; tout l'art politique, selon lui, tient en la capacité de « transforme[r] les accidents de l'histoire et les nécessités matérielles en communauté humaine, en volonté collective »<sup>34</sup>. Cela ne signifie aucunement qu'il faille congédier la Raison; car si la Raison peut se dégrader en rationalité technique, il importe de conserver sa finalité, qui est l'émancipation de l'être humain. Or, c'est justement ce moment qui est évacué lorsque la Raison est dégradée en rationalité technique.

Pour Michael Oakeshott, la rationalité technique en politique consiste à détecter les problèmes et à tenter les résoudre; c'est pour cette raison que les sociétés modernes s'intéressent autant à l'éducation, censée être le lieu où se transmettent les savoirs techniques devant contribuer à l'ingénierie sociale<sup>35</sup>. La rationalité technique est aveugle à ses échecs : si les résultats ne sont pas probants, c'est simplement qu'on n'est pas allé assez loin, d'où le fait qu'un projet rationnel succède à un autre et ainsi de suite<sup>36</sup>. Or, si tout est ainsi toujours à recommencer, c'est que le projet de tout ramener à des calculs rationnels conduit forcément à laisser de côté bon nombre des besoins humains. La société apparaît dès lors éclatée : d'un côté, ce qui peut être résolu rationnellement, de

---

<sup>34</sup> Hentsch, Thierry, *Introductions aux fondements du politique*, Presses de l'Université du Québec, Saint-Nicolas, 1993, p. IX.

<sup>35</sup> Oakeshott, Michael, "Rationalism in politics" dans Oakeshott, Michael, *Rationalism in politics and other essays*, Liberty Fund, New York, 1992, p. 38.

<sup>36</sup> *ibid.*, p. 37.

l'autre, ce qui ne le peut pas. Par le fait même, tous les problèmes que l'on cherche à résoudre rationnellement le sont indépendamment de la totalité, qui a volé en éclats. Or la société, suivant Oakeshott, constitue une totalité; rien ne peut être considéré indépendamment d'elle. Aussi est-ce selon lui de l'expérience du monde que doit partir la pensée, non de ce qui « rationalisable ».

Une des caractéristiques de la transition de la modernité vers la postmodernité est ce déplacement d'une référence à la Raison à la rationalité technique. Mais, objectera-t-on, la modernité en crise ne fait-elle pas plutôt sa part à l'irrationalité, incarnée dans le culte d'un chef charismatique, d'une idéologie, d'une race, etc.? Les mobilisations de masse ne peuvent être dissociées de techniques de propagande (pour Jacques Ellul, la propagande est l'« ensemble des méthodes utilisées par un groupe organisé en vue de faire participer activement ou passivement à son action une masse d'individus »<sup>37</sup>). La fameuse citation de Goebbels, « Nous ne parlons pas pour dire quelque chose, mais pour obtenir un certain effet », exprime bien ce dont il est ici question. En bref, les passions des masses ont pu être mobilisées à la faveur de l'usage d'une rationalité appliquée à des techniques de communication et de propagande. Ne pourrait-on pas dès lors associer les mobilisations que ces notions ont suscitées avec des phénomènes relevant de l'amour? Il est indéniable que la mobilisation des passions par une rationalité communicationnelle a contribué à écarter de l'imaginaire politique des notions associées aux sentiments, tels que l'amour. Force est cependant de reconnaître que ce n'est pas de l'amour en tant que tel dont il est ici question –mais plutôt de la capacité de la rationalité technique à

---

<sup>37</sup> Ellul, Jacques, *Propagandes*, Economica, Paris, 1990, p. 75

mobiliser les sentiments, qui ne peuvent aucunement être simplement rabattus sur l'usage manipulateur qu'on en fait.

Il n'est pas question de dire ici que la rationalité technique est à proscrire, cependant. La rationalité technique a certes ses raisons d'être dans l'expérience humaine. Seulement, elle ne saurait être la seule référence cimentant la société, comme si la vie humaine pouvait être réduite à un calcul rationnel du rapport moyens/fins<sup>38</sup>.

En somme, on peut dire que la modernité est caractérisée par un double mouvement : celui, d'abord, d'une promesse d'une vie bonne qui puisse advenir grâce aux actions de l'homme et, en second lieu, l'usage de la rationalité technique qui limite voire détruit les possibles. Il y a, ici, une tension, au sens où l'avènement d'une vie bonne suppose la foi en ce qui n'est pas, que la rationalité technique tend à invalider.

Notre pari ici est que des formes de l'amour peuvent agir comme des limites à la rationalité technique; en d'autres mots, que l'amour peut être un garde-fou, susceptible de contrer le potentiel hubristique d'une rationalité technique fétichisée et hégémonique. C'est sur lui que nous entendons concentrer notre réflexion dans la mesure où il nous semble que ses différentes formes peuvent permettre de mettre en lumière des problèmes politiques qui hantent le monde contemporain.

---

<sup>38</sup> Foley, Duncan K., « The strange history of the economic agent », *New School Economic Review*, Volume 1, 2003, 82-94

### 1.3 De l'amour comme *ethos* à l'amour comme sentiment intime

L'amour, c'est un truisme, est polysémique. On peut bien dire que l'être humain aime depuis toujours, mais il n'a pas toujours aimé de la même manière. L'amour n'est pas un sentiment ou une émotion transhistorique.

Nous concevons ainsi l'amour comme un *ethos*, une expérience ou une conduite qui institue la subjectivité et la lie au monde et à ses semblables selon des modalités propres à des contextes différenciés. Il y a de la sorte des distinctions cruciales à opérer entre l'*Érôs* ou la *Philia* chez les Grecs et l'*Agapé* ou la *Caritas* chez les chrétiens. Selon nous, ces différentes formes historiques renvoient à des manières différentes d'habiter le monde. C'est aussi vrai de l'amour tel que les modernes le conçoivent. Suivons le raisonnement d'Alain Badiou ici. L'amour selon les modernes oscille d'après Badiou entre deux pôles. D'un côté, l'amour a tendance à être saisi sur un mode rationalo-contractualiste : il est défini par le consentement de deux individus qui, comme dans le cas de tout autre contrat, peut être retiré si la relation ne convient plus à un parti ou à l'autre<sup>39</sup>. Conception qu'on peut qualifier de « commerciale ou juridique », instituant un « système des avantages réciproques »<sup>40</sup>. Plus encore, le processus de séduction peut être associé à la logique du marché, suivant les lois de l'offre et de la demande, qui confèrent une valeur aux hommes et aux femmes (un bon salaire, la jeunesse et une belle apparence sont par exemple susceptibles d'augmenter la valeur d'un individu). Hommes et femmes cherchent alors l'âme sœur sur un « marché de l'amour », comme le soutient un article de

---

<sup>39</sup> Badiou, Alain, *Éloge de l'amour*, Flammarion, Paris, 2009, 91 p.

<sup>40</sup> *ibid.*

l'économiste Mathieu Laberge<sup>41</sup>. En réaction à cette consécration du contractualisme, surgit l'amour romantique, qu'on peut décrire comme une relation où le « deux » vise la fusion en l' « un », par la médiation de « l'extase de la rencontre »<sup>42</sup>. Par-delà cette différence entre ces deux formes, l'amour selon les modernes repose sur ce fond commun : il n'est plus considéré comme étant lié à une vertu, soit théologique, soit éthique; plutôt qu'une conduite, qui a un sens social ou politique, il relèverait du personnel, de la sphère intime. C'est la raison pour laquelle, selon Sarah Brunel, les modernes tiennent pour une évidence qu'amour et vie socio-politique, passion amoureuse et passion politique, n'ont rien à voir, voire s'opposent<sup>43</sup>. Sibyl Schwarzenbach, pour sa part, relève que l'amour et l'amitié (qu'elle soit civique ou autre) sont rarement ou jamais cités comme des facteurs constitutifs du lien social moderne<sup>44</sup>; nous sommes loin de l'univers d'Aristote, pour qui « les Cités doivent leur cohésion à l'amitié et les législateurs s'en préoccupent »<sup>45</sup>.

Le pari de cette thèse est que cette « évidence », selon laquelle l'amour et la sphère socio-politique n'ont rien à voir, n'en est pas une. Nous voudrions ainsi explorer la piste d'un lien possible entre amour et politique qui nous permettra de mieux comprendre des aspects importants du mode d'être moderne et de la culture postmoderne.

Cela dit, des auteurs fondamentaux à la pensée politique moderne ont déjà pensé l'amour et le politique selon certains paramètres. Nous pensons ici particulièrement à Rousseau et

---

<sup>41</sup> Laberge, Mathieu, « Existe-t-il un marché des relations amoureuses ? » dans *Notes économiques*, Institut économique de Montréal, Février 2008, p. 1-4., [http://www.iedm.org/files/fev08\\_fr.pdf](http://www.iedm.org/files/fev08_fr.pdf), (consulté le 8 mars 2012)

<sup>42</sup> Badiou, Alain, *op. cit.*, p. 26.

<sup>43</sup> Brunel, Sarah, « Amour et politique » dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, no. 3, 2000, p. 467.

<sup>44</sup> Schwarzenbach, Sybil, "On civic friendship" dans *Ethics*, vol. 107, no 1, pp. 97-128

<sup>45</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004, p. 408 (1155a22).

à Montesquieu, qui nous permettront de tracer brièvement ici une esquisse de la relation que la modernité politique entretient avec l'amour.

Dans *De l'esprit des lois*, publié en 1748, Montesquieu expose une théorie générale de la loi opposée aux théories du droit naturel. Montesquieu défend une théorie de la loi qui, au lieu d'en faire uniquement un commandement lié au droit naturel en fait plutôt un moment de médiation, variable suivant les circonstances. Celles-ci sont multiples : situation naturelle du lieu où se situe une communauté politique (le climat, la géographie) ou tradition culturelle (la religion par exemple).

Pour être légitimes, les lois doivent être pensées en fonction des circonstances, de sorte qu'elles soient un reflet de l'esprit de la communauté concernée. Dans certaines formes de gouvernement (républicains et démocratiques), la loi vise l'intérêt public; chacun doit renoncer à accorder un primat à ses intérêts propres. D'où l'idée, pour Montesquieu, que le respect des lois est une vertu politique, puisqu'il implique « un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible »<sup>46</sup>. Cela n'empêche pas de voir qu'il y a un lien entre l'amour et la réciprocité, comme l'indique au mieux le respect des pères : « [l]e respect pour les pères était nécessairement lié avec tout ce qui représentait les pères : les vieillards, les maîtres, les magistrats, l'empereur. Ce respect pour les pères supposait un retour d'amour pour les enfants, et par conséquent le même retour des vieillards aux jeunes gens, des magistrats à ceux qui leur étaient soumis, de l'empereur à ses sujets »<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois tome 1*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1949, p. 39

<sup>47</sup> *ibid.*, p. 330

Pour Montesquieu, l'âme de la république consiste au final en un amour de l'ordre<sup>48</sup>, des lois<sup>49</sup> et du bien public<sup>50</sup>. L'amour, au sens où l'entend Montesquieu, permet de maintenir, de conserver, de stabiliser des relations politiques, d'inscrire dans la durée des institutions et de créer un lien de réciprocité entre des êtres qui se trouvent dans des relations asymétriques dans une hiérarchie donnée.

Qu'en est-il de l'amour chez Rousseau? Il faut distinguer chez lui deux formes de l'amour : l'amour de soi et l'amour-propre. L'amour de soi consiste en la tendance de l'être humain à rechercher sa propre conservation. Il est ce qu'il y a de plus naturel; il « naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit »<sup>51</sup>, il renvoie à une « passion primitive, innée, antérieure à toute autre »<sup>52</sup>. Lié à notre humanité même, l'amour de soi est donc universel. Tout pacte que conclut l'être humain doit permettre l'expression de l'amour de soi.

L'amour de soi devient amour-propre quand le soi fait la rencontre d'autrui et de la société. L'être humain s'éloigne dès lors de ce qu'il devrait être. Le paraître se substitue à l'être. L'homme universel cède la place à l'homme appartenant à une culture particulière et devient esclave du regard des autres. Ce n'est pas un hasard si Rousseau ouvre *Le contrat social* avec cette phrase : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers »<sup>53</sup>. Dès que l'on vit avec d'autres, on tend à se comparer à eux et on cherche le prestige (la richesse, le savoir, la beauté, le talent, etc.).

---

<sup>48</sup> *ibid.*, p. 119

<sup>49</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois tome 2*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1949, p. 221

<sup>50</sup> *ibid.* p. 107

<sup>51</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Flammarion, Paris, 1966, p. 275

<sup>52</sup> *ibid.*

<sup>53</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social, op. cit.*, p. 29

Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre. Ainsi, ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins, et de peu se comparer aux autres ; ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins, et de tenir beaucoup à l'opinion<sup>54</sup>.

En bref, l'amour-propre est la forme d'amour instituée, qui éloignent l'être humain du bon. Le projet politique moderne par excellence dans le sens rousseauiste consistera donc à tenter de fonder une société qui puisse permettre l'expression de l'amour de soi, plutôt que l'amour-propre, la cupidité et l'égoïsme.

On le voit, même si c'est sur un échantillon restreint, l'amour et le politique sont liés dans l'idéalité moderne. Le grand paradoxe, dès lors, est que l'amour est, dans le cadre de la modernité, relégué à la sphère privée, alors même qu'il joue un rôle crucial dans l'espace politique. Dans la postmodernité, il est de plus en plus difficile de penser le lien entre amour et vie politique.

Il est vrai que quelques auteurs contemporains ont tenté de lier la question de l'amour et du politique. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut citer Herbert Marcuse, Allan Bloom, Slavoj Zizek et Alain Badiou.

Pour Herbert Marcuse, l'*Érôs*, qui est réprimé par la société instituant l'« homme unidimensionnel », doit être libéré dans le but de tendre vers une société juste et émancipée<sup>55</sup>. L'*Érôs* est, selon lui, lié à la vie elle-même. Cependant, le « conflit entre la sexualité et la civilisation se développe en même temps que la domination. Sous le règne du principe de rendement, le corps et l'esprit sont transformés en instruments du travail

---

<sup>54</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 277

<sup>55</sup> Marcuse, Herbert, *Érôs et civilisation*, Les éditions de Minuit, Paris, 1963, 239 p.

aliéné »<sup>56</sup>. Marcuse défend l'idée qu'une civilisation moins répressive est possible. En ce sens, la libération de l'*Éros*, pour Marcuse, s'arrime à un *telos*, qui est la société réellement humaine en opposition à une société qui met de l'avant la sur-répression d'*Éros*.

Dans *Love and Friendship*, Allan Bloom explique d'abord que dans le monde contemporain, l'omniprésence de la sexualité contribue à faire disparaître la dimension érotique des liens intimes.<sup>57</sup> En tant que civilisation, nous aurions donc perdu notre capacité de vivre des expériences intimes riches, qui permettent de penser les relations amoureuses ainsi que leurs profondeurs. Ceci minerait, selon lui, la capacité humaine d'imaginer : « C'est l'activité de l'imagination qui transforme le sexe en *Éros*. *Éros* est le frère de la poésie, et les poètes écrivent sous l'empire de la passion érotique tandis qu'ils instruisent les hommes à propos d'*Éros*. Le sexe n'existe pas sans imagination »<sup>58</sup>. Utilisant comme points d'appui Rousseau, Stendhal, Jane Austen, Tolstoï et Flaubert, Bloom met en lumière l'antinomie entre l'érotisme romantique anti-bourgeois et le mode d'être bourgeois. Selon Bloom, le mode d'être romantique s'oppose à la froide rationalité bourgeoise. C'est cette dernière qui serait à la source du déclin de l'érotisme. Le point de vue romantique tel que le présente Bloom suppose un désir intérieur chez le sujet ainsi qu'un écart entre le désir et l'objet désiré. : « L'amour est besoin, désir, conscience de notre incomplétude »<sup>59</sup>. En ce sens, la conception romantique de l'amour, selon Bloom, est anti-utilitaire; en outre, il postule l'incomplétude de l'être et fait de l'amour une médiation qui oriente vers la complétude.

---

<sup>56</sup> *ibid.*, p. 51.

<sup>57</sup> Bloom, Allan, *L'amour et l'amitié*, Éditions de Fallois, Paris, 1996, 821 p.

<sup>58</sup> *ibid.*, p. 21.

<sup>59</sup> *ibid.*, p. 559.

La conception de l'amour exposée par Slavoj Zizek fait de l'amour un moment de médiation<sup>60</sup>. L'intention de Zizek est de tirer le christianisme du côté du marxisme, dans le cadre d'une critique de ce prétendu nouvel universel qu'est la mondialisation néolibérale : « Christianity and Marxism should fight on the same side of the barricade against the onslaught of new spiritualisms— the authentic Christian legacy is much too precious to be left to the fundamentalist freaks »<sup>61</sup>. Pour Zizek, le christianisme opère un déplacement : alors que les religions préchrétiennes prescrivait un retrait du sujet du monde en faveur d'un objet divin, le christianisme pose le Christ comme un moment de médiation autorisant une dialectique entre le fini et l'infini. L'amour est ce qui lie Cité des hommes et Cité de Dieu : « Christianity is a religion of love: in love, one singles out, focuses on a finite temporal object which "means more than anything else". This same paradox is also at work in the specific Christian notion of Conversion and Forgiveness of sins: conversion is a temporal event which changes eternity itself »<sup>62</sup>.

Pour Alain Badiou, que nous avons déjà discuté ci-dessus, seule la « fidélité » à la rencontre amoureuse ou à la déclaration d'amour permet de sortir de l'oscillation entre le contractualisme (le « un » du couple n'est que l'addition de deux parties qui sont premières et ne renoncent pas à leur indépendance) et le romantisme (le « deux » fusionne en « un ») : l'amour est « un » sans que le « deux » ne s'abolisse, « ça n'est pas simplement la rencontre et les relations fermées entre deux individus, c'est une

---

<sup>60</sup> Zizek, Slavoj, *The fragile absolute : or "why is the Christian legacy worth fighting for?"*, Verso books, New York, 2001, 188 p.

<sup>61</sup> *ibid.*, p. 2.

<sup>62</sup> *ibid.*, p. 96.

construction, c'est une vie qui se fait, non plus du point de vue de l'Un, mais du point de vue de Deux »<sup>63</sup>.

Ces travaux sont stimulants, mais sont aussi très divergents : Marcuse parle de la sexualité, Bloom parle de l'érotisme romantique, Zizek, lui, du christianisme, et Badiou met de l'avant la fidélité. Chacun de ces auteurs met en lumière un aspect du monde contemporain, d'un angle particulier. Ceci étant dit, ce que nous cherchons à faire, consiste plutôt à tracer les contours de l'idéalité du projet politique moderne par le biais de l'amour; il sera question pour nous de tracer les contours de l'idéalité moderne par le biais de l'exploration du concept d'amour dans sa forme générale et non spécifique, comme le font Badiou, Zizek, Bloom et Marcuse. Autrement dit, la question que nous nous posons va comme suit : y a-t-il un lien –et si oui, de quel ordre— entre amour et politique? C'est la question à laquelle nous tenterons de répondre en puisant dans les écrits d'Hannah Arendt, Simon Weil et Denis de Rougemont.

Pourquoi ces trois auteurs?

#### **1.4 Arendt, Weil et Rougemont, penseurs du politique et de l'amour**

Les trois auteurs que nous avons retenus ont beaucoup en commun. Tous trois ont analysé de près le phénomène totalitaire, qu'ils ont considéré comme un symptôme de l'épuisement du projet moderne tel qu'il a été conçu du 16<sup>e</sup> au 19<sup>e</sup> siècle. En même temps, ils ont tous trois cherché, selon nous, à repenser le sens du projet moderne et, pour ce faire, se sont penchés sur la question de l'amour.

Hannah Arendt a écrit sa thèse de doctorat sur l'amour chez Saint-Augustin; la

---

<sup>63</sup> *ibid.*, p. 33.

question de l'amour et du politique revient à de multiples reprises dans son œuvre. La question de l'amour revient également à de nombreuses reprises dans les écrits de Weil, surtout mais pas uniquement après sa conversion au christianisme. Rougemont est l'auteur de *L'amour et l'Occident*, désormais considéré comme un des très rares ouvrages classiques sur la question qui nous intéresse. Réfléchissant sur les formes de l'amour, ces trois auteurs, selon nous, permettent d'entrevoir un éclaircissement quant à la portée politique du projet moderne qui serait enracinée dans une expérience, celle de l'amour— et c'est à ce titre que nous les retenons.

Cela dit, ces auteurs n'ont pas explicitement orienté leur travail en ce sens. Aussi faut-il préciser que nous présenterons ici moins une exégèse de leurs travaux qu'un travail de conceptualisation appuyé sur leurs œuvres.

Traditionnellement, la philosophie politique est la quête du meilleur régime. L'avènement de la postmodernité a rendu selon nous cette tâche difficile. Nous n'avons certes pas la prétention de dire que nous allons lui permettre de retrouver sa place dans la Cité. Cependant, nous constatons qu'elle est présentement en crise et qu'il importe de dépasser cet état. En puisant dans les réflexions sur les formes de l'amour chez Arendt, Weil et Rougemont afin de mieux comprendre les tenants et les aboutissants de l'idéalité moderne, nous tenterons modestement de renouer avec la grande tradition de la philosophie politique.

Si notre travail n'est pas un manifeste, il serait malhonnête de ne pas reconnaître qu'il a été porté par une intention normative; il a écrit en fonction d'une adhésion au projet d'une société arrimée à des idéaux tels que la justice ou la beauté.

Nous ferons quelques très brèves précisions méthodologiques avant de commencer l'analyse des auteurs à proprement parler. Nous avons opté pour une analyse de textes des trois auteurs retenus; nous avons utilisé assez peu d'œuvres de commentateurs ou de spécialistes de leurs œuvres. Nous avons procédé ainsi simplement parce que la finalité de ce travail, comme nous venons tout juste de l'indiquer, n'est pas tant l'exégèse des textes retenus qu'un travail de conceptualisation à partir d'eux. Ceci dit, nous avons aussi parfois consulté des spécialistes, pour parfaire notre compréhension de certains concepts. Nos trois auteurs fournissent en quelque sorte le plan de notre thèse, qui leur consacre chacun un chapitre.

## Chapitre 2 : L'amour chez Arendt et la pluralité

« J'aime la terre autant qu'en voyage le pays étranger, et pas autrement.

C'est ainsi que la vie, me file en silence à son fil sans cesse dans un motif qui n'est jamais connu.

Jusqu'à ce que soudain, comme aux adieux en voyage, le grand silence se brise dans le cadre du métier à tisser. »

Hannah Arendt

*J'aime la terre*

### 2.1 Introduction

La première figure qui nous guidera dans nos réflexions est Hannah Arendt. Ce choix pourra paraître étrange. Indéniablement, Arendt est considérée une importante théoricienne de l'action, de la liberté et du politique (qu'on pense seulement à *The Human Condition*, par exemple); mais Arendt en tant que théoricienne de l'amour? De nombreux passages de ses ouvrages semblent dénigrer l'amour, tenu pour antipolitique.

Il faut nous préciser tout de suite qu'il ne s'agira pas ici d'inverser les choses afin de transformer Arendt en théoricienne de l'amour –tâche, c'est le moins que l'on puisse dire, qui serait périlleuse et difficile à justifier. Notre intuition est simplement que l'association entre l'œuvre d'Arendt et l'amour n'est pas aussi étrange qu'elle peut le sembler à première vue, dans la mesure où il existe selon Arendt une relation de l'amour à la pluralité, qui est un concept central de son œuvre. Ce rapport, nous le verrons, est lisible dans les concepts d'*Amor Mundi* (« l'amour du monde »), d'amitié et de solidarité. Ces concepts permettent de comprendre au mieux les conditions de possibilité de la

pluralité –laquelle, à son tour, est une condition du politique, de l’action et de l’acte de penser selon Arendt.

Nous commencerons par aborder la question de la pluralité, qui est une condition de possibilité de l’action politique. Puis, nous examinerons la dimension antipolitique de l’amour selon Arendt, en nous concentrant sur ses conceptions de l’amour romantique, de la bonté, de la compassion, de la pitié, de la fraternité, ainsi que sur les effets désastreux, selon elle, des émotions en politique. Par la suite, nous nous pencherons sur des formes de l’amour qui paraissent au contraire essentielles au politique : l’*Amor Mundi*, l’amitié et la solidarité. Nous verrons que ces formes de l’amour sont des conditions de la pluralité, sans laquelle il n’y a pas d’action politique.

Nous constaterons que la pluralité est la clef conceptuelle de toute l’œuvre d’Arendt; et surtout, nous verrons que ce n’est qu’à partir de l’amour du monde, de l’amitié et de la solidarité que nous pouvons réellement comprendre la portée de ce concept.

Mais avant tout, nous mettrons en évidence quelques éléments biographiques qui permettront de situer dans le parcours d’Arendt les textes que nous allons présenter.

### **2.2.1 Éléments de biographie**

Hannah Arendt est née le 14 octobre 1906 à Hanovre en Allemagne<sup>64</sup>. Son père était ingénieur et sa mère, musicienne. Elle a grandi dans une famille de juifs laïques.

Arendt entreprend des études en philosophie, théologie et philologie aux Universités de

---

<sup>64</sup> Ce qui suit provient pour l’essentiel de la biographie d’Arendt par Elisabeth Young-Bruehl : *Hannah Arendt*, Fayard, Paris, 2010, 719 p.

Marbourg, Fribourg et Heidelberg. C'est sous la direction de Jaspers qu'Arendt écrit sa thèse, sur *Le concept d'amour chez Saint-Augustin*.

Surprise à recueillir des témoignages à propos d'actes antisémites, elle est arrêtée par la Gestapo, mais relâchée, après avoir gagné la sympathie de son geôlier à Berlin. Elle s'enfuit pour Paris en 1933.

En mai 1940, Arendt est internée au camp de Gurs. Elle parvient à s'enfuir à Montauban, puis à gagner Marseille où elle obtient un visa pour le Portugal, qu'elle rejoint en train. Elle vit alors quelque temps à Lisbonne avec l'espoir d'embarquer pour les États-Unis, ce qu'elle fait en mai 1941.

. En 1950, naturalisée citoyenne des États-Unis, elle entame une carrière universitaire comme conférencière et professeure invitée en science politique dans différentes universités, notamment Princeton, la New School for Social Research et Yale.

En 1951, son premier grand œuvre, *The Origins of Totalitarianism*, est publié. Ce livre est une réflexion sur l'échec de la modernité, qui a mené au phénomène totalitaire. Arendt y retrace les origines des mouvements totalitaires dans l'antisémitisme et l'impérialisme. Ce livre fut critiqué par des intellectuels de gauche de l'époque, qui contestaient le rapprochement entre le stalinisme et l'hitlérisme.

Son second grand livre a été *The Human Condition*, publié en 1958. Ce livre est une réflexion sur la nature des activités humaines, principalement le travail, l'œuvre et l'action (traduction de *labor, work, action*), et sur les espaces public et privé. Son analyse commence avec les Anciens et se termine avec l'Europe du XXe siècle.

En 1963, Arendt publie *On Revolution*, qui a suscité beaucoup de discussions, du fait qu'Arendt oppose frontalement les révolutions française et américaine, la seconde seulement étant associée à la fondation d'un régime arrimé à la liberté.

La même année, Arendt écrit une série d'articles sur le procès d'Adolf Eichmann pour le *New Yorker*. Arendt affirme que l'ancien officier SS n'a rien de particulièrement diabolique ou monstrueux : c'est simplement, selon elle, un carriériste banal qui ne pensait pas, et qui suivait des ordres sans songer à ce qu'ils impliquaient.

Cette constatation bouleverse Arendt : le mal et le totalitarisme deviennent possibles notamment quand des êtres humains cessent de penser. Arendt est alors amenée à se demander ce que signifie penser; il faut comprendre ce qu'est la « vie de l'esprit ». Le projet de *The Life of the Mind* est né : comprendre trois aspects de la vie de l'esprit, la pensée, la volonté et le jugement.

Arendt rédige les deux premières parties, qui traitent de la pensée et de la volonté. La troisième partie est demeurée inachevée, Arendt s'étant éteinte le 4 décembre 1975.

### **2.2.2 Mise en garde**

Il importe pour nous de faire une mise en garde avant de commencer l'analyse de la pensée d'Arendt. Si elle permet, selon nous, de projeter un éclairage pertinent sur bon nombre de problèmes politiques contemporains, l'œuvre d'Arendt comporte des éléments qui nous semblent éminemment problématiques. Arendt est d'ailleurs reconnue pour

avoir recours à certaines « libertés interprétatives »<sup>65</sup>, notamment en ce qui concerne des événements liés à la Révolution américaine, mais aussi à la Révolution française ou à la Cité grecque.

Une lecture attentive et critique de l'œuvre d'Arendt révèle certes des lacunes, particulièrement sur le plan de l'interprétation historique. Les reconstitutions de certains objets ou événements par Arendt semblent, à première vue du moins, être affaiblies par des omissions factuelles voire par un manque de rigueur dans l'utilisation des sources. Un court article écrit par Elisabeth Young-Bruehl en 1977 souligne un aspect important de cette œuvre, soit l'importance accordée à la narration. L'intérêt de Young-Bruehl est de faire ressortir les implications méthodologiques de la chose. Si Arendt accorde tant d'importance aux récits, souligne-t-elle, c'est qu'ils sont intimement liés au dialogue : « when the past is not transmitted as tradition, it can be freely appropriated ; and when such appropriation presents itself historically, it becomes the occasion for dialogue »<sup>66</sup>.

Une méthodologie appuyée sur la narration s'oppose à première vue à une méthodologie positiviste qui, elle, aurait pour visée l'exposition factuelle, descriptive et causale du passé. Le but de la narration est en fait d'en arriver à l'élaboration d'un modèle permettant à la fois de comprendre le monde dans lequel nous vivons et d'en penser un autre. Par exemple, la cité athénienne telle que reconstruite par Arendt est un modèle permettant de penser les contours d'une société prenant en compte la pluralité –et

---

<sup>65</sup> Charbonneau, François, « Comment lire Essai sur la révolution d'Hannah Arendt » dans *Dissensus*, no 5 (mai 2013), <http://popups.ulg.ac.be/2031-4981/index.php?id=1359> (consulté le 3 janvier 2016)

<sup>66</sup> Young-Bruehl, Elisabeth, “ Hannah Arendt's storytelling ” dans *Social Research*, Printemps 1977, p. 183. D'autres spécialistes ont insisté sur la part de la narration dans l'œuvre d'Arendt : consulter, entre autres, Disch, Lisa J., “More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt ”, dans *Political Theory*, vol. 21, n° 4, 1993, p. 665-694 et Kristeva, Julia, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, University of Toronto Press, Toronto, 2001, 104 p.

de constater à quel point les sociétés modernes s'en éloignent. De même, la Révolution française telle que présentée par Arendt est le modèle d'une révolution qui a échoué; alors que la Révolution américaine, elle, doit être vue comme un modèle qui a réussi. Si ces récits ne répondent pas aux exigences d'une historiographie positiviste factuelle, elles répondent à l'exigence la plus importante dans le cadre arendtien : ils suscitent le dialogue et une prise de distance critique tout en restant enraciné dans le réel.

### **2.3 La pluralité : cœur de la pensée politique arendtienne**

Dire qu'Hannah Arendt était une penseuse du politique relève de la banalité. Ce qui importe est d'identifier le point de départ, le socle à partir duquel le politique peut être pensé : la pluralité. Si Arendt pense le politique, c'est qu'elle pense la pluralité : dès le début de *The Human Condition*, elle affirme qu' « [a]ction, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on earth and inhabit the world »<sup>67</sup>.

La pluralité est possible puisqu'à la fois nous sommes liés les uns aux autres tout en étant uniques (chaque être humain est irremplaçable : il n'a jamais existé auparavant et il n'existera plus après sa disparition). La pluralité, selon Arendt, sous-entend donc deux éléments:

Human plurality, the basic condition of both action and speech, has the twofold character of equality and distinction. If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not distinct, each

---

<sup>67</sup> Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 7.

human being distinguished from any other who is, was, or will ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood. Signs and sounds to communicate immediate, identical needs would be enough<sup>68</sup>.

La pluralité est associée par Arendt à la *vita activa* (par opposition à la *vita contemplativa*, à la vie de l'esprit, à la pensée). Il faut distinguer dans la sphère de la vie active trois sphères distinctes : le travail, l'œuvre et l'action (*labor, work, action*). Le travail correspond au processus biologique du corps humain ; nous sommes des êtres vivants et le travail renvoie à la vie elle-même. Fondé sur la contrainte biologique, le travail ne laisse pas de marques permanentes dans le monde ; puisque les produits du travail sont consommés, il est toujours à recommencer :

Labor is the activity which corresponds to the biological process of the human body, whose spontaneous growth, metabolism, and eventual decay are bound to the vital necessities produced and fend into the life of the labor. The human condition of labor is life itself<sup>69</sup>.

L'œuvre (*work*) correspond pour sa part à la dimension « artificielle » du monde humain. Mortels, les êtres humains cherchent à laisser derrière eux des traces de leur passage sur terre par des œuvres durables.

Work is the activity which corresponds to the unnaturalness of human existence, which is not imbedded in, and whose mortality is not compensated by, the species' ever-recurring life cycle. Work provides an "artificial" world of things, distinctly different from all natural surroundings. Within its borders each individual life is housed, while this world itself is meant to outlast and transcend them all. The human condition is worldliness<sup>70</sup>.

L'action, pour sa part, a lieu entre les hommes et c'est à partir d'elle que ceux-ci sont en mesure d'assumer leur liberté, leur spontanéité, leur créativité et leur excellence aux yeux de leurs pairs. C'est dans cette sphère que se situe la pluralité. Tout comme le

---

<sup>68</sup> *ibid.*, p. 175-176.

<sup>69</sup> *ibid.*, p. 7.

<sup>70</sup> *ibid.*

travail, l'action, qui est parole et agir en commun, ne laisse pas de traces matérielles dans le monde humain ; cependant, elle est le contraire du travail, en ce sens qu'elle fait appel à la liberté plutôt qu'à la nécessité. Parlant de l'action, Arendt dira que

[w]hile all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically the human condition— not only the condition *sine qua non*, but the condition *per quam*— of all political life. Thus, the language of the Romans, perhaps the most political people we have ever known, used the words “to live” and “to be among men” (*inter hominess esse*) or “to die” and “to cease to be among men” (*inter hominess esse desinere*) as synonyms<sup>71</sup>.

Arendt poursuit : « Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what makes man political being »<sup>72</sup>; c'est donc par l'expressivité que le sujet peut apparaître à ses semblables et se distinguer –ce qui définit la pluralité.

Arendt lie également la pluralité à ce qu'elle désigne comme la natalité. Celle-ci ne doit pas être entendue au sens biologique du terme. Paul Ricoeur précise que :

La natalité, la naissance, l'être-déjà-né, ces mots tirent du côté de la biologie alors que toute la pensée politique tire du côté d'un phénomène suprêmement humain et, en ce sens, sans antécédent politique [...]. Il faut donc définir la natalité par son rapport à l'action et non l'inverse<sup>73</sup>.

La natalité « exprime », écrit Jean Greisch, « le fondement ontologique de l'unicité de chaque individu humain »<sup>74</sup>. En effet, « each man is unique, so that with each birth something uniquely new comes into the world »<sup>75</sup>. Cela permet d'associer l'action au

---

<sup>71</sup> *ibid.*, p. 7-8.

<sup>72</sup> *ibid.*, p. 3.

<sup>73</sup> Ricoeur, Paul, « Pouvoir et violence » dans *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, Paris, 1999, p. 164-165.

<sup>74</sup> Greisch, Jean, « L'amour du monde et le principe de responsabilité », dans Vacquin, Monette (dir.), *La responsabilité : la condition de notre humanité*, Éditions Autrement, Paris, 1994, p. 84.

<sup>75</sup> Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 178.

motif du commencement : « [b]ecause they are initium, new comers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action »<sup>76</sup>.

L'action est pour Arendt l'activité par excellence par laquelle s'exprime l'humanité. Il ne s'agit pas par-là de dire que les sphères du travail et de l'œuvre sont moins humaines que l'action ; il faut plutôt comprendre que l'action permet aux êtres humains de révéler qu'ils sont uniques, égaux et libres. En outre, l'être humain qui agit se révèle responsable<sup>77</sup>.

L'action, au sens arendtien du terme, a été pensé et prend tout son sens en lien avec sa manière de présenter le modèle grec dans *The Human Condition*. Cela dit, comme l'écrit Dario de Facendis, « le modèle grec est, chez elle, à la fois une mythologie et une nécessité théorique. Une mythologie dans le sens qu'il est un modèle hors histoire : historiquement, cet ordre politique originaire dont elle se réclame n'a jamais existé »<sup>78</sup>. C'est ici qu'on discerne la dimension utopique de la pensée d'Arendt : c'est à partir d'un modèle qui se situe hors histoire qu'elle cherche à penser l'action, la liberté et la pluralité.

Ceci étant dit, mettons la question de la pluralité entre parenthèses pour le moment. Nous y reviendrons à la toute fin de ce chapitre. Examinons maintenant le concept d'amour dans l'œuvre d'Arendt. Nous commencerons avec les formes de l'amour qui sont antipolitiques.

---

<sup>76</sup> *ibid.*, p. 177.

<sup>77</sup> Les résultats découlant de l'action sont par définition imprévisibles et irréversibles. Parce que les résultats de l'action sont potentiellement lourds de conséquences, Arendt affirme qu'elle doit être liée à la promesse et au pardon (*ibid.*, p.180.).

<sup>78</sup> De Facendis, Dario, « Hannah Arendt et le mal » dans Dagenais, Daniel (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2003, p.56

### **2.3.1 Formes d'amour apolitiques ou antipolitiques dans la pensée d'Arendt**

Arendt a, à plusieurs reprises, fait des remarques sévères à propos de l'amour et de son rapport au politique. Elle a même, nous le verrons, soutenu de manière tranchée la thèse que les émotions n'ont simplement pas leur place en politique.

Nous verrons d'abord dans cette section qu'Arendt défend l'idée que l'amour romantique est antipolitique. De même, la bonté, qu'on manifeste quand on aime, n'est pas compatible avec le politique. Nous examinerons la critique par Arendt de la pensée de Rousseau, plus particulièrement à propos des questions de la compassion, de la pitié et de la fraternité.

Nous verrons plus loin que d'autres formes de l'amour sont non seulement compatibles mais sont également nécessaires au politique selon Arendt.

### **2.3.2 Le caractère antimondain de l'amour romantique**

La première référence à l'amour romantique se trouve dans *The Human Condition*, quand est présentée la distinction entre domaine public et domaine privé. Arendt dispose alors l'amour dans un rapport antinomique avec le monde commun.

Pour Arendt, le terme « public » renvoie au motif de l'apparaître. Le public est ainsi opposé à ce qui se déroule dans l'intimité : « Compared with the reality of which comes from being seen and heard, even the greatest forces of intimate life— the passions of the heart, the thoughts of the mind, the delights of the senses— lead an uncertain,

shadowy kind of existence unless and until they are transformed, deprivatized and deindividualized, as it were, into a shape to fit them for public appearance »<sup>79</sup>.

Arendt pose donc une distinction stricte entre ce qui est de l'ordre du public et ce qui est de l'ordre du privé : ce qui est de l'ordre du public doit être en mesure d'apparaître dans le monde; ce qui est privé, au contraire, n'apparaît pas dans le monde. Ceci ne veut pas dire pour autant que ce qui est privé est sans importance :

This, to be sure, does not mean that private concerns are generally irrelevant; on the contrary, we shall see that there are very relevant matters, which can survive only in the realm of the private. For instance, love, in distinction from friendship, is killed, or rather extinguished, the moment it is displayed in public (“Never seek to tell thy love / Love that never told can be.”) Because of its inherent wordlessness, love can only become false and perverted when it is used for political purposes such as the change or salvation of the world<sup>80</sup>.

Trois propositions ressortent de ce passage : premièrement, l'amour ne peut apparaître dans le monde sans être perverti; deuxièmement, l'amitié est distincte de l'amour et on peut en déduire qu'elle peut, elle, apparaître dans le monde (nous y reviendrons plus loin); troisièmement, l'amour est « worldlessness », il est « étranger au monde. » Si le monde, chez Arendt, doit être pensé comme l'espace ou l'entre-deux qui sépare les hommes tout en les reliant et qui leur permet ainsi d'apparaître, l'amour n'en fait pas partie; l'amour semble être essentiellement de l'ordre de l'intime et du privé.

Le fait de loger l'amour romantique dans l'espace public aurait en fait des conséquences bien au-delà de la perversion de l'amour; l'amour romantique, pour Arendt, est en effet profondément antipolitique. Pour Arendt, « Love, by reason of its

---

<sup>79</sup> Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 180

<sup>80</sup> *ibid*, p. 51-52. Arendt cite dans ce passage des vers de William Blake. Blake, William, “Never seek to tell thy love”, [http://www.poetryloverspage.com/poets/blake/never\\_seek\\_to\\_tell\\_thy\\_love.html](http://www.poetryloverspage.com/poets/blake/never_seek_to_tell_thy_love.html), (consulté le 10 décembre 2015).

passion, destroys the in-between which relates us to and separates us from others»<sup>81</sup>. Alors que l'action et le politique supposent une distance entre soi et autrui, l'amour romantique est négateur de la distance, il cherche à l'abolir au profit de la fusion des êtres. En outre, l'amour romantique ignore l'égalité; il est par définition électif : pour l'amoureux ou l'amoureuse, l'objet de son affection est nécessairement plus important qu'un étranger.

De l'amour romantique on peut aller jusqu'à dire qu'il est hors le monde : il installe les amants dans un espace à part. Or puisque le monde est une condition du politique, il faut en conclure que l'amour romantique est antipolitique. La seule chose susceptible de ramener les amants au monde, outre l'épuisement de l'amour, est l'enfant qui naît de l'union des amants.

As long as its spell lasts, the only in-between which can insert itself between two lovers is the child, love's own product. The child, this in-between to which lovers are now related and which hold them in common, is representative of the world in that it also separates them; it is an indication that they will insert a new world into the existing world. Through the child, it is as though the lovers return to the world from which their love has expelled them. But this wordliness, the possible result and the only possible ending of a love affair, is, in a sense, the end of love, which must either overcome the partners anew or be transformed into another mode of belonging together. Love, by its very nature is unworldly, and it is for this reason [...] that it is not only apolitical but antipolitical, perhaps the most powerful of all antipolitical forces<sup>82</sup>.

Pour Arendt, en somme, certaines choses appartiennent au privé et d'autres, au public : « The most elementary meaning of the two realms indicates that there are things

---

<sup>81</sup> *ibid.*, p. 242.

<sup>82</sup> *ibid.*

that need to be hidden and others that need to be displayed publicly if they are to exist at all »<sup>83</sup>.

Ce qui est vrai de l'amour romantique l'est aussi, *mutatis mutandis*, de la bonté.

### 2.3.3 La caractère anti-apparition et antipolitique de la bonté

La bonté est liée à la charité manifestée envers le prochain; comme l'amour, il ne s'agit pas d'un sentiment qui doit se montrer dans l'espace public selon Arendt.

La bonté n'a rien à voir avec l'excellence telle que la concevaient les Grecs et les Romains, qui n'avait de sens que dans l'espace public :

Excellence itself, *aretê* as the Greeks, *virtus* as the Romans would have called it, has always been assigned to the public realm where one could excel, could distinguish oneself from all others. Every activity performed in public can attain an excellence never marched in privacy; for excellence, by definition, the presence of others is always required, and this presence needs the formality of the public, constituted by one's peers, it cannot be the casual, familiar presence of one's equals or inferiors<sup>84</sup>.

La bonté, suivant Arendt, n'est apparue qu'avec l'avènement du christianisme; elle en est l'un des fondements. Or elle est, d'après les enseignements de Jésus de Nazareth, radicalement étrangère au monde :

The one activity taught by Jesus in word and deed is the activity of goodness, and goodness obviously harbors a tendency to hide from being seen or heard. Christian hostility toward the public realm, the tendency at least of early Christians to lead a life as far removed from the public realm as possible, can also be understood as a self-evident consequence of devotion to good works, independent of all beliefs and expectations. For it is manifest that the moment a good work becomes known and public, it loses its specific character of goodness, of being done for nothing but goodness' sake. When goodness appears openly, it is no longer goodness, though it

---

<sup>83</sup> *ibid.*, p. 73.

<sup>84</sup> *ibid.*, p. 48-49.

may still be useful as organized charity or an act of solidarity. Therefore: “Take heed that ye do not your alms before men, to be seen by them”. Goodness can exist only when it is not perceived, not even by its author; whoever sees himself performing a good work is no longer good, but at best a useful member of society or a dutiful member of the church. Therefore: “ Let not thy left hand know what thy right hand doeth ”<sup>85</sup>.

La bonté ne peut donc se déployer sous les yeux d'autrui; l'acte bon doit être accompli pour lui-même et en lui-même. Il se déploie dans un espace qui lui est propre. Celui qui vit selon la bonté doit conséquemment vivre en solitaire. Contrairement au philosophe, qui a toujours ses pensées pour l'accompagner, celui qui a la prétention de vivre selon la bonté ne peut même pas se remémorer ses actes bons, puisque cela en annulerait le sens : « Good works, because they must be forgotten instantly, can never become part of the world; they come and they go, leaving no trace. They are truly not of this world »<sup>86</sup>.

Que la bonté ne soit pas compatible avec l'existence d'un espace public, c'est là ce que Machiavel avait bien compris selon Arendt :

Nobody perhaps has been more sharply aware of this ruinous quality of doing good than Machiavelli, who, in a famous passage, dared to teach men « how to not be good ». Needless to add, he did not say and did not mean that men must be taught how to be bad; the criminal act, though for other reasons, must also flee being seen and heard by others. Machiavelli's criterion for political action was glory, the same as in classical antiquity, and badness can no more shine in glory than goodness. Therefore all methods by which “ one may indeed gain power, but not glory ” are bad. Badness that comes out of hiding is impudent and directly destroys the common world; goodness that comes out of hiding and assumes a public role is no longer good, but corrupt in its own terms and will carry its own corruption wherever it goes. Thus, for Machiavelli, the reason for the Church's becoming a corrupting influence in Italian politics was her participation in secular affairs as such and not the individual corruptness of bishops and prelates<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> *ibid.*, p. 74.

<sup>86</sup> *ibid.*, p. 76.

<sup>87</sup> *ibid.* Les positions d'Arendt ont apparemment conservé une grande actualité. Comment devons-nous comprendre les histoires amoureuses mises en scène par les télé-réalités? Quel sens donner aux actes de

### 2.3.4 Du désastre des émotions en politique

La manifestation des émotions en politique a selon Arendt des effets désastreux non seulement sur les émotions elles-mêmes mais sur la vie politique tout entière. Dans *On Revolution*, Arendt critique la compassion des révolutionnaires français pour les malheureux et fait l'éloge des Pères fondateurs aux États-Unis, qui en étaient détachés. L'exhibition du cœur dans la sphère politique ouvre en effet la porte à la suspicion généralisée :

However deeply heartfelt a motive may be, once it is brought out and exposed for public inspection, it becomes an object of suspicion rather than insight; when the light of the public falls upon it, it appears and even shines, but, unlike deeds and words which are meant to appear, whose very existence hinges on appearance, the motives behind such deeds and words are destroyed in their essence through appearance; when they appear they become "mere appearances" behind which again other, ulterior motives may lurk, such as hypocrisy and deceit<sup>88</sup>.

Après avoir posé une équivalence entre les vertus et les qualités du cœur, Robespierre et ceux qui le suivaient n'ont vu partout qu'hypocrisie, intrigue, trahison et complots. Les tréfonds du cœur sont condamnés à demeurer cachés –à autrui et même au soi; seul Dieu peut connaître un cœur. Si les Jacobins étaient si suspicieux, c'est qu'ils n'avaient pas même confiance en eux-mêmes<sup>89</sup>. Comment être sûrs que les émotions exprimées sont authentiques? Qu'elles ne sont pas le masque de l'hypocrisie? Qu'il n'y

---

générosité mis en scène et diffusés sur les réseaux sociaux? Indécence, manque de pudeur? Certes, mais c'est la qualité même de la relation amoureuse et de l'acte de générosité qui semble alors se perdre, et ce, malgré le fait que la relation amoureuse puisse être sincère ou que le bonheur de l'itinérant puisse être authentique. Étrangement, les criminels aussi s'exhibent de plus en plus sur les réseaux sociaux. Des membres des cartels de drogue colombiens se montrent avec leurs armes à feu et des sacs de cocaïne sur Facebook ou Twitter, à la vue de tous et de toutes. Les implications criminelles ne perdent rien de leur qualité de crime, mais c'est alors l'efficacité du crime qui se perd.

<sup>88</sup> *ibid.*, p. 86.

<sup>89</sup> *ibid.*, p. 87.

ait pas de différence, en politique, entre l'apparaître et l'être, c'est ce que les Jacobins ne pouvaient absolument pas saisir<sup>90</sup>.

Pour Arendt, la conduite des Jacobins consistait en une reprise des thèses de Rousseau, le défenseur de la passion contre le rationalisme moderne :

We are so used to ascribing the rebellion against reason to the early romanticism of the nineteenth century and to understanding, in contrast, the eighteenth century in terms of an "enlightened" rationalism, with the Temple of Reason as its somewhat grotesque symbol, that we are likely to overlook or to underestimate the strength of these early pleas for passion, for the heart, for the soul, and especially the soul torn in two, for Rousseau's *âme déchirée*. It is as though Rousseau, in his rebellion against reason, had put a soul, torn into two, into the two-in-one that manifests itself in the silent dialogue of the mind with itself which we call thinking. And since the two-in-one of the soul is a conflict and not a dialogue, it engenders passion in its twofold sense of intense suffering and of intense passionateness<sup>91</sup>.

C'est cette âme déchirée que Robespierre reprend de Rousseau et dispose dans l'espace public avec des effets meurtriers :

Robespierre carried the conflicts of the soul, Rousseau's *âme déchirée*, into politics, where they became murderous because they were insoluble. "The hunt for hypocrites is boundless and can produce nothing but demoralization". If, in the words of Robespierre, "patriotism is a thing of the heart", then reign of virtue was bound to be the at worst the rule of hypocrisy, and at best the never-ending fight to ferret out hypocrites<sup>92</sup>.

Disposer les émotions dans l'espace public, c'est forcément s'engager dans une quête impossible à combler et qui vire fatalement à l'inquisition : car comment connaître ce qui est par définition caché?

En somme, les émotions n'ont pas leur place en politique selon Arendt. D'une part, elles se dénaturent quand on projette sur elles de la lumière; d'autre part, elles supposent, quand on les dispose au cœur de l'espace public, une sorte de chasse aux sorcières.

---

<sup>90</sup> *ibid.*, p. 85.

<sup>91</sup> *ibid.*, p. 70.

<sup>92</sup> *ibid.*, p. 87.

### 2.3.5 La pitié, la compassion et la nécessité de l'écart en politique

La révolution américaine, au contraire de la française (et de quasiment toutes les autres révolutions modernes selon Arendt), a fait abstraction de la compassion et de la pitié.

Les Pères fondateurs, selon Arendt, n'étaient pas préoccupés par la compassion et la pitié car les colonies ne connaissaient pas la pauvreté : « The reason for success and failure was that the predicament of poverty was absent from the American scene but present everywhere else in the world »<sup>93</sup>. Plus précisément, c'est la misère plutôt que la pauvreté qui n'existait pas dans les colonies : « [w]hat were absent from the American scene were misery and want rather than poverty »<sup>94</sup>. La grande masse du peuple n'était dès lors pas soumise aux diktats de la nécessité comme l'étaient, par exemple, les malheureux en France, suscitant la compassion :

Since there were no sufferings around them that could have aroused their passions, no overwhelmingly urgent needs that would have tempted them to submit to necessity, no pity to lead them astray from reason, the men of the American Revolution remained men of action from beginning to end, from the Declaration of Independence to the framing of the Constitution<sup>95</sup>.

La même chose ne peut pas être dite de la Révolution française. Pour comprendre les effets désastreux que la compassion et la pitié ont entraînés en France, il est nécessaire de se pencher sur la notion de *peuple*. En France, cette notion renvoyait essentiellement aux pauvres et aux miséreux : « The very definition of the word was born out of compassion, and the term became the equivalent for misfortune and unhappiness— *le peuple, les malheureux m'applaudissent*, as Robespierre was wont to say; *le peuple*

---

<sup>93</sup> *ibid.*, p. 8.

<sup>94</sup> *ibid.*, p. 58.

<sup>95</sup> *ibid.*, p. 85.

*toujours malheureux*, as even Sieyès, one of the least sentimental and most sober figures of the Revolution, would put it »<sup>96</sup>.

Arendt souligne que la compassion est devenue un moteur du mouvement révolutionnaire après que les Girondins eurent échoué à produire une constitution et un gouvernement républicain. Selon Arendt, Robespierre et les Jacobins ont infléchi le cours de la Révolution non parce qu'ils étaient plus radicaux mais parce qu'ils se souciaient du peuple plutôt que de la République. Selon elle, Robespierre disait que sous la nouvelle Constitution, les lois seraient adoptées au nom du peuple de France plutôt que de la République<sup>97</sup>.

La compassion est intimement liée à la pitié : « Compassion [...] was discovered and understood as an emotion or a sentiment, and the sentiment which corresponds to the passion of compassion is, of course, pity »<sup>98</sup>. Il ne faut pas la confondre avec la solidarité : « It is out of pity that men are 'attracted toward les *hommes faibles* ', but it is out of solidarity that they establish deliberately and, as it were, dispassionately a community of interest with the oppressed and the exploited. The common interest would then be "the grandeur of man", or "the honour of the human race", or the dignity of man »<sup>99</sup>. Si la solidarité peut être compatible avec la vie politique<sup>100</sup>, ce n'est donc pas le cas de la pitié, qui est la compassion traduite en termes politiques :

Pity, because it is not stricken in flesh and keeps its sentimental distance, can succeed where compassion will always fail; it can reach out to the multitude and therefore, like solidarity, enter the market-place. But pity, in contrast to solidarity,

---

<sup>96</sup> *ibid.*, p. 65.

<sup>97</sup> *ibid.*, p. 66.

<sup>98</sup> *ibid.*, p. 78.

<sup>99</sup> *ibid.*, p. 79.

<sup>100</sup> Nous reviendrons sur la question de la solidarité dans une prochaine section.

does not look upon both fortune and misfortune, the strong and the weak, with an equal eye; without the presence of misfortune, pity could not exist, and it therefore has just as much vested interest in the existence of the unhappy as thirst for power has a vested interest in the existence of the weak. Moreover, by virtue of being a sentiment, pity can be enjoyed for its own sake, and this will almost automatically lead to the glorification of its cause, which is the suffering of others<sup>101</sup>.

Arendt soumet le cas de Robespierre, qui glorifiait les malheureux et leur souffrance et en faisait une vertu, qui invoquait la pitié en politique pour les moins fortunés et qui, au bout du compte, utilisait la pitié comme un levier permettant l'exercice du pouvoir. Il faut constater que les discours qui font l'éloge de la pitié ont été prononcés par des hommes, tel Robespierre, qui étaient capables de cruauté. « 'Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains !' –these words, then almost at random from a petition of one of the sections of the Parisian Commune to the National Convention, are neither accidental nor extreme; they are the authentic language of pity »<sup>102</sup>. La pitié est une « émotion pure » selon Arendt; or, l'émotion pure est de l'ordre du « boundlessness »<sup>103</sup>, elle est sans bornes, sans limites. Comme le politique est ontologiquement lié à la notion de limites, on peut trouver là une explication de l'échec de la Révolution Française : « Robespierre once compared the nation to the oceans; it was indeed the ocean of misery and the ocean-like sentiments it combined to drown the foundations of freedom »<sup>104</sup>. La liberté, qui est ontologiquement liée à la pluralité, ne peut être instituée que si elle renvoie au motif des limites –et non de l'illimité (sur lequel nous reviendrons avec Simone Weil dans la section 2.3.4).

---

<sup>101</sup> *ibid.*

<sup>102</sup> *ibid.*, p. 79-80.

<sup>103</sup> *ibid.*, p. 84-85.

<sup>104</sup> *ibid.*, p. 85.

### 2.3.6 La fraternité ou l'impossibilité d'universaliser l'expérience du paria?

La compassion s'exprime également en politique dans la notion de fraternité, selon Arendt. La fraternité n'a donc pas plus de place en politique que l'amour ou la pitié. On peut trouver cela étrange, à prime abord, puisque la fraternité, combinée à l'égalité et à la liberté, semble être une caractéristique de la politique moderne.

Dans son essai consacré à Gotthold Lessing, Arendt relève d'abord que la fraternité « a son lieu naturel chez les opprimés et les persécutés, les exploités et les humiliés, que le XVIIIe siècle appela les *malheureux*, et les XIXe, les *misérables* »<sup>105</sup>. Dans le contexte des 18<sup>ème</sup> et 19<sup>ème</sup> siècles européens, la fraternité renvoie dès lors à une volonté de prendre en compte et de soulager la douleur des êtres souffrants; autrement dit, dans la fraternité, il y a une grande part de compassion : la fraternité, cet « humanisme révolutionnaire »<sup>106</sup>, est cimentée par l'éloge de la compassion, par le motif d'« une solidarité avec le malheur et la misère »<sup>107</sup>.

La liaison entre compassion et fraternité se révèle fondatrice d'un idéal : l'éradication de la souffrance par la fondation d'une société où tous seraient frères. En d'autres mots, la fraternité désigne le projet d'une inclusion des parias, qui sont privés d'un monde commun, en celui-ci. Cela n'empêche nullement Arendt, au contraire, de considérer que le sentiment de fraternité des esclaves, par exemple, ou celle qui est exprimée par les soldats qui souffrent dans les tranchées et qui chantent *La Chanson de*

---

<sup>105</sup> Arendt, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » » dans Arendt, Hannah, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 23.

<sup>106</sup> *ibid.*

<sup>107</sup> *ibid.*

*Craonne*, est « politiquement non pertinente »<sup>108</sup>. Certes il n'est pas question de dénigrer le sentiment de fraternité entre esclaves qui chantent à l'unisson leur souffrance dans les champs de coton et pas plus la « fraternité des champs de bataille »<sup>109</sup>; mais il demeure que, selon Arendt, le lien que tisse la fraternité s'accomplit sans lieu de médiation. L'expérience commune de la souffrance ou celle « de la mort, dans la disparition de l'individu ou dans la prise de conscience de sa propre condition mortelle »<sup>110</sup>, est en effet immédiatement partagée et par là se situe ainsi « aux antipodes de toute réflexion politique »<sup>111</sup>. Cela, les Anciens l'avaient bien saisi, eux qui considéraient que « l'homme le plus compatissant ne valait pas mieux que l'homme le plus peureux, tant leur était évidente la nature affective de la compassion qui submerge comme la peur sans qu'on puisse s'en défendre »<sup>112</sup>. Pour le dire autrement, l'humanité aux prises avec la pesanteur de la persécution génère un lien où « les persécutés » semblent s'être « rapprochés au point que l'espace que nous avons appelé monde (et qui, bien sûr, existait entre eux avant la persécution, et les maintenait à une certaine distance les uns des autres) [a] tout simplement disparu »<sup>113</sup>. Le désespoir immédiatement partagé entre les parias donne alors l'impression d'une relation où la « chaleur » est telle, qu'elle « peut frapper ceux qui [en] ont fait l'expérience [...] comme un phénomène quasi physique »<sup>114</sup>.

C'est cette chaleur, autant que la souffrance elle-même, qui nourrit le sentiment de compassion et le désir de fraternité. Certes, la compassion est naturelle, admet Arendt :

---

<sup>108</sup> *ibid.*, p. 22.

<sup>109</sup> Arendt, Hannah, « Sur la violence » dans Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Levy, Paris, 1972, p. 167.

<sup>110</sup> *ibid.*

<sup>111</sup> *ibid.*

<sup>112</sup> *ibid.*, p. 24.

<sup>113</sup> Arendt, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps », *op. cit.*, p. 22.

<sup>114</sup> *ibid.*

comme le dit Rousseau, elle « est sans aucun doute un affect naturel de la créature, qu'éprouve sans intervention de la volonté tout homme normalement constitué à la vue de la souffrance, quelque étrangère qu'elle soit; elle semblerait donc être le fondement idéal d'un sentiment qui, gagnant tout le genre humain, établirait une société où les hommes pourraient réellement être frères »<sup>115</sup>. Mais pour Arendt, immédiatement vécue, sans réflexivité ni médiation, l'expérience des parias est par définition particulière, elle ne peut être universalisée : le « privilège des parias n'est pas transmissible et ne peut pas facilement s'acquérir quand on n'en est pas »<sup>116</sup>.

Certes, pour Arendt, l'ouverture à autrui est « une condition préalable de « l'humanité » dans tous les sens du terme »<sup>117</sup>; mais c'est à partir du dialogue, qui est une occasion pour la pluralité de se manifester, et non à partir de la compassion, qu'il faut penser la communauté :

Il paraît évident que partager la joie est absolument supérieur, de ce point de vue, à partager de la souffrance. C'est la joie, et non la souffrance, qui est loquace, et le véritable dialogue humain diffère de la simple discussion, en ce qu'il est entièrement pénétré du plaisir que procurent l'autre et ce qu'il dit — la joie, pour ainsi dire, en donne le ton<sup>118</sup>.

Amour, compassion, pitié, désir de fraternité appartiennent certes à l'expérience humaine; mais ils n'ont simplement pas leur place en politique, selon Arendt, soit parce qu'ils génèrent le soupçon qui empêche de se faire des promesses et de se lier, soit parce qu'ils abolissent l'écart qui est une condition de la pluralité et du monde commun.

---

<sup>115</sup> *ibid.*

<sup>116</sup> *ibid.*

<sup>117</sup> *ibid.*, p. 24.

<sup>118</sup> *ibid.*, p. 24-25.

Mais cela ne signifie pas pour autant que toutes les formes de l'amour sont incompatibles avec la vie politique. C'est ce que nous allons examiner maintenant.

## **2.4 Sur les formes d'amour politiques dans la pensée arendtienne**

Nous avons identifié trois formes d'amour qui peuvent se réconcilier avec le politique dans la pensée d'Hannah Arendt : la solidarité, l'*Amor Mundi* et l'amitié civique. Nous allons alors examiner ce que signifient ces concepts dans le cadre de la pensée arendtienne afin également de tenter de déterminer ce qu'ils signifient sur le plan normatif. Nous verrons alors que ces formes d'amour sont conditionnelles à l'émergence de la pluralité.

### **2.4.1 La solidarité comme forme d'amour qui vise à solidifier le monde commun**

Entre la solidarité et la fraternité, la différence peut sembler mince; mais selon Arendt une manifestation de solidarité doit être soigneusement distinguée d'une démonstration de pitié :

Pity may be the perversion of compassion, but its alternative is solidarity. It is out of pity that men are "attracted towards les hommes faibles", but it is out of solidarity that they establish deliberately and, as it were, dispassionately a community of interest with the oppressed and exploited<sup>119</sup>.

La solidarité, suivant Arendt, ne renvoie pas à une expérience impossible à partager et elle est donc en mesure de transcender les particularités de la souffrance des parias. La solidarité consiste en l'élaboration d'un intérêt commun : « The common interest would then be 'the grandeur of man' or 'the honour of the human race', or the

---

<sup>119</sup> Arendt, Hannah, *On Revolution*, Penguin Classics, New York, 2006, p. 79.

dignity of man »<sup>120</sup>. Puisqu'elle suppose réflexivité et médiation, la solidarité est parfaitement compatible avec le politique, avec la séparation (la pluralité) et la liaison (le monde commun) des êtres entre eux.

Contrairement à la compassion et à la fraternité, la solidarité est intimement liée à la notion de réconciliation chez Arendt. Le point de départ tient à ce que tous les hommes « se croient capables, au même titre que leurs prochains, du plus grand mal »<sup>121</sup>; mais, par le fait même, en retour, ils s'estiment aussi capables d'agir justement.

La solidarité repose sur une « décision », celle qui consiste à se tenir pour « co-responsables » du monde (« mais nullement [...] co-coupabl[es] »<sup>122</sup>). La responsabilité, commente Gérôme Truc, ne requiert aucune empathie envers l'expérience de la douleur de l'autre, ce qui reviendrait à abolir l'écart nécessaire à la pluralité<sup>123</sup>; elle requiert simplement la sympathie, « c'est-à-dire [...] la capacité à apprécier, respecter et dialoguer avec chaque homme en tant qu'homme, permettant de “se mettre à sa place” par un effort de la raison aidée de l'imagination »<sup>124</sup>. Nulle proposition de devenir « deux-en-un » ici.

En ce sens, Arendt soutient que la solidarité ne renvoie pas à un mouvement de mêmeté, disposée contre un « Grand Autre ». Il est vrai que dans son journal de pensée, Arendt écrit que « tous les concepts de solidarité portent encore clairement [...] contre la nature »<sup>125</sup>. Ainsi la solidarité qui lie les hommes face à la nature est de l'ordre d'un Même opposé à un Autre; mais en réalité une « telle solidarité de l'un contre tout ce qui

---

<sup>120</sup> *ibid.*, p. 79.

<sup>121</sup> Arendt, Hannah, *Journal de pensée volume 1 : juin 1950-février 1954*, Éditions du Seuil, Paris, p. 19

<sup>122</sup> *ibid.*

<sup>123</sup> Truc, Gerome, *Assumer l'humanité, Hannah Arendt: la responsabilité face à la pluralité*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008, p. 133.

<sup>124</sup> *ibid.*

<sup>125</sup> Arendt, Hannah, *Journal de pensée volume 1 : juin 1950-février 1954*, *op. cit.*, p. 147.

est autre n'est jamais autorisé parmi les hommes. Il n'y a pas de solidarité absolue. L'expression " Nous sommes tous embarqués dans le même bateau " est un exemple de la fausse solidarité, de la solidarité poussée jusqu'à l'absolu »<sup>126</sup>. Ce qui est désigné comme solidarité par Arendt suppose plutôt la réflexion, de sorte qu'elle ne peut cimenter un groupe de manière absolue; la solidarité ne peut être dissociée de l'écart et de la pluralité –donc de la vie politique.

Si la solidarité peut être initiée par une prise de conscience de la souffrance des parias et des exclus, elle n'est pas guidée par cette dernière. Elle est orientée vers un idéal, un ailleurs : « compared with the sentiment of pity, it may appear cold and abstract, for it remains committed to " ideas "— to greatness, or honour, or dignity— rather than to any " love " of men »<sup>127</sup>. La médiation d'une idéalité génère une communauté d'intérêt qui peut s'arrimer à l'édification d'un monde; « solidarity is worldbuilding » comme l'écrit Ken Reshaur<sup>128</sup>.

Se montrer solidaire à l'égard des parias et de ceux qui sont exclus du monde commun ne revient donc pas nécessairement à la compassion ou à la pitié et à un impossible effort pour rendre heureux les malheureux.

---

<sup>126</sup> *ibid.*

<sup>127</sup> Arendt, Hannah, *On Revolution, op. cit.*, p. 79.

<sup>128</sup> Ken Reshaur distingue quatre concepts de solidarité chez Arendt. D'abord, il y a la solidarité naturelle, par exemple entre les membres d'une même famille. Il y a aussi une solidarité exclusive, par exemple celle qui lie parias, personnes exclues ou persécutées; la solidarité exclusive ressemble beaucoup à la fraternité. On peut aussi parler d'une solidarité inclusive, qui se rapproche de la compassion. Finalement, on peut aussi parler de la solidarité universelle des êtres humains existant dans la pluralité. C'est de cette dernière forme de solidarité dont nous parlons ici (Reshaur, Ken, « Concepts of Solidarity in the Political theory of Hannah Arendt », dans *Revue canadienne de science politique*, Vol. 25, No. 4, décembre 1992, pp. 723-736).

## 2.4.2 L'Amor Mundi arendtien

L'Amor Mundi est un concept fondamental chez Arendt, même si on doit admettre qu'il ne semble pas défini avec beaucoup de précision. D'une part, tout indique l'importance cruciale de ce concept : selon Elisabeth Young-Bruehl, Arendt n'a cessé de se « batt[re] pour le maintien d'une attitude qu'elle appelait *Amor Mundi*, l'amour du monde »<sup>129</sup>. Young-Bruehl poursuit : « L'histoire de cet *Amor Mundi* exige une “ biographie philosophique ” »<sup>130</sup>. Cela dit, Arendt ne prend jamais le temps de définir cette notion de manière formelle. C'est précisément notre intention, dans cette section, d'examiner la possibilité de conceptualiser l'amour du monde à partir des passages pertinents de l'œuvre d'Arendt.

La notion d'amour du monde émerge d'un questionnement sur l'amour chez Augustin, manifeste dans la thèse de 1929. Nous commencerons en examinant celle-ci.

### 2.4.2.1 L'amour chez Saint-Augustin en trois temps

L'importance d'Augustin pour Arendt ne fait pas consensus. Peter Baehr, par exemple, explique qu'il a décidé de ne pas inclure d'extraits de la thèse d'Arendt<sup>131</sup> dans *The Portable Hannah Arendt* parce qu'il estime qu'on exagère le lien entre les écrits de

---

<sup>129</sup> Young-Bruehl, Elisabeth, *op. cit.*, p. XXXV.

<sup>130</sup> *ibid.*

<sup>131</sup> La traduction française de la thèse d'Arendt par Anne-Sophie Astrup (Arendt, Hannah, *Le concept d'amour chez Saint-Augustin*, Rivages poche, Paris, 1999, 183 p.) est une traduction du texte publié en 1929 dans la collection *Philosophische Forschungen* dirigée par Karl Jaspers. Nous avons utilisé la traduction anglaise (Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, 233 p.). Cette traduction prend en compte les modifications apportées par Arendt et ses notes de 1962, alors qu'Arendt a envisagé une réécriture de sa thèse pour en faire un ouvrage sur la morale politique. Ce projet a cependant été abandonné.

jeunesse d'Arendt et sa pensée politique de la maturité<sup>132</sup>. Dans *Thinking in Dark Times*<sup>133</sup>, un recueil publié à l'occasion du centième anniversaire de naissance d'Arendt, sa thèse est passée sous silence. Plus souvent qu'autrement, la thèse d'Arendt est considérée comme une œuvre de jeunesse, séparée de son œuvre dite de maturité. Pourtant, si on fait remonter les œuvres de la maturité à *The Origins of Totalitarianism*, peut-on ignorer le fait que cet ouvrage se termine par une citation d'Augustin?

Même si la traduction française évoque *un* concept d'amour chez Augustin, il serait plus juste de dire qu'il est question, dans la dissertation d'Arendt, *des* concepts d'amour chez le Père de l'Église. La thèse d'Arendt compte trois parties et chacune examine un concept de l'amour chez Augustin : l'amour comme désir (*appetitus*); l'amour comme relation entre les hommes et Dieu, entre les créatures et le créateur (*creatura-creator*); et l'amour du prochain, qui est intimement lié à la vie en société (*vita socialis*). D'emblée, Arendt indique que c'est à partir d'une compréhension de l'idée de l'amour du prochain que le tout prend son sens.

Augustin, selon Arendt, pense d'abord l'amour comme appétit (*appetitus*). C'est ainsi parce que nous sommes des êtres marqués par le manque : nous désirons ce que nous n'avons pas et quand nous l'avons, nous avons peur de le perdre. Nous sommes des êtres vivants : le bien qui est l'objet du désir, c'est la vie, et le mal que nous fuyons, c'est la mort.

---

<sup>132</sup> Baehr Peter, « Introduction » dans Arendt, Hannah, *The Portable Hannah Arendt*, New York, Penguin Books, New York, 2000, p. xlvii, note 8.

<sup>133</sup> Berkowitz, Roger (dir.), Katz, Jeffrey (dir.) et Keenan, Thomas (dir.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York, 2010, 300 p.

De là surgit un problème : quel est l'objet de l'appétit? L'amour compris comme désir renvoie à deux catégories distinctes : *cupiditas* et *caritas*.

The world is constituted as an earthly world not just by the works of God but by « lovers of the world, » that is, by men, and by what they love. It is the love of the world that turns heaven and earth into the world as a changeable thing. In its flight from death, the craving for permanence clings to the very things sure to be lost in death. This love has the wrong object, one that continually disappoints in craving. The right love consists in the right object. Mortal man, who has been placed into the world (here understood as heaven and earth) and must leave it, instead clings to it and in the process turns the world itself into a vanishing one, that is, one due to vanish with his death. The specific identification of earthly and mortal is possible only if the world is seen from the view of mortal man. Augustine's term for this wrong, mundane love that clings to, and thus at the same time constitutes, the world is *cupiditas*. In contrast, the right love seeks eternity and the absolute future. Augustine calls this right love *caritas*: the “ root of all evil is *cupiditas*, the root of all goods is *caritas*. ” However, both right and wrong love (*caritas* and *cupiditas*) have this in common- craving desire, that is *appetitus*. Hence, Augustine warns, “ Love, but be careful what you love ”<sup>134</sup>.

Le désir est inscrit dans le temps : nous avons l'espoir d'obtenir ce qui est désiré. Nous nous projetons dans l'avenir; et nous craignons de perdre ce qui peut disparaître. D'où une nouvelle difficulté : le commandement « aime ton prochain comme toi-même » récuse l'inscription dans le temps. Aussi, Arendt affirme-t-elle que ce commandement ne prend tout son sens que si se trouvent liés le créateur (*creator*) et la créature (*creatura*).

L'homme est une créature, il a une origine. La mémoire de cette origine, de cette source, fait de l'homme un être doté de conscience. Celle-ci indique ce qui est un objet désirable ou non :

Since the “ return to oneself “ is an act of recollection, it is identical to a return to the Creator. Man loves himself by relating to God as his Maker. Just as desire, striving for the “ happy life ”, derives its meaning from a memory that recalls it, however vaguely, from a transcendent region, so the creature in its createdness derives its sense of meaningfulness from a source that precedes its creation, that is, from the Maker who made it. The source as Creator antedates the created object

---

<sup>134</sup> Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, op. cit., p. 17.

and has always existed. Since the creature would be nothing without this source, its relation to its origin is the very first factor establishing it as conscious entity. The very fact that man has not made himself but was created implies that the meaningfulness of human existence both lies outside itself and antedates it<sup>135</sup>.

Selon Elizabeth Young-Bruehl, dans les années précédant la rédaction de sa thèse, Arendt est fortement influencée par la pensée de Heidegger<sup>136</sup>; mais il y a ici nettement rupture avec celui-ci : l'homme s'institue non pas comme être-pour-la-mort, mais plutôt comme être logé entre la natalité et la mortalité.

[T]he decisive fact determining man as a conscious, remembering being is birth or 'natality', that is, the fact that we have entered the world through birth. The decisive fact determining man as a desiring being was death or mortality, the fact that we shall leave the world in death. Fear in death and inadequacy of life are the springs of desire. In contrast, gratitude of life having been given at all is the spring of remembrance, for a life is cherished even in misery: "Now you are miserable and still you do not want to die for no other reason that you want to be." What ultimately stills the fear of death is not hope or desire, but remembrance and gratitude<sup>137</sup>.

L'amour du prochain, dès lors, ne peut être pensé comme appétit : il doit plutôt être appréhendé par la médiation d'un souvenir commun à tous. L'amour du prochain est lié à la gratitude d'être en vie plutôt qu'à l'appétit. Cette gratitude est intimement liée à la capacité de se remémorer la Création.

Cette remémoration de la Création prend à revers le motif de la mort comprise comme catégorie positive qui postule la finitude du monde et des êtres. Le monde précède la créature et lui survivra. Mais cela ne signifie pas que le monde est éternel; au contraire, il est fragile. Et l'homme a le choix d'aimer ce monde fragile ou de s'en retirer.

---

<sup>135</sup> *ibid.*, p. 50.

<sup>136</sup> Young-Bruehl, Elisabeth, *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>137</sup> Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, *op. cit.*, p. 51-52.

L'idée du choix d'aimer émerge dès lors des réflexions d'Arendt. L'homme ne prend pleinement conscience de lui-même que lorsqu'il fait le choix conscient d'aimer le Créateur. Le Créateur ne rend pas l'homme dépendant de ce choix, cependant; doté de libre arbitre, l'homme a le choix d'aimer ou pas le Créateur. Ce qui découle de l'amour du Créateur est le fait que « man comprehends himself as belonging not to the world but to God through this choice »<sup>138</sup>.

Mais comment se manifeste exactement l'amour du Créateur? Augustin répond, selon Arendt : par la *caritas*, qui est la négation de soi, donc sacrifice. Ce faisant, le sujet n'est plus sur le terrain de la Loi, mais sur celui de la Grâce.

This self-denial can only be achieved in *caritas*, because nothing else provides a reason for the sacrifice. Only through love can man renounce his own will, and this renunciation born of love is the prerequisite for choosing grace. This is why, compared to “ the will which nature has implanted in us ”, love is “ the stronger will ”. In self-denial, man acts “ as God ” toward himself. He loves himself as God loves him, hating everything he has made in himself, and loving himself only insofar as he is God's creation. What he loves in himself is exclusively God's goodness, the Creator<sup>139</sup>.

La persistance du sacrifice exige le troisième et dernier moment de l'amour selon Augustin, soit la volonté.

La signification proprement politique de l'analyse arendtienne de l'amour chez Saint-Augustin paraît problématique par certains de ses aspects. L'amour du prochain n'est possible que par l'amour de la source : on aime son prochain parce qu'il est une créature. Chaque être et chaque chose que nous pouvons aimer constituent des occasions de manifester notre amour de Dieu; chaque chose, chaque être, le monde tout entier, apparaissent ainsi comme des médiations conduisant vers Dieu.

---

<sup>138</sup> *ibid.*, p. 78.

<sup>139</sup> *ibid.*, p. 91.

The Christian can thus love all people because each one is only an occasion, and that occasion can be everyone. Love proves its strength precisely in considering even the enemy and even the sinner as mere occasion for love. It is not really the neighbor who is loved in this love of neighbor— it is love itself. Thus the neighbor's relevancy as a neighbour (which was previously described as a discrepancy) is overcome and the individual is left in isolation<sup>140</sup>.

Arendt en arrive ainsi à un constat qui, manifestement, la trouble. En aimant l'amour pour lui-même, en prenant tout objet et tout être comme une occasion d'aimer Dieu, c'est la possibilité conceptuelle de faire des distinctions entre les choses et les êtres qui semble s'effacer.

Comment alors penser l'existence d'une communauté si on ne peut pas faire des distinctions? Si l'autre, celui que l'on doit aimer, est réduit au statut de médiation vers l'amour du Créateur, et si le soi, par là même, s'isole, comment est-il possible de penser le commun? La réponse augustinienne, selon Arendt, réside en la notion de la foi. Il y a deux dimensions de la foi : « First, faith is the individual's approach to the question of his own being. And second, faith is tied to the factuality of history and to the past as such »<sup>141</sup>.

La trame narrative chrétienne fait d'Adam et Ève les ancêtres de toute l'humanité. La Chute conduit à leur expulsion du Jardin d'Éden. Le Christ seul permet la rédemption de tous les descendants d'Adam. C'est pourquoi la foi dans le Christ sauveur, même si elle « isole l'individu » (première dimension de la foi), peut être mise en partage et par là peut permettre l'entrée « into a given world and thus into a given community »<sup>142</sup> (deuxième dimension de la foi).

---

<sup>140</sup> *ibid.*, p. 97..

<sup>141</sup> *ibid.*, p. 99.

<sup>142</sup> *ibid.*

Chacun partage ainsi, avec le prochain, une origine en provenance à la fois du Créateur et en provenance d'une histoire, marquée par la Chute et le parcours vers la rédemption. L'amour du prochain n'est dès lors plus seulement une médiation vers l'amour de Dieu mais fait également signe vers une expérience vécue en commun, avec des égaux :

In raising the question about the neighbor's relevance, we find that the question about humanity's origin is doubly posed and doubly answered by Augustine. First, Augustine inquires about the being of man as an individual. In this inquiry the question about being is identical with the question of whence this being comes—what is its source. The answer is that God is the source of each and every individual. It is at this point that the individual is discovered. [...] Second, when Augustine asks about the origin of the human race, the answer, as distinct from the self-sameness of God, is that the origin lies in the common ancestor of us all. Analogous to this, man is seen in the first sense as isolated and coming by contingency into the world viewed as a desert. In this second sense, man is seen as belonging to mankind and to this world by generation<sup>143</sup>.

L'amour augustinien, en ce sens, pointe à la fois en direction d'un être qui se retire du monde et qui s'institue dans un dialogue avec son Créateur et en direction d'un individu lié à autrui dans un même monde. Se pose ainsi la question : l'amour est-il une force politique ou antipolitique?

Les trois moments de l'amour –le désir; le choix, d'aimer ou non; la volonté, ou non, de persister—sont repris et intimement liés dans l'*Amor Mundi*.

#### **2.4.2.2 L'*Amor Mundi* devant le temps et l'espace**

La notion d'*Amor Mundi* apparaît vingt-six années après la publication de la thèse d'Arendt dans son journal de pensée, dans une entrée de février 1955, sous la forme d'une question directe : « *Amor Mundi* — pourquoi est-il si difficile d'aimer le

---

<sup>143</sup> *ibid.*, p. 111-112.

monde »<sup>144</sup>? Question éminemment politique –du moins, c’est ce que laisse entendre une lettre à Karl Jaspers : « Oui, j’aimerais vous apporter cette fois le vaste monde. J’ai commencé si tard à aimer vraiment ce monde, à vrai dire ces dernières années seulement, et je devrais être capable de le faire maintenant. Par reconnaissance, j’intitulerais mon livre sur les théories politiques *Amor Mundi* »<sup>145</sup>.

Le monde qu’Hannah Arendt réussit malgré tout à aimer, c’est un monde encore blessé par l’émergence du phénomène totalitaire. On peut comprendre, dès lors, que l’amour du monde n’aïlle pas de soi; il requiert un effort. Pour reprendre les termes de la thèse d’Arendt : on doit choisir d’aimer le monde et on doit maintenir par la force de la volonté cet amour.

Dans une note d’avril 1955, Arendt établit un lien entre l’amour du monde et la pluralité :

Amour du monde.

Introduction : le fil rompu de la tradition en guise de justification de toute l’entreprise.

Puis toute une série de traités abordant une seule question : qu’est-ce qui, dans la condition humaine, rend la politique possible et nécessaire? Ou : pourquoi y a-t-il quelqu’un plutôt que personne? (La double menace du néant et du personne.) Ou : pourquoi existons-nous au pluriel et pas au singulier?<sup>146</sup>

En juillet 1955, toujours dans son journal de pensée, Arendt précise ce qu’elle entend par *Amor Mundi* :

*Amor Mundi* : traite du monde qui se forme comme espace-temps dès lors que les hommes sont au pluriel — non pas avec les autres, non pas les uns-près-des-autres, la pluralité pure suffit! (le pur entre-deux) — [du monde] dans lequel nous érigeons ensuite nos édifices et où nous nous installons, dans lequel nous voulons laisser

---

<sup>144</sup> Arendt, Hannah, *Journal de pensée volume 2 : mars 1954-1973, op. cit.*, p. 714.

<sup>145</sup> Arendt, Hannah et Jaspers, Karl, *Correspondance Hannah Arendt-Karl Jaspers*, Payot, Paris, p. 370.

<sup>146</sup> Arendt, Hannah, *Journal de pensée volume 2 : mars 1954-1973, op. cit.*, p. 716.

quelque chose de permanent, dont nous faisons partie, dans la mesure où nous sommes au pluriel, mais auquel nous restons éternellement étrangers dans la mesure où nous sommes également au singulier, notre singularité ne pouvant somme toute être définie qu'à partir de cette pluralité. Voir et être vu, entendre et être entendu dans l'entre-deux. Nous ne dépendons pas de la vie qui s'épuise d'elle-même, nous dépendons du monde pour lequel nous étions prêts depuis toujours à donner notre vie. L'angoisse de la mort est angoisse face à la douleur, laquelle nous prive, de notre vivant, du monde. ' Ô vie, ô vie : être dehors '<sup>147</sup>.

Le monde, expose Arendt, est un espace, il est cet entre-deux qui permet la liaison entre des êtres singuliers, qui leur permet d'apparaître et de prendre la parole, d'être vus et entendus. L'évocation d'un tel espace de séparation fait contraste avec le totalitarisme, qui s'édifie sur la société de masse, compacte, au sein de laquelle personne n'a d'espace pour bouger.

Le monde n'est pas donné une fois pour toutes, puisque nous « érigeons nos édifices » et nous voulons « y laisser quelque chose de permanent »; le monde est un espace qui est sans cesse édifié ou institué, en fonction des relations des êtres entre eux. En somme, le monde a aussi à voir avec le temps. L'existence éphémère des hommes, qui se terminera inévitablement par la mort de chacun d'eux, nourrit le désir de durer, le « désir que notre nom survive », ce qui « correspond au désir de rester au monde, tout à fait indépendamment de la vie »<sup>148</sup>. Ce désir ne va pas de soi; il prend sa source dans l'angoisse de disparaître éventuellement. Ce qui n'empêche pas qu'afin de s'inscrire dans la durée voire d'atteindre une gloire immortelle, on puisse être paradoxalement amené à faire le sacrifice de sa vie :

[W]hoever consciously aims at being “ essential ”, at leaving behind a story and an identity which will win “ immortal fame “, must not only risk his life but expressly choose, as Achilles did, a short life and premature death. [...] What

---

<sup>147</sup> *ibid.*, p. 732-734.

<sup>148</sup> *ibid.*, p. 734.

gives the story of Achilles its paradigmatic significance is that it shows that *eudaimonia* can be bought only at the price of life and that one can make sure of it only by foregoing the continuity of living in which we disclose ourselves piecemeal, by summing up all of one's life in a single deed, so that the story of the act comes to its end together with life itself <sup>149</sup>.

L'*Amor Mundi*, en somme, est une posture qui suppose à la fois un rapport à l'espace, qui assure la distance nécessaire entre les êtres singuliers, et un rapport au temps qui transcende le temps de la vie mortelle.

### 2.4.2.3 Le paradoxe apparent de l'*Amor Mundi*

Il y a un paradoxe apparent de l'*Amor Mundi* : car si l'amour du monde commun est une condition de la vie politique, l'amour, selon Arendt, on l'a vu, est antipolitique.

Ce paradoxe peut être résolu si on tient compte du fait que l'amour tel que le conçoit Arendt ne peut pas se passer du monde commun –lequel est indissociable de la pluralité.

Le concept d'amour chez Arendt, on l'a vu, puise dans l'œuvre d'Augustin. Dans *Life of the Mind*, Arendt revient longuement au philosophe chrétien :

At the end of the *Confessions* [Augustine] returns once more to the problem [of love] and relying on certain very different considerations that are explicitly argued in the treatise *On the Trinity* (which he was to spend fifteen years writing, from 400 to 416), he diagnoses the ultimate unifying will that eventually decides a man's conduct as Love.

Love is the “ weight of the soul ”, its law of gravitation, that which brings the soul's movement to its rest. Somewhat influenced by Aristotelian physics, he holds that the end of all movement is rest, and now, he understands the emotions— the motions of the soul— in analogy to the movements of the physical world. For “ nothing else do bodies desire by their weight than what souls desire by their love. ” Hence, in *Confessions* : “ My weight is my love: by it I am borne whithersoever I

---

<sup>149</sup> Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 193-194.

am borne. “ The soul’s gravity, the essence of who somebody is, and which is inscrutable to human eyes, becomes manifest in this love<sup>150</sup>.

Tout en se fondant toujours sur l’argumentaire augustinien, Arendt fait voir une autre facette de l’amour ici. Sans faire référence aux trois moments qu’elle a présenté dans sa thèse, Arendt expose que l’amour est ce qui rend possible à chacun de se donner et de se présenter comme un être singulier. Or cette singularité, nous l’avons vu, est à la source même de la pluralité, celle-ci étant la condition même du monde commun.

En décembre 1950 déjà, Arendt écrivait dans son journal de pensée que l’« amour est un événement à partir duquel une histoire ou un destin peut advenir »<sup>151</sup>. Selon elle, c’est l’institution du mariage qui a effacé le rapport entre amour et événementialité :

Le mariage en tant qu’institution de la société broie cet événement, comme toutes les institutions consomment les événements sur lesquels elles ont été fondées. Les institutions qui sont fondées sur des événements ne durent qu’aussi longtemps que les événements ne sont pas complètement épuisés. Seules les institutions fondées sur les lois sont garanties contre un tel dépérissement. Aussi longtemps que le mariage, toujours ambigu sur ce point de vue, passait pour indissoluble, il avait pour fondement essentiel la loi et non pas l’événement de l’amour, et il était de ce fait une véritable institution. [...] Le mariage, en tant que pure institution garantie par la loi, peut endurer sans effort le fait d’être ensemble, non seulement pour l’amour des enfants, mais parce que le fait de supporter cet état ou de l’endurer ne constitue pas un problème. Il garantit toujours la distance absolue du partenaire qui, dans l’amour, prend la poudre d’escampette, et que l’amitié, elle, surmonte de façon durable<sup>152</sup>.

Si le mariage se présente comme une institution associée à la loi, il reste qu’originellement il se fonde sur l’événement de l’amour, dont des êtres singuliers font l’expérience. En ce sens, la fidélité au mariage consiste « uniquement à ne pas oublier ce

---

<sup>150</sup> Arendt, Hannah, “Willing” dans Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Harcourt, New York, 1981, p. 95.

<sup>151</sup> Arendt, Hannah, *Journal de pensée volume 1 : juin 1950-février 1954, op. cit.*, p. 63.

<sup>152</sup> *ibid.*, p. 63-65.

qui est arrivé et ce qui a été un destin »<sup>153</sup>. La fidélité au mariage, autrement dit, consiste à tenter d'inscrire dans la durée un événement fondateur exceptionnel.

Si le mariage et l'amitié s'inscrivent dans le temps long de la fidélité —« il n'existe pas d'amitié vieille de deux semaines »<sup>154</sup>— l'amour, quant à lui, relève de l'événement et de la liberté vécue, il « est toujours un coup de foudre »<sup>155</sup>. Cela dit, Arendt ajoute que l'amour ne prend pas sa source dans le cœur<sup>156</sup> et qu'il ne faut surtout pas le réduire à un sentiment<sup>157</sup>. Pour Arendt, le fait de réduire l'amour à un sentiment est symptomatique d'un sujet qui a peur de perdre sa souveraineté :

Amour : la transformation de l'amour en sentiment afin d'échapper au pouvoir de l'amour : au cours de cette transformation, l'amour, conformément à son essence perd son “ objet ”. En d'autres termes, on s'efforce d'étendre un pouvoir dans l'intentionnalité du sujet, sur le lit de Procuste de la conscience sentimentale, et on obtient ainsi un “ sentiment ” qui surmonte immédiatement l'“ objet ”. Voici ce dont il s'agit en vérité : “ Car toujours notre cœur nous dépasse nous-mêmes comme il les surpassait, le leur... ” Dès lors, seuls ceux qui sont délaissés peuvent en fait “ aimer ”. On engendre ainsi un sentiment hybride, pour lequel, pour ainsi dire, aucun “ objet ” n'est assez bon, et qui détruit dans l'œuf l'émotion de l'amour qu'on éprouve l'un pour l'autre. On le déplace ensuite en le transcendant; en vérité, on ne veut pas renoncer à sa solitude (souveraineté)<sup>158</sup>.

Ce passage implique que l'amour est une puissance, une force qui s'éprend des êtres humains. L'amour est une « puissance et non pas un sentiment. Il s'empare du cœur, mais il ne prend pas naissance dans le cœur. L'amour est une puissance de l'univers, dans la mesure où l'univers est vivant. Il est la puissance de la vie dont il assure le cours contre la mort. C'est pourquoi l'amour “ triomphe ” de la mort. Dès que la puissance s'est

---

<sup>153</sup> *ibid.*, p. 65.

<sup>154</sup> *ibid.*, p. 66.

<sup>155</sup> *ibid.*

<sup>156</sup> *ibid.*, p. 64.

<sup>157</sup> *ibid.*

<sup>158</sup> *ibid.*, p. 101.

emparée d'un cœur, elle se mue en force et même en vigueur »<sup>159</sup>. L'amour est donc une puissance plus forte que la mort et qui est en mesure de transformer le cœur humain. L'amour est « la puissance de la vie; nous appartenons aux vivants du fait que nous sommes sous les ordres de cette puissance. Celui qui n'a jamais subi cette puissance ne vit pas, il ne fait pas partie des vivants »<sup>160</sup>.

Ces propos laissent perplexe à prime abord. D'une part, l'amour est présenté comme ce qu'il y a de plus humain, il fait émerger ce qu'il y a de « véritablement humain dans toute sa pureté »<sup>161</sup>; de l'autre, il paraît une puissance étrangère au monde, Arendt allant jusqu'à écrire : « L'amour est vie sans monde »<sup>162</sup>. Cela dit, il nous semble qu'il faille nuancer cette dimension d'étrangeté au monde. En 1952, quand elle esquisse dans son journal la distinction entre les différentes sphères d'activités humaines (*labor, work* et *action*), Arendt fait une place importante à l'amour :

Dans le travail, soumis au *ἀναγκαια*, l'homme est toujours isolé et pressé par le souci et l'angoisse.

Dans la fabrication, dans la liberté de la spontanéité qui consiste à « commencer une série à partir de soi-même », l'homme est seul et son œuvre, en tant qu'elle est création, lui donne des ailes.

Dans l'action, soumis à l'exigence de la justice, et constamment tenté par la possibilité de se libérer par la violence des *ἀναγκαια*, l'homme est en compagnie des autres du côté de la responsabilité politique.

C'est dans l'amour, et dans l'amour seul, qu'existe une réelle réciprocité, laquelle est fondée sur le besoin de l'autre. Être un homme, c'est avoir en même temps besoin d'un (autre) homme<sup>163</sup>.

Plus loin, Arendt ajoute : c'est « en « tant qu'ils aiment, en tant que l'Un a besoin du Deux, afin que la nature puisse leur faire la grâce du Trois, voire plus, c'est-à-dire en

---

<sup>159</sup> *ibid.*, p. 404.

<sup>160</sup> *ibid.*, p. 405-406.

<sup>161</sup> *ibid.*, p. 406.

<sup>162</sup> *ibid.*, p. 405.

<sup>163</sup> *ibid.*, p. 226.

tant qu'ils doivent passer de l'unicité à la pluralité, du singulier au pluriel, [que les hommes sont], que chaque homme est — d'une manière qui n'a rien d'ironique — également l'homme »<sup>164</sup>.

L'amour n'est donc pas fermé sur lui-même, il est plutôt lié ici à la pluralité, donc au monde. C'est le fondement de ce qui est énoncé dans *The Human Condition* : l'amour est une « faculté créatrice du monde » (« world creating faculty »<sup>165</sup>).

En somme, s'il peut avoir des effets potentiellement antipolitiques, s'il peut être étranger au monde, l'amour n'en est pas coupé pour autant : il a besoin du monde pour se déployer et, en retour, le monde est dépendant de l'amour pour pouvoir s'inscrire dans la durée. Le paradoxe de l'*Amor Mundi* pourrait bien n'être qu'apparent, il semble qu'il s'agisse plutôt d'un concept indissociable d'une tension constituante.

### **2.4.3 L'amour et la pluralité**

L'amour du monde exige du sujet qu'il fasse le choix d'aimer le monde et de continuer à l'aimer par sa volonté; c'est aussi une posture qui demande, par définition, une reconnaissance de la pluralité : « je t'aime — je veux que tu sois ce que tu es ». En ce sens, l'amour du monde est à la fois pensée et action.

#### **2.4.3.1 L'amour et la pensée**

On connaît la fameuse thèse d'Arendt : Adolf Eichmann ne se livrait pas à l'exercice de la pensée. Les commandements propres aux régimes totalitaires – « tu

---

<sup>164</sup> *ibid.*, p. 226.

<sup>165</sup> Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 242.

porteras un faux témoignage », « tu tueras » —gènèrent les horreurs que l'on sait, ce qui n'empêche pas de les associer à la « banalité du mal ». Alors que *The Human Condition* se voulait le revers positif de *The Origins of Totalitarianism*, on peut tenir *The Life of the Mind* pour le revers positif de *Eichmann in Jerusalem* : il s'agit de penser la vie de l'esprit, en trois moments : le penser, le vouloir et le juger —Arendt n'ayant pu compléter, rappelons-le, que les deux premières parties.

Que signifie penser selon Arendt? Elle reprend la conception de Socrate, selon laquelle la pensée se comprend comme « deux-en-un ». Le penser apparaît ainsi comme un dialogue entre le je et le moi; penser est un « soundless dialogue between me and myself »<sup>166</sup>. Le dialogue suppose, évidemment, un écart entre le je et le moi : « It is this duality of myself with myself that makes thinking a true activity, in which I am both the one who asks and the one who answers. Thinking can become dialectical and critical because it goes through this questioning and answering process »<sup>167</sup>. Un écart, cependant, qui doit se résoudre dans une relation « harmonieuse »<sup>168</sup>; comme si « l'autre moi-même » était « en quelque sorte un ami »<sup>169</sup>. En ce sens, on peut dire que l'activité de penser repose sur une pluralité intérieure. C'est ce qu'Arendt exprime dans l'un de ses poèmes :

*Les pensées viennent à moi,  
Je ne leur suis plus étrangère.  
Je m'ajoute à elles, en demeure,  
Comme un champ labouré*<sup>170</sup>

---

<sup>166</sup> Arendt, Hannah, "Thinking" dans Arendt, Hannah, *The life of the Mind*, Harcourt, New York, 1981, p. 185.

<sup>167</sup> *ibid.*

<sup>168</sup> Moreault, Francis, *Hannah Arendt, l'Amour de la liberté. Essai de pensée politique*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2002, p. 4.

<sup>169</sup> *ibid.*, p. 5.

<sup>170</sup> Arendt, Hannah, *Heureux celui qui n'a pas de patrie : poèmes de pensées*, Payot, Paris, 2015, p. 137.

Penser ne renvoie pas chez Arendt à la possibilité de définir des choses; le fait de penser n'est pas arrimé primordialement à la connaissance. Penser a plutôt à voir avec le sens. C'est pourquoi, insiste Arendt, « there are no dangerous thoughts; thinking itself is dangerous »<sup>171</sup>. Puisqu'elle ne conduit pas à un lieu où l'on pourrait s'installer une fois pour toutes, l'acte de penser, comme l'action, est toujours à reprendre. En ce sens, penser est une activité qui suppose l'amour du questionnement; c'est ce que recouvre l'*Érôs* socratique.

L'*Érôs* est au cœur du *Banquet* de Platon. Dans ce dialogue, Socrate et ses interlocuteurs font tour à tour l'éloge de l'amour autour d'un repas. Pour Socrate, l'amour se définit avant tout par une absence : l'amour est « amour de quelque chose »<sup>172</sup>, amour de « ce dont, présentement », l'être humain « est dépourvu »<sup>173</sup>. Pour Socrate, l'amour est donc aux antipodes de l'unité; aussi expose-t-il que l'abolition de l'écart entre qui aime et l'objet de son amour met un terme à la relation amoureuse. L'écart est la condition de possibilité de l'*Érôs*, il le nourrit inlassablement. C'est dans ces termes qu'il faut appréhender la question du sens selon Arendt : « What I called the 'quest' for meaning appears in Socrates' language as love, that is, love in its Greek significance as *Érôs*, not the Christian *Agapé*. Love as *Érôs* is primarily a need: it desires what it has not »<sup>174</sup>.

Pour Arendt, tout être humain a la capacité de penser –mais aussi de refuser de le faire, de ne pas penser. D'où le fait, selon Arendt, que « we are left with the conclusion

---

<sup>171</sup> Arendt, Hannah, "Thinking", *op. cit.*, p. 176.

<sup>172</sup> Platon, *Le banquet*, Gallimard, Paris, 1973, p. 100.

<sup>173</sup> *ibid.*, p. 103.

<sup>174</sup> Arendt, Hannah, "Thinking", *op. cit.*, p. 178.

that only people inspired by the Socratic *Érôs*, the love of wisdom, beauty and justice, are capable of thought and can be trusted »<sup>175</sup>.

Tout comme penser, l'action est toujours à recommencer; et tout comme le penser également, l'action ne peut être dissociée d'une forme d'amour.

#### **2.4.3.2 L'amitié et l'*Amor Mundi***

Le thème de l'amitié est discutée de telle façon par Arendt qu'elle se trouve associée à l'*Amor Mundi* comme manière d'habiter le monde : en bref, l'amitié est la preuve que l'être humain est capable d'aimer le monde.

Pour Arendt, l'amitié dans sa forme politique, qui est le respect, est un mode d'être et une attitude envers l'autre qui est nécessaire dans le domaine des affaires des êtres humains.

Respect, not unlike Aristotelian *philia politikè*, is a kind of “friendship” without intimacy and without closeness; it is a regard for the person from the distance which the space of the world puts between us, and this regard is independent of qualities which we may admire or of achievements which we may highly esteem<sup>176</sup>.

Le respect permet une distance et un lien entre deux personnes qui n'est pas conditionnel à une quelconque qualité ou action, ce qui implique qu'il est inconditionnel.

C'est par le respect que le pardon, qui est une condition de l'action et du politique selon Arendt, est possible<sup>177</sup> :

---

<sup>175</sup> *ibid.*, p. 179-180.

<sup>176</sup> Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 243.

<sup>177</sup> Puisque l'action est par définition irréversible et que ses résultats sont imprévisibles, une épée de Damoclès est suspendue au-dessus de qui veut agir dans le monde avant même qu'il ne s'exécute. Si le pardon était impossible, rien de ce qui a été fait ne pourrait jamais être oublié et il serait impossible d'agir en commun à nouveau.

Respect, at any rate, because it concerns only the person, is quite sufficient to prompt forgiving of what a person did, for the sake of the person. But the fact that the same who, revealed in action and speech, remains also the subject of forgiving is the deepest reason why nobody can forgive himself; here, as in action and speech generally, we are dependent on others, to whom we appear in a distinctness which we ourselves are unable to perceive. Closed within ourselves, we would never be able to forgive ourselves any failing or transgression because we would lack the experience for the sake of whom one can forgive<sup>178</sup>.

L'amitié et le respect, en ce sens, sont des expressions concrètes de l'*Amor Mundi* dans la mesure où ils permettent de penser une distance entre le sujet et autrui qui permet l'expression de l'unicité de chaque être et la distance nécessaire pour le pardon. Le lien entre l'amitié, qui est en soi une forme d'amour, et le pardon est ainsi fondé sur l'inconditionnalité. L'amitié est inconditionnelle selon Arendt parce qu'elle fait abstraction de tout ce qu'une personne a pu faire à titre de transgression; on peut tout pardonner à un ami. Et le pardon permet à l'autre d'être et d'agir.

L'amitié est donc très précieuse en politique pour Arendt. Elle garantit « le principe politique où ce qui importe c'est la personne »<sup>179</sup>. L'amitié en politique assure une distance entre les êtres par le biais dans laquelle on assure « l'intégrité de la personne en tant que personne »<sup>180</sup>. Cette dernière notion est calquée sur le concept romain de l'*humanitas*<sup>181</sup>. L'amitié arendtienne est donc une vertu politique.

Or, les modernes ont beaucoup de difficulté à comprendre le sens politique de l'amitié : « Nous avons comme coutume aujourd'hui de ne voir dans l'amitié qu'un phénomène de l'intimité, où les amis s'ouvrent leur âme sans tenir compte du monde et de ses exigences. Rousseau, et non Lessing, est le meilleur représentant de cette conception conforme à l'aliénation de l'individu moderne qui ne peut se révéler vraiment

---

<sup>178</sup> *ibid.*, p. 243.

<sup>179</sup> Arendt, Hannah, *Journal de pensée 2*, *op. cit.*, p. 790.

<sup>180</sup> Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1989, p. 286.

<sup>181</sup> Le concept n'a pas un sens chrétien pour Arendt, comme c'est le cas pour Denis de Rougemont (voir section 3.4.1).

qu'à l'écart de toute vie publique, dans l'intimité et le face à face. Ainsi nous est-il difficile de comprendre l'importance politique de l'amitié »<sup>182</sup>. Arendt, pour sa part, se situe plutôt dans une tradition qui comprend Socrate, Aristote et Cicéron, tous des penseurs de l'amitié civique<sup>183</sup>.

Le dialogue, selon Arendt, est à la base de la conception que se font les Grecs de l'amitié; celle-ci est conçue comme relation entre des êtres uniques, qui se lient par le rapport établi à un tiers, qui est le monde commun :

Avec le dialogue se manifeste l'importance politique de l'amitié, et de son humanité propre. Le dialogue (à la différence des conversations intimes où les âmes individuelles parlent d'elles-mêmes), si imprégné qu'il puisse être du plaisir pris à la présence de l'ami, se soucie du monde commun, qui reste " inhumain " en un sens très littéral, tant que des hommes n'en débattent pas constamment. Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue<sup>184</sup>.

Arendt poursuit : lorsque « nous lisons chez Aristote que la *Philia*, l'amitié entre les citoyens est l'une des conditions fondamentales du bien-être commun, nous avons tendance à croire qu'il parle seulement de l'absence de factions et de guerre civile au sein de la cité. Mais pour les Grecs, l'essence de l'amitié consistait dans le discours. Ils soutenaient que seul un " parler-ensemble " constant unissait les citoyens en une *polis* »<sup>185</sup>. Mettant en scène des êtres dont chacun est unique, l'amitié civique apparaît ainsi indissociable de la pluralité; l'amitié n'est donc aucunement étrangère au monde.

---

<sup>182</sup> Arendt, Hannah, *Vies politiques*, op. cit., p.34.

<sup>183</sup> Chiba, Shin, « Hannah Arendt on Love and the Political : Love, Friendship and Citizenship » dans *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 3 ( Printemps, 1995), pp. 505-535

<sup>184</sup> Arendt, Hannah, *Vies politiques*, op. cit., p. 34

<sup>185</sup> *ibid.*, p. 34. Cela dit, l'amitié civique éloigne aussi de la guerre : « Civil war and factional strife, moreover, seemed to the ancients the greatest dangers to every body politic, and Aristotle's *φιλία*, that curious friendship demanded for the relationships between citizens, was conceived as the most reliable safeguard against them » (Arendt, Hannah, *On Revolution*, op. cit., p. 25).

Au contraire, elle atteste de la capacité de sujet d'aimer le monde et d'agir de manière politique tout en garantissant à l'Autre l'espace pour faire de même.

## **2.5 L'amour comme condition de la pluralité et du politique?**

Il a été question, dans ce chapitre, de la façon dont Hannah Arendt comprend la question de l'amour. Nous avons vu comment l'amour romantique et la bonté étaient des émotions antipolitiques parce qu'antimondaines. Ni l'amour romantique ni la bonté ne sont faits pour apparaître dans l'espace public selon Arendt; ils sont de l'ordre de l'intime et risquent de perdre leur sens autrement. Plus encore, Arendt met de l'avant la thèse que les émotions peuvent avoir des effets désastreux en politique. Des sentiments tels que la compassion et la pitié, qui aboutissent à fraternité, tendent à abolir la distance qui sépare les sujets, qui est une condition de la pluralité.

Mais nous avons aussi vu que les choses sont, au final, plus complexes. La solidarité permet d'inclure dans le monde commun qui en était jusque-là exclu. De même, l'amour du monde n'est pas antinomique, au contraire, à la pluralité –tout comme l'amitié. Nous avons aussi vu que l'amour de la pensée permet la pensée, le dialogue intérieur avec soi. Bref, il y a des formes de l'amour qui, chez Arendt, permettent le déploiement du monde, permettent au monde d'être commun, permettent au politique d'être.

Il y aurait lieu, selon nous, de distinguer selon Arendt des formes de l'amour *actives* et d'autres, *passives*. Les formes antinomiques au politique (amour romantique, bonté, fraternité, compassion, pitié) sont passives en ceci qu'elles s'emparent du sujet, qu'elles semblent une sorte de fatalité passionnelle, et lui dérobent ainsi (au moins en

partie) son autonomie. Au contraire, les formes de l'amour arrimées au politique peuvent être dites actives, au sens où elles appellent le sujet à s'inscrire dans la pluralité, l'incitant à la pensée et à l'action. L'amour sous ses formes actives peut dès lors être considéré comme une médiation qui lie les sujets sans les ramener les uns sur les autres, dans une masse compacte.

Cela dit quelles sont les conditions d'apparition d'un sujet qui puisse s'arrimer aux formes de l'amour entendues en ce dernier sens? Force est de constater qu'Arendt nous en dit peu sur la question. Selon nous, la pensée de Simone Weil, elle, indique des voies en ce sens.

## Chapitre 3 : L'amour chez Weil et l' « ailleurs instituant »

« Les mélodies entendues sont douces, mais  
celles qu'on n'entend pas sont plus douces  
encore. »

John Keats

*Ode sur une urne grecque*

### 3.1 Simone Weil et une modernité alternative

Suite à notre analyse de la place de l'amour dans l'œuvre d'Hannah Arendt, nous en sommes arrivé au constat que l'amour est la condition de possibilité de la pluralité chez elle. Par contre, il nous semble que la relation entre pluralité et monde commun (possible grâce à la médiation de l'amour) ne suffit pas pour saisir la portée de l'idéalité moderne. Celle-ci, de toute évidence, ne se limite pas à la pluralité et à l'action politique. L'amour au sens arendtien est une posture éthique qui permet de penser un refus catégorique du mal radical, qui suppose l'abolition de la pluralité ainsi que la superfluité de la vie humaine; il permet aussi de penser un refus de la banalité du mal, qui renvoie à l'absence de pensée. Mais, cela dit, l'amour au sens arendtien ne paraît pas un principe sur lequel on peut fonder un *ethos*. L'amour semble plutôt porteur d'une puissance de négation, susceptible d'empêcher le mal de se déployer –, ce qui est certes nécessaire, mais insuffisant pour notre propos. L'amour, tel que pensé par Arendt, circonscrit une éthique, une sensibilité, qui pose l'unicité de chaque chose, de chaque être dans le monde. Nous vivons cette éthique en pensant et en reconnaissant en l'autre quelqu'un d'unique et d'égal à nous, permettant l'agir en commun. La reconnaissance de l'autre selon ces termes permet un dialogue, dans le sens le plus grand et noble du terme. Mais il reste

qu'avec Arendt, nous ne sommes pas armés sur le plan conceptuel pour penser des normes fondatrices : en effet, la pluralité, considérée en elle-même, ne définit pas de finalité.

Comment pouvons-nous penser des normes pour agir dans le monde? Arendt n'a jamais pensé le problème des normes : selon elle, on se livre à l'action pour elle-même (tout comme on pense pour la pensée pour elle-même). Arendt est par là proche de Machiavel au sens où l'action apparaît mesurée chez elle par la *virtù*.

La pensée de Simone Weil nous semble pouvoir fournir des éléments précieux de réflexion ici. Nous verrons qu'une des grandes forces de la pensée politique de cette dernière réside dans le fait qu'elle fait de l'amour une médiation qui permet au sujet de se situer en rapport avec ce qu'on pourrait appeler un « ailleurs instituant ». Cet « ailleurs » est « instituant », en effet, nous le verrons, dans la mesure où il œuvre à l'institution du sujet. En outre, Weil fait de l'amour un élément apte à penser les contours d'un ensemble d'institutions politiques.

Dans ce chapitre, nous allons d'abord penser l'oppression selon Weil, qui détruit les conditions de possibilité d'une vie enracinée et orientée; ensuite, nous aborderons son antipode, qui est l'amour.

Mais avant de procéder, nous allons d'abord présenter une courte biographie de la vie de Simone Weil, ce qui nous permettra de mieux situer ses réflexions.

### 3.2 Éléments de biographie et mise en garde

La pensée de Weil, comme toutes grandes pensées, est intimement liée à un parcours. Cela dit, la mise en rapport de l'œuvre de Weil avec sa biographie ne se fait pas aussi aisément que dans le cas d'Arendt. Les raisons de cela sont multiples.

D'abord, Weil n'a que très peu publié de son vivant. La plupart des textes d'elle que nous lisons aujourd'hui ont été publiés de manière posthume. Aussi faut-il naviguer parmi de nombreux écrits qui sont parfois seulement des notes afin d'espérer reconstituer sa pensée. La seconde difficulté est qu'on a souvent tiré de son cas une sorte de « biographie exemplaire ». Son passage de la gauche séculière au mysticisme chrétien tard a souvent fait les délices d'une certaine narration chrétienne. Des commentateurs, comme Robert Coles<sup>186</sup> et Stephen Plant<sup>187</sup> ont eu tendance, par exemple, à transformer la vie de Weil en une trame narrative exemplaire. Cela peut conduire à séparer radicalement la Weil séculière de la Weil chrétienne. En coupant sa démarche en deux, on ne saisit plus son unité. C'est le piège dans lequel tombent, selon nous, des lecteurs tels que Roy Pierce<sup>188</sup> et David McLellan<sup>189</sup>. On peut alors être conduit à accorder de l'importance uniquement à sa pensée politique avant sa conversion au christianisme et à écarter ses écrits théologico-politiques (certains allant même jusqu'à dire qu'elle aurait sombré dans la folie à ce moment-là).

---

<sup>186</sup> Coles, Robert, *Simone Weil: A modern pilgrimage*, Skylight Lives, Woodstock, 2001, 208 p.

<sup>187</sup> Plant, Stephen, *Simone Weil*, Orbis Books, New York, 2008, 108 p.

<sup>188</sup> Pierce, Roy, "Sociology and utopia: The early writings of Simone Weil" dans *Political Science Quarterly*, Vol. 77, No. 4 (Dec., 1962), pp. 505-525.

<sup>189</sup> McLellan, David, *Utopian Pessimist: The Life and Thought of Simone Weil*, Poseidon Press, New York, 1990, 316 p.

Nous pensons, pour notre part, qu'il faut prendre au sérieux l'ensemble de la démarche de Weil. En outre, qui cherche à comprendre la pensée de Simone Weil doit se confronter aux difficultés en évitant de transformer sa vie en une biographie exemplaire. Il faut aussi remettre en cause ce réflexe qui consiste à supposer l'existence de « deux » Simone Weil; selon nous, il faut plutôt voir dans ses différents écrits des moments qui participent d'une démarche unique. Depuis le début du 21<sup>ème</sup> siècle, de plus en plus d'interprètes proposent de reconnaître l'unité de sa démarche. Robert Chenavier, par exemple, a fait un travail remarquable en ce sens, dans son ouvrage *Simone Weil. Une philosophie du travail*<sup>190</sup>, en démontrant qu'il n'y a ni rupture, ni reniement du passé chez Weil, mais plutôt, dans ses derniers écrits, l'aboutissement logique de tendances platoniciennes manifestes dès les premiers.

Cette approche est relativement nouvelle, cependant. En ce sens, il est important pour nous d'insister, ici, sur l'importance de saisir une unité de la démarche afin d'aboutir à une compréhension des tenants et aboutissants du propos de Weil.

Ces précautions d'ordre méthodologiques étant faites nous pouvons procéder à la brève présentation d'éléments biographiques.

Pour procéder, nous nous sommes surtout fié à la précieuse biographie de Simone Weil par Simone Pétrément<sup>191</sup>. Pétrément était l'amie de Weil et elle fut sa camarade de classe à l'École Normale Supérieure. Elle a fait un travail remarquable en recueillant des témoignages dans l'entourage de Simone Weil. Si bien des biographies ont été écrites sur

---

<sup>190</sup> Chenavier, Robert, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2001, 723 p.

<sup>191</sup> Pétrément, Simone, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 707 p.

Simone Weil, celle par Simone Pétrément est, selon nous, la seule qui soit une référence incontournable.

Simone Weil est née le 3 février 1909 dans une famille juive agnostique et bourgeoise. En 1928, Weil entre à l'École Normale Supérieure, et elle obtient son agrégation de philosophie en 1931.

Par la suite, parallèlement à son poste d'enseignante dans un lycée, Weil participe activement à des luttes syndicales, en 1932-1933. En tant qu'intellectuelle de gauche antistalinienne, elle se joint, à partir de 1932, au « Cercle communiste démocratique » de Boris Souvarine.

Elle passe quelques semaines en Allemagne au cours de l'été de 1932, dans le but de comprendre les raisons de la montée du nazisme ce qui lui fera comprendre la malaise qui y sévit. Abandonnant provisoirement sa carrière d'enseignante, en 1934-1935, elle travaille dans des usines afin de faire l'expérience de la condition ouvrière lui permettant de comprendre l'oppression dans ces lieux. Durant cette partie de sa vie, elle écrit un journal et de nombreuses lettres qui seront réunis et édités de manière posthume sous le titre de *La condition ouvrière*. À cause de sa mauvaise santé l'empêchant de poursuivre le travail en usine, elle reprend l'enseignement de la philosophie. Elle prend également part aux grèves de 1936 et s'engage du côté républicain durant la guerre civile espagnole. Pacifique, elle refuse de prendre les armes et épaula l'effort de guerre des républicains en travaillant dans une cuisine (maladroite, cependant, elle est blessée gravement en cuisinant et est renvoyée chez elle).

En 1938, elle éprouva, relatera-t-elle plus tard, la présence du Christ en entendant des chants grégoriens. Cette expérience pousse Weil à se questionner sur la foi chrétienne, ce qui aboutit à sa conversion. En 1942, après avoir emmené ses parents en sécurité aux États-Unis, elle quitte pour la Grande-Bretagne afin d'y travailler à titre de rédactrice dans les services de la France libre.

Déçue par le refus de l'entourage de Charles de Gaulle de la laisser rejoindre les réseaux de résistance sur le territoire français, Weil rédige durant cette période *L'enracinement*, qui vise à jeter les bases d'une refondation de la cité après la guerre. Atteinte de tuberculose, elle rend l'âme au sanatorium d'Ashford, le 24 août 1943, à l'âge de 34 ans. *L'enracinement* restera inachevé, mais deviendra tout de même une partie importante d'un l'héritage qu'elle léguera au canon de la pensée politique.

Un mot sur la mort de Simone Weil. Plusieurs de ses biographes soutiennent qu'elle se serait laissée mourir de faim, en solidarité avec les membres de la Résistance française. Est-elle morte de patriotisme? Son corps se serait-il effondré avec le poids du monde sur ses épaules? Pourquoi sa mort trouble-t-elle autant? Posons la question franchement : Weil est-elle morte parce qu'elle s'est laissée emportée par une conception de l'amour qui implique sacrifice? Est-ce là la conséquence logique du concept de « décréation » (concept que nous examinerons plus tard) qu'elle a développé? Sa conversion au christianisme a-t-il eu quoi que ce soit à voir avec son décès prématuré? Nous ne le croyons pas; mais quoi qu'il en soit, la cause de sa mort ne devrait pas être un élément autorisant à juger de la validité de sa pensée politique.

### 3.3.1 La défense des faibles, le rapport au temps et les médiations

*Il y a trois éléments qui unissent la démarche de Weil et qui sont au fondement de sa pensée et de sa démarche : 1) la défense inconditionnelle des faibles et des opprimés; 2) une conception du rapport du sujet au temps, qui peut soit lui faire perdre ses repères, soit lui permettre d'orienter ses actions; 3) une notion de médiation. Ces trois éléments permettent de penser l'amour comme médiation.*

*La défense des faibles et des opprimés n'étant pas au sens strict un concept mais plutôt une manière d'habiter le monde. Simone de Beauvoir, qui a connu Weil au lycée, écrit dans ses mémoires que cette sensibilité chez Weil était palpable pour quiconque la côtoyait :*

Elle m'intriguait, à cause de sa réputation d'intelligence et de son accoutrement bizarre; elle déambulait dans la cour de la Sorbonne, escortée par une bande d'anciens élèves d'Alain; elle avait toujours dans une poche de sa vareuse un numéro des *Libres propos* et dans l'autre un numéro de l'*Humanité*. Une grande famine venait de dévaster la Chine, et l'on m'avait raconté qu'en apprenant cette nouvelle, elle avait sangloté : ses larmes forcèrent mon respect plus encore que ses dons philosophiques, J'enviais un cœur capable de battre à travers l'univers entier<sup>192</sup>.

Impressionnée par le cœur de Simone Weil, Simone de Beauvoir voulut l'approcher et dialoguer avec elle; mais la chose n'a pas été concluante :

Je réussis un jour à l'approcher. Je ne sais plus comment la conversation s'engagea; elle déclara d'un ton tranchant qu'une seule chose comptait aujourd'hui sur terre : la Révolution qui donnerait à manger à tout le monde. Je rétorquai, de façon non moins péremptoire, que le problème n'était pas de faire le bonheur des hommes, mais de trouver un sens à leur existence. Elle me toisa :

---

<sup>192</sup> Beauvoir, Simone de, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Galimard, Paris, 1958, p. 236-237.

“On voit bien que vous n’avez jamais eu faim”, dit-elle. Nos relations s’arrêtèrent là<sup>193</sup>.

On devine dans ce passage l’intransigeance de Weil dans sa défense des faibles et des opprimés, des malheureux. Mais cette sensibilité chez Weil n’est pas objet de théorisation ou de conceptualisation; s’il est possible, bien sûr, de conceptualiser l’oppression, sa sensibilité aux opprimés, qui relevait plutôt d’une de vivre, elle ne l’a pas conceptualisée de manière formelle.

*Reste ainsi à se pencher sur la conceptualiser du rapport au temps et les implications normatives qui en découlent; et ensuite à examiner la conception que se fait Weil des médiations. Par la suite, ces notions nous permettront de saisir le lieu fondamental occupé par l’amour dans la pensée de Weil. Du coup, même si ce n’est pas l’objet de cette section, nous verrons qu’il n’y pas de moment de rupture dans la démarche de Simone Weil, qui ne peut être divisée entre un premier moment, caractérisé par une position séculière, et un deuxième, marquée par le christianisme. Il n’y a qu’une Simone Weil, qu’une pensée, qu’une démarche : l’ensemble est traversé par sa défense des faibles et des opprimés, sa conception du temps et sa défense des médiations.*

### **3.3.2 Le temps et l’action**

La démarche weilienne n’est pas sans analogie avec la phénoménologie dite existentielle, dans la mesure où le point de départ de la pensée de Weil repose sur une analyse des modalités de l’existence. C’est essentiellement comme moment permettant l’existence que Weil comprend le temps.

---

<sup>193</sup> *ibid*, p. 237.

Dans un texte de 1929, Simone Weil indique son point de départ : plutôt que le for intérieur du sujet, c'est la manière dont il est institué qui l'intéresse.

Tout ce que nous pouvons saisir, nous le saisissons, non certes en nous-mêmes, car il n'y a rien en nous, mais d'où nous sommes. Avant donc de me demander ce qu'est le monde ou même s'il est un monde, je me demande, non pas si je suis, car je le sais, non pas non plus ce que je suis, mais plutôt comment je suis, sous quelle condition j'existe; et je trouve aussitôt que ma manière d'exister se définit à la fois par une certaine puissance de moi sur moi, et pas une certaine impuissance de moi par rapport à moi<sup>194</sup>.

L'impuissance dont il est ici question consiste en ce que le sujet n'a pas la puissance de réaliser immédiatement tout ce qu'il veut : il y a un moment qui sépare le désir de l'accomplissement. D'où la nécessité de penser le temps pour comprendre le monde et pour se comprendre soi-même. Le sujet doit, selon Weil, saisir qu'il existe dans le temps : « J'existe dans le temps, c'est-à-dire toujours hors de moi; je ne suis plus ce que je viens d'être, je ne suis pas encore ce que je vais être, et cependant ce que j'ai été, ce que je serai, c'est bien moi »<sup>195</sup>.

Le rapport du sujet au temps est, pour Weil, ontologiquement lié à la capacité de changer, de devenir. Mais cette capacité de devenir n'est pas donnée immédiatement à la conscience; et elle n'appelle pas, non plus, un travail purement réflexif. La capacité de devenir est plutôt liée à la capacité d'établir un rapport au temps en agissant; sans la capacité d'agir, le temps apparaît telle une fatalité qui nous tombe dessus. Ceci signifie que pour que « la condition du temps ait un sens, il ne faut pas seulement qu'elle se fasse

---

<sup>194</sup> Weil, Simone, « Du temps » dans *Œuvres*, Quarto Gallimard, Paris, 1999, p. 105.

<sup>195</sup> *ibid.*

sentir à moi quand j'en forme l'idée, mais qu'elle pèse sur chacun des actes par lesquels s'exprime mon existence »<sup>196</sup>.

Pour Weil, le sujet se livre à l'action parce qu'il s'inscrit dans le temps. Le sujet, pour Weil, n'est pas plein, il est marqué par le manque; il n'est pas autosuffisant, il manque quelque chose à son existence. Il ne sera jamais « un » avec l'idéal de ce qu'il voudrait être, de la vie qu'il voudrait avoir. Il pourrait toujours y avoir mieux, le sujet pourrait toujours être meilleur qu'il est. Et la seule manière de tendre vers le mieux est d'agir. Aussi, le fait d'exister dans le temps est-il intimement lié à la nécessité d'agir :

Exister, pour moi c'est agir, pourvu que ce mot soit pris en son sens plein; or dès que j'agis, il m'apparaît que je ne me suffis point. Agir n'est autre chose pour moi que de me changer moi-même, changer ce que je sais ou ce que je sens; mais ce changement de moi-même que je veux, il ne me suffit pas de le vouloir pour l'avoir. Je ne puis l'obtenir qu'indirectement. Je souffre, je désire, je doute, j'ignore; ce sont toujours des manières de dire que ce que je suis ne me satisfait point, se passe de ma permission pour être moi; ce que je suis, je le subis<sup>197</sup>.

Le sujet subit son existence, mais il dispose tout de même d'une marge de manœuvre : le fait d'agir lui permet d'avoir une certaine puissance sur son être et sur le monde. C'est en ce sens que Weil écrit : « j'existe dans la mesure où je puis »<sup>198</sup>.

Le lien qu'on pourrait établir entre l'action politique comme moment permettant au sujet d'apparaître à autrui en tant qu'être unique et distinct chez Arendt, et l'action comme condition d'existence du sujet chez Weil nous semble important. Les deux philosophes seraient en accord sur le fait que l'action est, par définition, le moment qui permet la liberté. Pour Arendt, la liberté renvoie à la possibilité d'apparaître alors que

---

<sup>196</sup> *ibid.*, p. 106.

<sup>197</sup> *ibid.*

<sup>198</sup> *ibid.*

pour Weil, la liberté permet au sujet de devenir. Les deux catégories ne nous semblent pas être mutuellement exclusives.

Ceci étant dit, par définition, l'existence est donc traversée par une tension dans la pensée de Weil. Pour agir, pour changer, le sujet doit user de médiations. Ce qui signifie que si l'on veut changer, bâtir ou transformer le monde, si on veut se changer soi-même, on doit reconnaître avant tout que le rapport à l'être et au monde est indirect et se déploie dans le temps. L'établissement d'un tel rapport indirect au monde permet au sujet de se connaître –et ainsi d'agir à nouveau.

C'est un non-sens de se placer en rapport avec l'immédiat :

Que je ne sois pas immédiatement en ma propre puissance, c'est ce qui pour moi définit l'avenir; demain n'est autre chose pour moi que ce qui ne m'est pas immédiatement donné, ce que je ne puis immédiatement changer, ou, pour mieux dire, demain est moi que je ne puis immédiatement changer. Ce rapport entre le présent et l'avenir constitue le temps <sup>199</sup>.

Dans l'Éden, le sujet était hors du temps, et Adam a été condamné à vieillir et à mourir en même temps qu'il a été forcé à exercer sa puissance indirecte sur les choses, ce qui s'appelle le travail. Le travail est donc la forme que prend le temps pour ouvrir le sujet à l'avenir; il a le statut d'un intermédiaire pour Weil : « Le temps est cette séparation entre ce que je suis et ce que je veux être, tel que le seul chemin de moi à moi soit le travail, ce rapport toujours défait entre moi et moi que seul le travail renoue »<sup>200</sup>. Cela conduit Weil à dire que le temps n'est pas une chose, que le sujet humain pourrait

---

<sup>199</sup> *ibid.*

<sup>200</sup> *ibid.*, p. 107.

tenter de s'approprier, pour le mettre à sa disposition : « Le temps n'est pas propre à moi, il est l'empreinte sur moi d'une existence étrangère »<sup>201</sup>.

C'est un certain rapport au temps, selon Weil, qui permet au sujet de s'instituer comme libre et responsable. Le sujet doit s'inscrire dans un rapport au temps de telle manière qu'il n'entretiendra pas l'illusion de disposer d'une toute-puissance; ce faisant, le sujet pourra changer, devenir, construire et agir. Le temps est la médiation qui permet au sujet d'orienter son action dans le monde. Mais cela n'a de sens que sur fond d'une autre conception du temps, qui est l'objet de la critique de Weil.

### **3.3.3 Le temps, l'oppression et l'illimité**

Selon Weil, il faut distinguer deux conceptions du temps : l'une permettant une existence digne et une autre qui ne le permet pas. Pour le dire autrement : une conception permet au sujet de s'instituer comme être éthique, l'autre l'inscrit dans une culture de l'immédiateté. Ces distinctions renvoient à une autre distinction fondamentale chez Weil, entre les concepts d'infini et d'illimité.

Présentons d'emblée la thèse ici défendue : lorsque la conception du temps est mise en rapport avec l'infini, les conditions sont présentes pour permettre au sujet de se penser lui-même, de penser le monde et d'agir; par contre, lorsque la conception du temps est mise en rapport avec l'illimité, le sujet se trouve inscrit dans une immédiateté qui lui fait violence.

---

<sup>201</sup> *ibid.*

Ceci n'est pas sans rappeler la notion de promesse chez Arendt, qui permet au sujet de s'inscrire dans le temps avec ses concitoyens. La promesse arendtienne confronte le sujet à un mystère parce que, nous le rappelons, les résultats de l'action politique chez Arendt sont imprévisibles et irréversibles. L'infini chez Weil implique la foi et inscrit le sujet dans le temps. Les deux se confrontent donc à une forme de mystère, qui est essentielle au politique.

Il faut ici se tourner vers les premiers écrits politiques de Weil, rédigés lorsqu'elle faisait partie du « Cercle communiste démocratique »<sup>202</sup>. À ce stade, la critique de l'oppression est centrale pour elle.

L'oppression, pour Weil, est en quelque sorte liée à la sortie du temps. Dans l'introduction aux *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Weil écrit que nous « vivons une époque privée d'avenir. L'attente de ce qui viendra n'est plus espérance, mais angoisse »<sup>203</sup>.

Au moment où elle écrit ce texte, la civilisation occidentale se trouve dans un marasme dont on ne voyait pas comment elle pouvait sortir. Les chefs d'entreprises ne croient plus en l'idéal de la croissance économique; le progrès technique, qui était plein de promesses, « n'a apporté aux masses que la misère physique et morale »<sup>204</sup>, les innovations techniques ne « sont plus admises nulle part, ou peu s'en faut, sauf dans les

---

<sup>202</sup> Le Cercle communiste démocratique a été fondé en 1930 par Boris Souvarine, un ex-dirigeant du Parti Communiste Français. Le CCD développait un discours marxiste radicalement opposé au stalinisme. Le CCD est disparu en 1934.

<sup>203</sup> Weil, Simone, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris, 1955, p. 10-11.

<sup>204</sup> *ibid.*, p. 10.

industries de la guerre »<sup>205</sup>. Le domaine de l'art a perdu toute inspiration, de même que son public. Quant à la vie familiale, elle n'est « plus qu'anxiété depuis que la société s'est fermée aux jeunes »<sup>206</sup>. L'impossibilité pour la jeunesse d'agir dans la société « est commun[e] à toute l'humanité d'aujourd'hui »<sup>207</sup>.

Cette analyse de la civilisation occidentale n'est pas sans rappeler l'idée que les sociétés modernes sont devenues des sociétés de masse telle que décrites par Arendt, dans laquelle le sujet n'a plus d'espace où se mouvoir. Pour Weil, cette situation de crise va plus loin cependant. Pour elle, cette impossibilité de se mouvoir et d'agir provient d'une impossibilité de s'inscrire dans le temps, de se situer par rapport à un avenir. Pour Arendt, les masses ne peuvent pas, par définition, apparaître à autrui; lisant Weil, on comprend qu'il est devenu impossible pour elles de même imaginer un avenir.

Devant cette fermeture de l'avenir, devant cette impasse qui semble empêcher la vie de se déployer, Weil souligne qu'un concept, au statut quasi magique, paraît porteur d'espoir : la révolution. Pourtant, selon elle, la révolution est également en crise. Weil écrit que « nous devrions être, semble-t-il, en pleine période révolutionnaire; mais en fait tout se passe comme si le mouvement révolutionnaire tombait en décadence avec le régime même qu'il aspire à détruire »<sup>208</sup>. Pour Weil, « [l]e mot révolution est un mot pour lequel on tue, pour lequel on meurt, pour lequel on envoie les masses populaires à la mort, mais qui n'a aucun contenu »<sup>209</sup>.

---

<sup>205</sup> *ibid.*

<sup>206</sup> *ibid.*

<sup>207</sup> *ibid.*

<sup>208</sup> *ibid.*, p. 11.

<sup>209</sup> *ibid.*, p. 39.

C'est la révolution dans sa réalité effective qui fait l'objet de la critique de Weil; cette critique ne l'empêche aucunement, tout au contraire, de prétendre un sens à l'idéal révolutionnaire. Selon elle, la révolution doit en effet viser rien de moins que « l'abolition de l'oppression sociale »<sup>210</sup> —tout en tenant compte du fait qu'il faut soigneusement « distinguer entre oppression sociale et subordination des caprices individuels à un ordre social »<sup>211</sup>. Ce serait, en effet, une erreur monumentale de ramener la demande d'une abolition de l'oppression à une demande d'abolition des normes qui donnent consistance à la société; abolir les normes n'a, au vrai, rien à voir avec le propos weilien. Weil souligne plutôt que

tant qu'il y aura une société, elle enfermera la vie des individus dans des limites fort étroites et leur imposera des règles; mais cette contrainte inévitable ne mérite d'être nommée oppression que dans la mesure où, du fait qu'elle provoque une séparation entre ceux qui l'exercent et ceux qui la subissent, elle met les seconds à la discrétion des premiers et fait ainsi peser jusqu'à l'écrasement physique et moral la pression de ceux qui commandent sur ceux qui exécutent<sup>212</sup>.

Pour Weil, les normes sociales ne deviennent oppressives que lorsque la société se trouve divisée en deux groupes et que l'un de ceux-ci écrase « physiquement » et « moralement » l'autre. Il importe dès lors de comprendre de quoi l'oppression « surgit, subsiste, se transforme, en vertu de quoi peut-être elle pourrait théoriquement disparaître »<sup>213</sup>. Pour Weil, il n'y a pas de doute que c'est vers l'organisation de la production qu'il faut avant tout se tourner ; pour en arriver à l'abolition de l'oppression, la révolution doit être faite au nom d'une « organisation de la production qui, bien qu'impuissante à éliminer les nécessités naturelles et la contrainte sociale qui en résulte,

---

<sup>210</sup> *ibid.*

<sup>211</sup> *ibid.*

<sup>212</sup> *ibid.*

<sup>213</sup> *ibid.*, p. 41.

leur permettrait du moins de s'exercer sans écraser sous l'oppression les esprits et les corps »<sup>214</sup>.

Si selon Weil la pensée de Marx est au final de peu d'aide pour penser le dépassement de l'oppression, elle affirme néanmoins qu'il faut reconnaître à Marx le mérite d'avoir vu clairement le lien entre production et oppression :

Parmi toutes les formes d'organisation sociale que nous présente l'histoire, fort rares sont celles qui apparaissent comme vraiment pures d'oppression; encore sont-elles assez mal connues. Toutes correspondent à un niveau extrêmement bas de la production, si bas que la division du travail y est à peu près inconnue, sinon entre les sexes, et que chaque famille ne produit guère plus que ce qu'elle a besoin de consommer. Il est assez clair d'ailleurs qu'une pareille condition matérielle exclut forcément l'oppression, puisque chaque homme, contraint de se nourrir lui-même, est sans cesse aux prises avec la nature extérieure; la guerre même, à ce stade, est guerre de pillage et d'extermination, non de conquête, parce que les moyens d'assurer la conquête et surtout d'en tirer parti font défaut<sup>215</sup>.

Si l'oppression n'est pas repérable dans les économies primitives, c'est que celles-ci sont fondées sur le rapport direct à la nature et la nécessité :

Dans les formes tout à fait primitives de la production, chasse, pêche, cueillette, l'effort humain apparaît comme une simple réaction à la pression inexorable continuellement exercée par la nature sur l'homme, et cela de deux manières; tout d'abord, il s'accomplit, ou peu s'en faut, sous la contrainte immédiate, sous l'aiguillon continuellement ressenti des besoins naturels; et par une conséquence indirecte, l'action semble recevoir sa forme de la nature elle-même, à cause du rôle important qu'y jouent une intuition analogue à l'instinct animal et une patiente observation des phénomènes naturels les plus fréquents, à cause aussi de la répétition indéfinie des procédés qui ont souvent réussi sans qu'on sache pourquoi, et qui sont sans doute regardés comme étant accueillis par la nature avec une faveur particulière<sup>216</sup>.

---

<sup>214</sup> *ibid.*, p. 40.

<sup>215</sup> *ibid.*, p. 49.

<sup>216</sup> *ibid.*, p. 50.

À mesure que les contraintes associées au rapport direct à la nature sont moins sensibles dans les économies complexes, une part grandissante est accordée à la liberté humaine :

Aux étapes supérieures de la production, la contrainte de la nature continue certes à s'exercer, et toujours impitoyablement, mais d'une manière en apparence moins immédiate; elle semble devenir de plus en plus large et laisser une marge croissante au libre choix de l'homme, à sa faculté d'initiative et de décision<sup>217</sup>.

L'être humain qui n'est plus confronté aux exigences de la vie immédiate, à la faim, fait des réserves, il accumule. La nature paraît dès lors moins menaçante et elle « perd graduellement son caractère divin »<sup>218</sup>.

Cependant, cette part grandissante de liberté est au fond une illusion, soutient Weil : « à ces étapes supérieures, l'action humaine continue, dans l'ensemble, à n'être que pure obéissance à l'aiguillon brutal d'une nécessité immédiate; seulement au lieu d'être harcelé par la nature, l'homme est désormais harcelé par l'homme »<sup>219</sup>. De quelle nature est ce « harcèlement »? En réalité, soutient Weil, l'être humain ne s'est pas affranchi des contraintes de la nature; plus précisément, il ne s'est pas affranchi de la force, qui est un élément prenant sa source dans la nature : « c'est toujours la pression de la nature qui continue à se faire sentir, quoiqu'indirectement; car l'oppression s'exerce par la force, et en fin de compte, toute force a sa source dans la nature »<sup>220</sup>.

Le concept de force est ce qui permet de circonscrire avec précision ce que veut dire l'oppression pour Simone Weil. Mais c'est un concept qu'il importe de définir avec beaucoup de soin et de nuances.

---

<sup>217</sup> *ibid.*, p. 51.

<sup>218</sup> *ibid.*

<sup>219</sup> *ibid.*

<sup>220</sup> *ibid.*, p. 51-52.

Il est important d'indiquer au point de départ que l'association entre la nature et la force ne veut aucunement signifier qu'il est ici question d'une fatalité : ce n'est pas parce que la force est « naturelle » que l'être humain l'exercera fatalement sur ses semblables d'ici la fin des temps. Il faut avoir constamment présent à l'esprit que pour Weil, tout ne se joue pas dans le seul domaine circonscrit par le « naturel »; le « surnaturel » importe également (nous y reviendrons dans la section 2.4.2).

Pour Weil, on ne saurait imaginer un monde sans force et en ce sens, on n'y échappera pas. Cependant, même si l'oppression consiste en un usage de la force, celle-ci et l'oppression sont des catégories distinctes : « La force et l'oppression, cela fait deux »<sup>221</sup>. La force, en définitive, est simplement énergie; si elle est nécessaire à une mécanique oppressive, elle n'en est pas l'équivalent.

L'oppression prend en vérité sa source dans certaines formes de société; il est ainsi nécessaire de penser les conditions de possibilité de son déploiement; pour Weil, l'oppression est associée à des conditions objectives.

La première de ces conditions « est l'existence de privilèges; et ce ne sont pas les lois ou les décrets des hommes qui déterminent les privilèges, ni les titres de propriété; c'est la nature même des choses »<sup>222</sup>. En effet, il est inévitable que se creuse un écart et ainsi qu'existent des intermédiaires entre l'effort et le fruit de l'effort, entre le labeur et le fruit du labeur. Pour Weil, cette situation fonde l'existence des privilégiés, en petit nombre, qui dépendent du travail d'autrui, « disposent du sort de ceux mêmes dont ils

---

<sup>221</sup> *ibid.*, p. 52.

<sup>222</sup> *ibid.*

dépendent »<sup>223</sup> et finissent ainsi par faire périr l'égalité. Si l'origine de ce phénomène est religieuse, elle finit cependant par s'émanciper de la religion :

C'est ce qui se produit tout d'abord lorsque les rites religieux par lesquels l'homme croit se concilier avec la nature, devenus trop nombreux et trop compliqués pour être connus de tous, deviennent le secret et par suite le monopole de quelques prêtres; le prêtre dispose alors, bien que ce soit seulement par une fiction, de toutes les puissances de la nature, et c'est en leur nom qu'il commande. Rien d'essentiel n'est changé lorsque ce monopole est constitué non plus par des rites, mais par des procédés scientifiques, et que ceux qui le détiennent s'appellent, au lieu de prêtres, savants et techniciens<sup>224</sup>.

Pareillement, les armes sont au fondement des privilèges : ceux et celles qui les manipulent et en ont le monopole, peuvent s'emparer du fruit du labeur des autres qui sont désarmés.

La monnaie est aussi source de privilège. Weil écrit que cela se produit dans un contexte où

la division du travail est assez poussée pour qu'aucun travailleur ne puisse vivre sans avoir échangé [...] avec [les] autres; l'organisation des échanges devient alors nécessairement le monopole de quelques spécialistes, et ceux-ci, ayant la monnaie en mains, peuvent à la fois se procurer, pour vivre, les fruits du travail d'autrui, et priver les producteurs de l'indispensable<sup>225</sup>.

Cela dit, il est impossible de ramener l'oppression sociale aux privilèges et aux inégalités qui en découlent. Comme l'écrit Weil : si tout n'était que privilèges et inégalités, la résistance des faibles et le sens de la justice suffiraient à faire disparaître l'oppression (ou, au moins, à en adoucir les rigueurs). Dans les faits, cependant, les gens de « bonne volonté » ont beau résister et penser la justice, l'oppression persiste. Il faut donc faire entrer une autre variable dans l'équation : la lutte pour la puissance.

---

<sup>223</sup> *ibid.*

<sup>224</sup> *ibid.*, p. 53.

<sup>225</sup> *ibid.*, p. 53-54.

Pour Weil, la lutte pour la puissance pèse tout autant sur les épaules de ceux et celles qui commandent que sur les épaules de ceux et celles qui doivent obéir. C'est la lutte pour la puissance qui fait que l'oppression apparaît ne pas laisser de place pour des brèches qui permettraient de rompre avec le mouvement qu'il incarne. Celui qui commande est soumis à l'impératif de conserver sa puissance, argumente Weil; c'est là le fondement de la dynamique circulaire qui lui donne son sens :

Conserver la puissance est, pour les puissants, une nécessité vitale, puisque c'est leur puissance qui les nourrit; or ils ont à la conserver à la fois contre leurs rivaux et contre leurs inférieurs, lesquels ne peuvent pas ne pas chercher à se débarrasser de maître dangereux; car, par un cercle sans issue, le maître est redoutable à l'esclave du fait même qu'il le redoute, et réciproquement; il en est de même entre puissances rivales. Bien plus, les deux luttes que doit mener chaque homme puissant, l'une contre ceux sur qui il règne et l'autre contre ses rivaux, se mêlent inextricablement et sans cesse chacune rallume l'autre<sup>226</sup>.

Une telle dynamique produit fatalement des effets sur ceux qui doivent obéir. En effet, pour être en mesure de vaincre ses rivaux, celui qui commande dépend du labeur de ses esclaves; et pour obtenir l'obéissance de ces derniers, celui qui commande doit exercer une oppression sur eux. Pour ce faire, « il est [...] impérieusement contraint de se tourner vers l'extérieur; et ainsi de suite »<sup>227</sup>. Ce cercle vicieux « entraîne la société tout entière à la suite de ses maîtres dans une ronde insensée »<sup>228</sup>.

Pour Weil c'est donc la course à la puissance ou au pouvoir, en définitive, qui asservit tout le monde, les forts comme les faibles. Ceci dépasse largement les cadres du capitalisme, selon Weil. Si le capitalisme, en effet, suppose une logique fondée sur l'accumulation sans limite de la richesse et ainsi d'une guerre sans fin, il faut cependant constater que la course au pouvoir ne lui est pas exclusive : on trouve ainsi une telle

---

<sup>226</sup> *ibid.*, p. 55-56.

<sup>227</sup> *ibid.*, p. 56.

<sup>228</sup> *ibid.*

course dans bon nombre d'autres systèmes. S'il y a une particularité de l'oppression dans un système capitaliste, elle tient, selon Weil, au fait que « les instruments de la production industrielle y sont en même temps les armes principales dans la course au pouvoir »<sup>229</sup>.

Le drame, au final, provient donc selon Weil du fait qu'il y a une course au pouvoir déliée de toute finalité (autre que la conservation ou l'augmentation du pouvoir lui-même). Ce type de drame avait déjà été mis en scène dans l'imaginaire grec, selon Weil. Celle-ci affirme ainsi que la trame narrative de *L'Illiade* met essentiellement en scène des guerriers qui non seulement se sacrifient mais qui sacrifient également les leurs au nom d'une guerre meurtrière sans but et sans objet : « Ainsi dans cet antique et merveilleux poème apparaît déjà le mal essentiel de l'humanité, la substitution des moyens aux fins. Tantôt la guerre apparaît au premier plan, tantôt la recherche de la richesse, tantôt la production; mais le mal reste le même »<sup>230</sup>.

L'oppression, en somme, est le résultat d'une volonté d'exercer le pouvoir qui tient essentiellement à ce que l'on cherche à le conserver ou à l'augmenter. C'est donc l'examen de la question du pouvoir qui permet de saisir le fondement de l'oppression :

Le pouvoir, par définition, ne constitue qu'un moyen; ou pour mieux dire posséder un pouvoir, cela consiste simplement à posséder des moyens d'action qui dépassent la force si restreinte dont un individu dispose par lui-même. Mais la recherche du pouvoir, du fait même qu'elle est essentiellement impuissante à se saisir de son objet, exclut toute considération de fin, et en arrive, par un renversement inévitable, à tenir lieu de toutes les fins. C'est ce renversement du rapport entre le moyen et la fin, c'est cette folie fondamentale qui rend compte de tout ce qu'il y a d'insensé et de sanglant tout au long de l'histoire. L'histoire humaine n'est que l'histoire de l'asservissement qui fait des hommes, aussi bien oppresseurs qu'opprimés, le

---

<sup>229</sup> *ibid.*, p. 60.

<sup>230</sup> *ibid.*

simple jouet des instruments de domination qu'ils ont fabriqués eux-mêmes, et ravale ainsi l'humanité vivante à être la chose de choses inertes<sup>231</sup>.

Pour Weil, en devenant une finalité, le pouvoir engage l'humanité tout entière dans un torrent destructeur sans fin, sans limites. Pourtant, malgré la destruction engendrée par cette norme, des sociétés continuent à être édifiées autour de la quête du pouvoir. « Toute société oppressive est cimentée par cette religion du pouvoir, qui fausse tous les rapports sociaux en permettant aux puissants d'ordonner au-delà de ce qu'ils peuvent imposer »<sup>232</sup>. L'oppression, suivant Weil, se présente comme un automatisme, elle semble autoréférentielle.

C'est pourquoi, selon Weil, si on veut éviter que le pouvoir ne se dégrade en oppression, on doit l'arrimer à un principe transcendant, une finalité. Bien avant sa conversion au christianisme, Weil rejette donc l'idée d'un pouvoir purement immanent, sans référence transcendante.

### **3.3.4 La liberté weilienne et les limites**

Dans la seconde partie de *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Weil présente le « tableau théorique d'une société libre ». Pour elle, il importe de lier le fait de vouloir la liberté avec une anthropologie : « rien au monde », écrit-elle, « ne peut empêcher l'homme de se sentir né pour la liberté »<sup>233</sup>. Selon Weil, du simple fait que l'être humain pense, il ne peut accepter la servitude; le désir de la liberté est lié à l'expérience humaine. L'être humain n'a ainsi « jamais cessé de rêver une liberté sans limites, soit comme un bonheur passé dont un châtement l'aurait privé, soit comme un

---

<sup>231</sup> *ibid.*, p. 61.

<sup>232</sup> *ibid.*, p. 67.

<sup>233</sup> *ibid.*, p. 85.

bonheur à venir qui lui serait dû par une sorte de pacte avec une providence mystérieuse »<sup>234</sup>.

Weil marche ici, au moins partiellement, dans les pas de Marx : si l'on peut, selon elle, rêver ou concevoir une idée de la liberté, c'est afin de la réaliser dans le monde réel. En effet, « [c]'est la liberté parfaite qu'il faut s'efforcer de se représenter clairement, non pas dans l'espoir d'y atteindre, mais dans l'espoir d'atteindre une liberté moins imparfaite que n'est notre condition actuelle; car le meilleur n'est concevable que par le parfait »<sup>235</sup>. L'idéal a donc une portée instituante : concevoir un idéal de liberté permet de générer une référence, logée dans un ailleurs, susceptible d'orienter l'action. « On ne peut se diriger que vers un idéal »<sup>236</sup>, affirme Weil, ce qui est une façon de se rapporter au réel : « L'idéal est tout aussi irréalisable que le rêve, mais à la différence du rêve, il a un rapport à la réalité; il permet, à titre de limite, de ranger des situations ou réelles ou réalisables dans l'ordre de la moindre à la plus haute valeur »<sup>237</sup>.

L'« ailleurs » auquel Weil se réfère et qui oriente ici sa pensée renvoie à l'utopie plutôt qu'à la transcendance divine *stricto sensu* (l'utopie est d'ailleurs conçue comme un fruit de la « raison »; en ce sens, nul doute que la pensée weilienne participe ici de la pensée moderne). Dans *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, ce sont l'État ouvrier et une société fondée sur la solidarité, la fraternité et la coopération, qui sont les figures de l'idéal, de l'utopie.

---

<sup>234</sup> *ibid.*

<sup>235</sup> *ibid.*

<sup>236</sup> *ibid.*

<sup>237</sup> *ibid.*

Pour Weil, tout comme pour Mannheim, si les utopies sont irréalisables, elles sont néanmoins nécessaires : « Sans doute c'est là une pure utopie. Mais décrire même sommairement un état des choses qui serait meilleur que ce qui est, c'est toujours bâtir une utopie; pourtant, rien n'est plus nécessaire à la vie que des descriptions semblables, pourvu qu'elles soient dictées par la raison »<sup>238</sup>. La fonction de l'utopie, chez Weil, est de créer un point de référence permettant d'orienter l'action et la pensée; dit autrement, elle pose un ailleurs instituant qui permet d'élargir les horizons. La liberté concrète naît dans la visée de l'idéal, d'une finalité et dans la détermination des moyens pour ce faire : « La liberté véritable ne se définit pas par un rapport entre le désir et la satisfaction, mais par un rapport entre la pensée et l'action; serait tout à fait libre l'homme dont toutes les actions procéderaient d'un jugement préalable concernant la fin qu'il se propose et l'enchaînement des moyens propres à amener cette fin »<sup>239</sup>. À l'antipode du type humain capable de poser un ailleurs, Weil décrit un être qui serait complètement esclave : « Un homme serait complètement esclave si tous ses gestes procédaient d'une autre source que sa pensée, à savoir ou bien les réactions irraisonnées du corps, ou bien la pensée d'autrui »<sup>240</sup>.

En somme, la liberté, pour Weil, suppose la capacité de projection dans un ailleurs et la capacité d'agir en conséquence; à chaque instant, est mobilisée la capacité de jugement du sujet : « disposer de ses propres actions ne signifie nullement agir arbitrairement; les actions arbitraires ne procèdent d'aucun jugement, et ne peuvent à proprement parler être appelées libres. Tout jugement porte sur une situation objective, et

---

<sup>238</sup> *ibid.*, p. 121.

<sup>239</sup> *ibid.*, p. 88.

<sup>240</sup> *ibid.*, p. 89.

par suite sur un tissu de nécessités »<sup>241</sup>. La liberté a donc comme condition de possibilité non seulement la capacité de prendre en compte les formes objectives héritées et existantes, mais également la projection dans un ailleurs; en somme, l'exercice de la liberté est intimement lié à une temporalité, qui associe passé, présent et futur.

C'est justement la possibilité de penser un ailleurs qui a été arraché aux Allemands en 1932, selon Weil. Lorsque celle-ci visite l'Allemagne cette année-là, le pays se ressent violemment des effets du krach de 1929; en outre, de par le Traité de Versailles de 1919, mettant fin à la Première guerre mondiale, elle doit payer des réparations énormes aux vainqueurs. Weil constate alors que la

crise a brisé tout ce qui empêche chaque homme de se poser complètement le problème de sa propre destinée, à savoir les habitudes, les traditions, les cadres sociaux stables, la sécurité; surtout la crise, dans la mesure où on ne la considère pas, en général, comme une interruption passagère dans le développement économique, a fermé toute perspective d'avenir pour chaque homme considéré isolément<sup>242</sup>.

Weil constate en Allemagne l'ampleur de la pauvreté, de la faim et de la misère qui accompagnent le chômage massif; mais selon elle, la tragédie tient « moins [à] cette misère elle-même, que dans le fait qu'aucun homme, si énergique soit-il, ne peut former le moindre espoir d'y échapper par lui-même »<sup>243</sup>. Les jeunes issus de la classe ouvrière allemande et de la petite bourgeoisie, en particulier, ne peuvent, dans un tel contexte, « former une pensée d'avenir quelconque se rapportant à chacun d'eux personnellement »<sup>244</sup>. Le temps et l'avenir ne leur appartiennent plus; tout se passe comme si le sujet se retrouvait hors du temps, sans temporalité. Or l'être humain qui ne

---

<sup>241</sup> *ibid.*, p. 88.

<sup>242</sup> Weil, Simone, « Impressions d'Allemagne » dans *Œuvres*, Quarto Gallimard, Paris, 1999, p. 221.

<sup>243</sup> *ibid.*, p. 222.

<sup>244</sup> *ibid.*

peut pas se concevoir inscrit dans le temps est comme englué dans une immédiateté perpétuelle; il ne sort pas de la lutte pour la survie. En parlant des jeunes issus de la classe ouvrière et de la petite bourgeoisie allemande, Weil écrit qu'ils « ne peuvent pas, la politique mise à part, former même des projets d'action; ils sont ou peuvent être, d'un moment à l'autre, réduits à l'oisiveté, ou plutôt à l'agitation harassante et dégradante qui consiste à courir d'une administration à l'autre pour obtenir des secours »<sup>245</sup>. Si la vie publique est dans un état pitoyable, ce n'est guère mieux dans le cas de la vie familiale et de la vie privée, où la consolation n'est pas plus possible. Weil relève que les rapports familiaux sont aigris par la « dépendance absolue dans laquelle se trouve le chômeur par rapport au membre de la famille qui travaille »<sup>246</sup> (les chômeurs n'ayant droit à aucun secours). Fonder une famille, dans les circonstances, est inconcevable, parce que « la pensée des années à venir n'est remplie [...] d'aucun contenu »<sup>247</sup>. Bref, la crise ravage toutes les sphères de la vie; le sujet ne peut plus, en conséquence, trouver refuge nulle part, que ce soit dans l'espace public ou dans l'espace privé.

La perte de la capacité à viser un ailleurs implique la perte de la capacité à juger de manière lucide et morale les actions, puisque tout est orienté vers la survie immédiate. C'est dans ce cadre que les promesses nazies ont pu paraître si rassembleuses.

Mais qu'en est-il de la politique marxiste? N'est-ce pas au moment où les prolétaires n'ont plus rien à perdre que la révolution prolétarienne peut éclater? Mais, relève Weil, une révolution véritable ne peut éclater que si l'on peut concevoir un avenir : « Une révolution ne peut être menée que par des hommes conscients et

---

<sup>245</sup> *ibid.*

<sup>246</sup> *ibid.*

<sup>247</sup> *ibid.*

responsables; on pourrait donc formuler la contradiction essentielle au parti national-socialiste en disant que c'est le parti des révolutionnaires inconscients et irresponsables »<sup>248</sup>.

La situation est ainsi favorable à une prise en charge par en haut des grandes masses désorientées. Le nazisme a profité du climat de crise spirituelle pour nourrir un sentiment antagonique à l'égard d'un ennemi fantasmé. Weil écrit que dans « l'ensemble du mouvement hitlérien, la propagande nationaliste s'appuie avant tout sur le sentiment que les Allemands éprouvent, à tort ou à raison, d'être écrasés moins par leur propre capitalisme que par le capitalisme des pays victorieux »<sup>249</sup>. La propagande nazie carbure au ressentiment à l'égard des pays vainqueurs et des juifs. La confusion règne partout et la faculté de juger est altérée; il vaut la peine de citer Weil ici sur la désorientation des ouvriers hitlériens:

[Les ouvriers hitlériens] se reposent de tous les soucis de réalisation pratique sur celui qu'on nomme ' le chef ', bien qu'il ne dirige pas grand-chose, c'est-à-dire Hitler. En réalité, ce qui les attire au mouvement national-socialiste, c'est, tout comme pour les intellectuels et les petits bourgeois, qu'ils y sentent une force. Ils ne se rendent pas compte que cette force n'apparaît si puissante que parce qu'elle n'est pas leur force, parce qu'elle est la force de la classe dominante, leur ennemi capital; et ils comptent sur cette force pour suppléer à leur propre faiblesse, et réaliser, ils ne savent comment, leurs rêves confus<sup>250</sup>.

Le totalitarisme apparaît ainsi à Weil comme un phénomène associé aux masses désorientées, obsédées par la survivance, privées de la capacité de se situer dans le temps, incapables de s'imaginer un idéal, un avenir, une utopie. Dès lors, la désorientation devient un sujet de réflexion fondamental pour Weil.

---

<sup>248</sup> *ibid.*, p. 223.

<sup>249</sup> *ibid.*, p. 225.

<sup>250</sup> *ibid.*, p. 226.

La désorientation est socialement produite. Elle peut certes être générée par la misère généralisée comme en Allemagne; mais elle peut être aussi produite dans des espaces plus restreints, comme dans le travail d'usine. Pour Weil, le travail en usine tend en effet aussi à priver l'ouvrier de la capacité à se situer dans le temps. Dans une lettre adressée à Albertine Thévenon<sup>251</sup> et publiée dans *La condition ouvrière*, Weil affirme d'emblée que la condition ouvrière s'apparente à l'esclavage. Cela est manifeste d'emblée à deux niveaux : la vitesse et les ordres. De la vitesse, Weil affirme que pour arriver à respecter les normes fixées, « il faut répéter mouvement après mouvement à une cadence qui, étant plus rapide que la pensée, interdit de laisser cours non seulement à la réflexion, mais même à la rêverie »<sup>252</sup>. Or pour imaginer un idéal ou une utopie, il faut disposer d'un temps de réflexion. Quant aux ordres, Weil souligne que l'ouvrier peut en recevoir à n'importe quel moment et qu'il doit obéir sans discuter (l'enjeu, bien sûr, est de conserver son emploi). Ne sachant pas ce qu'il fera peut-être dans quelques minutes à peine, condamné à des mouvements répétitifs rapides, l'ouvrier est englué dans une immédiateté qui meuble tout le temps de l'usine –au final, il paraît inscrit dans une relation hors du temps. L'ouvrier dans l'usine est au fond l'opprimé par excellence.

Si l'oppression doit être entendue comme l'écrasement moral et physique d'un groupe par un autre, elle n'est cependant possible que si ce dernier bénéficie du soutien structurel de la société. Mais un tel soutien ne se traduit pas forcément en réglementation; la dérèglementation, en effet, peut tout aussi bien permettre l'oppression en ouvrant un espace à une domination libre de toute interférence extérieure. C'est exactement le cas de

---

<sup>251</sup> Albertine Thévenon était l'épouse d'Urbain Thévenon, un militant syndical important de la région de Saint-Étienne quand Weil enseignait à Le Puy. Militante syndicale, Weil s'était liée d'amitié avec les Thévenon.

<sup>252</sup> Weil, Simone, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 1951, p. 28.

l'usine : au sein de celle-ci, le détenteur des moyens de production est laissé légalement libre d'imposer aux ouvriers une cadence temporelle infernale; de leur donner des ordres à exécuter aveuglément à tout moment de la journée; de les menacer, directement ou non, d'une perte d'emploi et de salaire. Ces trois mécanismes privent l'ouvrier de la capacité de s'inscrire dans un temps orienté vers l'avenir, ils le maintiennent dans une immédiateté perpétuelle qui empêche de réfléchir et de juger : l'«ouvrier ne sait pas ce qu'il produit, et par suite, [...] il n'a pas le sentiment d'avoir produit, mais de s'être épuisé à vide »<sup>253</sup>. Tout cela, selon Weil, autorise à associer l'usine à un micro-milieu totalitaire; le totalitarisme ne doit donc pas être associé à un surcroît mais bien plutôt à un déficit de normativité : c'est justement parce que l'usine est le lieu de l'arbitraire légalisé qu'elle peut devenir un tel milieu.

Lorsque le sujet est privé de la capacité de s'inscrire dans le temps, il est englué dans l'immédiat et la survie : à l'usine, on travaille pour survivre, on ne pense plus. La misère généralisée peut aussi généraliser le réflexe consistant à s'orienter en fonction de la seule survie. Dans ces cas, le sujet logé hors le temps paraît dénué de la capacité de penser et d'agir; il paraît dépossédé de toute force. Mais que se passe-t-il lorsqu'un tel sujet a l'illusion qu'il peut s'associer à la force? Dans un tel scénario, selon Weil, toutes les limites sont repoussées; c'est ce qu'elle constate avec désarroi lorsqu'elle se rend en Espagne, pour y participer aux efforts de guerre contre les franquistes.

---

<sup>253</sup> *ibid.*, p. 340. Pour redonner à l'ouvrier le sens du temps, il faudrait penser selon Weil à des réformes minimales : par exemple, un ouvrier devrait au moins savoir ce qu'il sera appelé à faire dans les huit à quinze jours qui viennent.

Dans une lettre écrite en réaction à sa lecture de *Les grands cimetières sous la lune*<sup>254</sup>, Simone Weil exprime son assentiment à Georges Bernanos. Bernanos, dont le fils s'était engagé dans la Phalange espagnole, avait été, il faut le rappeler, d'abord un sympathisant du soulèvement franquiste. Cependant, témoin des actions barbares entreprises par les franquistes, Bernanos est vite dégoûté. Si Weil écrit à Bernanos, c'est qu'elle a aussi été dégoûtée par les actions douteuses entreprises par des républicains; pour elle, les crimes commis par les républicains sont semblables à ceux commis par les franquistes. « J'ai eu une expérience qui répond à la vôtre », écrit-elle à Bernanos, « quoique bien plus brève, moins profonde, située ailleurs et éprouvée en apparence— en apparence seulement—, dans un tout autre esprit »<sup>255</sup>. Pour Weil la valeur de la vie humaine se dissipe lorsque les normes s'effondrent; les guerres sont des moments par excellence où seule la temporalité de l'affrontement compte. L'ennemi perd alors sa qualité d'être humain : il devient un objectif à éradiquer.

À Barcelone, on tuait en moyenne, sous forme d'expéditions punitives, une cinquantaine d'hommes par nuit. Mais les chiffres ne sont peut-être pas l'essentiel en pareille matière. L'essentiel, c'est l'attitude à l'égard du meurtre. Je n'ai jamais vu, ni parmi les Espagnols, ni même parmi les Français venus soit pour se battre, soit pour se promener— ces derniers le plus souvent des intellectuels ternes et inoffensifs— je n'ai jamais vu personne exprimer même dans l'intimité de la répulsion, du dégoût ou seulement de la désapprobation à l'égard du sang inutilement versé<sup>256</sup>.

« J'ai eu le sentiment », poursuit Weil, « que lorsque les autorités temporelles et spirituelles ont mis une catégorie d'êtres humains en dehors de ceux dont la vie a un prix,

---

<sup>254</sup> Bernanos, Georges, *Les grands cimetières sous la lune*, Seuil, Paris, 1995, 305 p. Bernanos étant identifié à la droite catholique, sa sortie contre les franquistes lui a valu de vives critiques de la part de celle-ci et une admiration (dont il ne voulait pas) de la gauche.

<sup>255</sup> Weil, Simone, « Lettre à Georges Bernanos » dans *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1999, p. 405.

<sup>256</sup> *ibid.*, p. 408.

il n'est rien de plus naturel à l'homme que de tuer »<sup>257</sup>. Aussi Weil écrit-elle à Bernanos qu'elle se sent plus proche de lui que de nombre de ses camarades de milice : « Vous êtes royaliste, disciple de Drumont— que m'importe? Vous m'êtes plus proche, sans comparaison, que mes camarades des milices d'Aragon— ces camarades que, pourtant, j'aimais »<sup>258</sup>.

Le meurtre dans un contexte de guerre civile est lié par Weil au délitement d'une conception du temps où existe une référence à l'avenir, qui peut agir comme une limite. Ce que Weil désigne comme « autorité temporelle » correspond à une idée de l'avenir, qu'il s'agisse d'une finalité morale, de l'espoir d'un monde meilleur, ou simplement d'une finalité qui dépasse l'immédiat; en d'autres mots, l'autorité temporelle renvoie à un ailleurs instituant. Lorsqu'il est expulsé du temps, le sujet se retrouve englué dans l'immédiat et les références symboliques, nécessaires à la vie commune, s'évaporent. C'est ce que Weil constate à la fois à propos de la misère affligeant l'Allemagne, dans les usines et pendant la guerre civile espagnole.

Être englué dans l'immédiat, c'est aussi avoir rapport avec l'absence de limite ou l'illimité. Dans l'illimité, tout est possible; l'illimité est par définition ce point dans le temps où toute référence, susceptible de limiter les pulsions, se dissout. Dans une telle situation, l'être humain a l'impression qu'il peut tuer sans risque de châtement : il n'y a plus de normes auxquelles avoir recours, qui dépassent l'existence immédiate, pour prendre la mesure des actes. Le meurtre, dès lors, se banalise : s'il contribue à faire

---

<sup>257</sup> *ibid.*

<sup>258</sup> *ibid.*, p. 409.

gagner la guerre, il paraît acceptable. Se situer dans la seule zone de l'efficacité, c'est ainsi se situer au même moment dans l'illimité.

Il faut impérativement distinguer entre l'illimité et l'infini. On entend par illimité une négation des limites. La négation des limites, sur le plan politique et social, s'inscrit toujours dans l'ordre de l'immanence. L'illimité, en ce sens, participe du fantasme de l'abolition des normes, il illustre le désir de destruction des lois et des institutions au nom de l'efficacité et de la toute-puissance présumée des êtres humains. L'illimité correspond, en somme, au délire qui consiste à penser que l'on peut maîtriser la force. L'infini est tout autre chose. On devrait d'abord dire que l'esprit humain ne saurait conceptualiser complètement l'infini sans lui faire violence; mais cela ne doit pas empêcher de le lier à ce dernier, qui s'inscrit dans la sphère du transcendant. Cet ailleurs qu'on ne peut jamais se représenter sans reste sans lui faire violence, mais qui a une incidence sur notre subjectivation, est de l'ordre de l'infini.

Infini et illimité renvoient tous deux à la subjectivation et à l'institutionnalisation de la subjectivité. L'illimité a tendance à générer une subjectivité inscrite dans la survie, tournée exclusivement, par définition, vers l'ici-bas; l'infini, au contraire, tend à instituer une subjectivité tournée vers un ailleurs.

Si la pensée de Simone Weil manifeste d'emblée une ouverture à l'infini de par le rapport qu'elle entretient avec la notion d'utopie, on peut alors dire elle s'ouvre à une autre forme de l'infini après avoir entendu des chants grégoriens, en 1938. Se situant désormais sur le terrain du christianisme, Simone Weil aurait donc simplement déplacé le

lieu de la transcendance. Suivant une telle perspective, il n'y aurait pas de clivage dans sa pensée, qui suppose toujours une orientation vers un ailleurs.

Mais cela ne veut dire qu'on ne doit pas prendre au sérieux l'inflexion que subit la pensée de Weil. La théologie weilienne, on le verra, s'appuie sur le motif de l'écart ou de la séparation entre l'humanité et Dieu. C'est cette séparation qui permet de penser l'amour qui peut les lier. Le concept d'amour suppose ainsi qu'il faut d'abord comprendre l'importance de la notion de séparation ou d'écart.

### **3.3.5 L'infini et l'écart**

La notion d'écart chez Weil est l'élément central qui permet de saisir les implications normatives de sa théologie.

Pour Weil, Dieu est l'être parfait; il ne peut être souillé par le mal. Cela n'empêche pas de considérer le lien de la créature, imparfaite, et de Dieu : la création, selon Weil, tient à un « retrait » de Dieu, en ce sens que Dieu a renoncé à être tout, afin qu'il y ait de l'être (nous y reviendrons plus en détail plus loin). La création doit donc être pensée en conjonction avec la « décréation ». Celle-ci est une manifestation de l'amour de Dieu pour nous; or, qui dit d'amour, dit aussi distance<sup>259</sup> : « Aimer purement, c'est consentir à la distance, c'est adorer la distance entre soi et ceux qu'on aime »<sup>260</sup>. C'est précisément parce qu'il y a cet écart que nous pouvons aimer Dieu tout comme le monde ou les autres êtres.

---

<sup>259</sup> Weil, Simone, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 106.

<sup>260</sup> Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, Agora, Paris, 1991, p. 125.

Par définition, l'infini est donc écart; devant l'infini, ce qui est fini ne peut que constater la distance qui en sépare. Or, enseignant l'écart à l'être fini, l'infini lui enseigne aussi, par là même, l'écart qui le sépare des autres êtres finis. C'est cet écart qui permet aux êtres finis de se situer dans le monde.

Si l'infini renvoie à notre finitude, celle-ci renvoie aussi à celui-là : c'est parce que nous sommes des êtres finis que nous pouvons tendre vers l'infini. Cet aphorisme de Weil exprime en quoi l'art est une pratique qui tend vers l'infini : « L'art est une tentative pour transporter dans une quantité finie de matière modelée par l'homme une image de la beauté infinie de l'univers entier. Si la tentative est réussie, cette portion de matière ne doit pas cacher l'univers, mais au contraire en révéler la réalité tout autour »<sup>261</sup>.

Cette théologie ne marque pas une rupture avec la pensée politique weilienne. Ce serait une grossière erreur de croire que Weil a abandonné la réflexion politique en faveur de la théologie; on pourrait même soutenir que certains des écrits politiques les plus importants de Weil ont été écrits après 1938 : *Note sur la suppression générale des partis politiques*, par exemple, a été écrit en 1940; quant à *L'enracinement*, il est de 1943.

Ce qui fait le lien entre la théologie et la pensée politique de Weil est précisément la notion d'infini et les conséquences qu'elle suppose.

Comme le titre l'indique bien, la *Note sur la suppression générale des partis politiques*, plaide en faveur de l'abolition des partis politiques. Pour Weil, trois traits sont propres aux partis politiques : d'abord, un parti politique est une machine à fabriquer des passions collectives; ensuite, un parti est une organisation construite de manière à exercer

---

<sup>261</sup> Weil, Simone, *Attente de Dieu*, op. cit., p. 159.

une pression collective sur la pensée de chacun de ses membres; enfin, un parti a pour unique fin sa croissance sans limite. Ces trois traits font que les partis tendent à tuer dans l'œuf le sens de la justice et de la vérité, dont Weil fait les principes transcendants vers lesquels on doit tendre. Ainsi, le membre d'un parti peut difficilement aller contre la ligne de ce dernier après avoir constaté que les actions du parti ne tendent pas vers la vérité et la justice; s'il devait parler au nom du bien public et contre son parti, ce membre perdrait l'investiture de ce dernier, voire serait exclu.

La logique propre aux partis s'accorde mal avec l'idée qu'il puisse y avoir une vérité vers laquelle tendre; au contraire, affirme Weil, « on trouve tout à fait naturel, raisonnable et honorable que quelqu'un dise ' Comme conservateur ' ou ' comme socialiste, je pense que... ' »<sup>262</sup>. En ce sens, Simone Weil affirme que dans un contexte où les partis occupent une place fondamentale dans la vie publique, « la tension vers la justice et la vérité est regardée comme répondant à un point de vue »<sup>263</sup> déterminé par une doctrine ou une idéologie. Dans ce contexte, la vérité peut être celle des conservateurs, ou encore celle des socialistes ou celle des libéraux, mais elle n'est pas une catégorie universelle; elle est conçue en référence à une doctrine, une idéologie ou une opinion partagée par un groupe de personnes.

Or, Weil soutient que pour tendre vers la vérité, il est nécessaire de la désirer pour elle-même; qui s'oriente vers la vérité doit être indifférent aux impératifs propres à la vie politique. La logique des partis, au contraire, oppose inlassablement les positions du parti à celles des autres. Les partis politiques n'aiguisent pas le sens critique; tout au contraire,

---

<sup>262</sup> Weil, Simone, *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Climats, Paris, 2006, p. 45.

<sup>263</sup> *Ibid*, p. 50.

ils promeuvent plutôt la capacité des membres à trancher rapidement les problèmes qui appelleraient la réflexion. De ce fait, l'opération de la pensée, dans un tel contexte, devient un simple partage entre les pour et les contre; la pensée politique propre aux partis est binaire.

Si la vérité et la justice sont des catégories idéales dont la pleine possession ne peut qu'échapper aux êtres humains, elles existent néanmoins dans le réel en empruntant des formes imparfaites. En ce sens, la justice et la vérité agissent comme des ailleurs instituants. Considérée de cette façon, la démarche de Weil apparaît en pleine clarté : l'humanité peut dépasser les problèmes qui l'affligent à condition d'établir un rapport à une forme qui renvoie à l'infini –finalité, utopie ou transcendance divine.

Le rapport à l'infini est donc la condition de possibilité de la liberté du sujet selon Weil. Cette liberté n'a rien à voir avec l'absence de contrainte, de normes ou d'institutions; au contraire, celles-ci permettent au sujet d'entrer en rapport avec l'infini et ainsi de s'inscrire dans le temps et d'édifier un monde.

La capacité de s'inscrire dans le temps –le fait, par exemple, pour un ouvrier de connaître ce qu'il fera dans une semaine— est d'abord une affaire de dignité humaine. La négation de cette capacité relève de l'injustice. Cependant, la pensée de Weil va au-delà de la critique de cette négation : il s'agit pour elle de penser la justice d'une manière positive en s'ouvrant explicitement à l'infini. C'est dans ce cadre qu'il faut situer la conversion de Weil au christianisme.

Quand Weil s'oriente vers Dieu, les implications normatives de la notion d'infini, les tenants et les aboutissants d'un ailleurs transcendant, ressortent d'autant plus

clairement. Ce n'est donc pas un hasard si une de ses plus importantes contributions au canon de la pensée politique fut rédigée suite à sa conversion au christianisme : il est question, ici, bien sûr, de *L'enracinement*. La maladie dont souffre notre civilisation a pour nom le déracinement, c'est-à-dire la perte de contact avec le passé, avec l'avenir, en fait avec l'univers tout entier –et donc, avec l'ailleurs instituant : le déracinement est, en somme, l'incapacité de trouver refuge dans plus grand que soi, dans l'infini. Weil dira que c'est la commune condition des ouvriers d'usine, des chômeurs dépourvus d'espoir et des tous ces gens qui n'ont d'yeux que pour le profit et le pouvoir; tous sont déracinés, parce qu'ils ne sont nulle part chez eux, enracinés dans le temps et dans le monde.

Il est intéressant de noter qu'Arendt a une définition semblable du déracinement. Elle écrit qu'« [ê]tre déraciné, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres »<sup>264</sup>. Pour Weil et pour Arendt, le déracinement est un symptôme dont la civilisation occidentale souffre au XXe siècle. Pour Weil, il s'agit là d'un problème d'ordre spirituel, qui paralyse les êtres humains, les empêchant d'agir. Pour Arendt cependant, le déracinement est un symptôme de la superfluité de la vie humaine, de ce mal radical déployé par les mouvements totalitaires. Il ne serait pas possible, suivant Arendt, de sacrifier des millions de vies au nom d'une idéologie ou une autre sans un sentiment de non-appartenance au monde.

Si l'illimité déracine, selon Weil, le rapport à l'infini permet au contraire l'enracinement. C'est là le plus important des besoins de l'âme<sup>265</sup> tout en étant « le plus

---

<sup>264</sup> Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme, suivi de Eichmann à Jerusalem*, Quarto Gallimard, Paris, 2002, p. 834

<sup>265</sup> Simone Weil énumère et explicite une liste de besoins de l'âme : l'ordre, la liberté, l'obéissance, la responsabilité, l'égalité, la hiérarchie, l'honneur, la liberté d'opinion, la sécurité, le risque, la propriété

méconnu »<sup>266</sup>. Ce qui n'empêche pas de constater que l'enracinement a son siège dans la collectivité, soit dans un lieu où peut être posé un lien entre le passé, le moment présent et l'avenir –qu'il s'agisse d'une famille, d'un village, d'un syndicat, d'un ordre religieux, de la nation ou de la patrie<sup>267</sup>. La collectivité existe tant qu'elle est en mesure de conserver un rapport au passé et à l'avenir; aussi, le sujet qui en fait partie est-il partie d'une histoire plus grande que lui et qui est inscrite en lui. Cette participation à la collectivité fournit au sujet de quoi l'inspirer, le pousser à l'action et à la vie dans le monde avec autrui, au-delà de la survie. L'enracinement dans une collectivité est, en ce sens, une condition de possibilité d'une vie humaine qui tend vers la plénitude.

La démarche de Weil est traversée tout entière par le projet d'une critique de l'oppression. Si ce projet n'est pas en soi original, le lieu à partir duquel elle le formule l'est : la question du temps. Dans une temporalité arrimée à l'infini, un sujet éthique et réflexif peut émerger; au contraire, dans une temporalité engluée dans l'immédiat et dans l'illimité, le sujet est étouffé sur les plans psychique, moral et spirituel et paraît, au final, une coquille vide qui s'agite sans finalité.

Ayant exploré le sens de la critique de l'oppression chez Weil, nous pouvons maintenant explorer plus en détail la question de l'amour chez elle. Nous verrons que l'amour est traité à plusieurs niveaux, qui peuvent parfois sembler contradictoires. Il reste

---

privée, la propriété collective, la vérité et, bien sûr, l'enracinement. Weil, Simone, *L'enracinement*, Gallimard, Paris, 1949, p. 9-66.

<sup>266</sup> *ibid.*, p. 61.

<sup>267</sup> « De par sa durée, la collectivité pénètre déjà dans l'avenir. Elle contient de la nourriture, non seulement pour les âmes des vivants, mais aussi pour celles d'êtres non encore nés qui viendront au monde au cours des siècles prochains. Enfin, de par la même durée, la collectivité a ses racines dans le passé. » Weil, Simone, *L'enracinement, op.cit.*, p. 16.

que l'amour semble être le moment privilégié, chez elle, permettant de penser une rupture avec l'oppression.

### **3.4 L'amour selon Weil**

Qu'est-ce que l'amour pour Simone Weil? Plus important encore : comment sa manière de penser ce concept peut-il permettre de projeter un éclairage sur le problème de l'oppression et de son dépassement?

#### **3.4.1 Amour et médiation**

Il faut d'abord préciser que l'amour est compris par Weil comme une « médiation ».

Il existe de nombreuses définitions de la médiation. Ce qui nous importe est la conception de Weil ici. Celle-ci peut être comprise si on la rapproche du concept de *metaxu* (« entre-deux »). Ce concept peut lui-même être saisi à l'aide de l'image de deux prisonniers qui sont dans des cellules adjacentes et qui communiquent entre eux en cognant sur le mur : « Le mur est ce qui les sépare, mais aussi ce qui leur permet de communiquer. Ainsi, nous et Dieu. Toute séparation est un lien »<sup>268</sup>.

Nous pouvons ajouter qu'en plus d'être un intermédiaire, ce mur a aussi une propriété instituante, en ce qu'il donne naissance à une forme spécifique de subjectivité. C'est là le sens de la médiation : les rapports entre les êtres se déploient par le biais de médiations, qui sont des normes symboliques jouissant d'une reconnaissance.

---

<sup>268</sup> Weil, Simone, *La pesanteur et grâce*, op. cit., p. 228.

Les médiations ne sont pas des fins en soi : plutôt, elles permettent l'expression des finalités humaines, elles surpassent la simple immanence. Prendre les médiations pour des fins conduit à un appauvrissement du processus de subjectivation : le type de subjectivité qui y correspond tend à l'autoréférentialité, comme les médiations ainsi comprises elles-mêmes. On peut donner pour exemples la puissance ou l'argent ; les tenir pour des fins en soi est symptomatique de la confusion caractéristique de notre époque selon Weil : « La puissance (et l'argent, ce passe-partout de la puissance) est le moyen pur. Par là même, c'est la fin suprême pour tous ceux qui n'ont pas compris »<sup>269</sup>. Pour Weil, la médiation déterminant les formes symboliques à l'intérieur desquelles la rencontre des êtres peut avoir lieu, elle doit être tournée vers un ailleurs. Le travail en est le meilleur exemple : il est une médiation en ce qu'il inscrit le sujet dans le temps, en ce qu'il situe le sujet dans un rapport au présent et à l'avenir, dans un rapport entre le travail accompli au présent et la finalité visée.

La médiation telle que Weil la conçoit la conduit à une réflexion sur le divin. En effet, les médiations telles que les êtres humains les conçoivent ne sont jamais que des images imparfaites de l'« opération divine de la médiation ». Weil écrit :

L'homme ne peut concevoir cette opération divine de la médiation, il peut seulement l'aimer. Mais son intelligence en conçoit d'une manière parfaitement claire une image dégradée, qui est le rapport. Il n'y a jamais autre chose dans la pensée humaine que des rapports. Même les objets sensibles, dès qu'on en analyse la perception d'une manière un peu rigoureuse, on reconnaît que l'on nomme de ce nom de simples paquets de rapports qui s'imposent à la pensée par l'intermédiaire des sens. Il en est de même pour les sentiments, pour les idées, pour tout contenu psychologique de la conscience humaine<sup>270</sup>.

---

<sup>269</sup> *ibid.*, p. 229.

<sup>270</sup> Weil, Simone, « Intuitions préchrétiennes » dans *Œuvres complètes tome IV : Écrits de Marseille*, Gallimard, Paris, 2009, p. 289.

Dieu lui-même serait donc la médiation par excellence selon la théologie weilienne : « Dieu est médiation, et toute médiation est Dieu. Dieu est médiation entre Dieu et Dieu, entre Dieu et l'homme, entre l'homme et l'homme, entre Dieu et les choses, entre les choses et les choses, et même entre chaque âme et elle-même. On ne peut passer de rien à rien sans passer par Dieu »<sup>271</sup>.

Il est donc impératif, suivant Weil, de manifester une reconnaissance envers les médiations, voire de les « aimer », puisqu'elles sont ce qui permet d'entrer en contact avec le monde et avec les autres; les médiations permettent d'instituer des êtres qui ne sont pas fermés sur eux-mêmes, qui peuvent faire l'expérience de la vie et du monde. Les médiations (*metaxu*), sont des nécessités de l'âme. Aussi, priver l'être humain de médiations instituant, qui permettent d'enraciner et d'orienter les actions du sujet, est l'équivalent d'une attaque contre la vie humaine elle-même. C'est là un geste proprement indécent selon Weil :

Qu'est-ce qu'il est sacrilège de détruire? Non pas ce qui est bas, car cela n'a pas d'importance. Non pas ce qui est haut, car, le voudrait-on, on ne peut pas y toucher. Les *metaxu*. Les *metaxu* sont la région du bien et du mal. Ne priver aucun être humain de ses *metaxu*, c'est-à-dire de ces biens relatifs et mélangés (foyer, patrie, traditions, culture, etc.) qui réchauffent et nourrissent l'âme sans lesquels, en dehors de la sainteté, une vie humaine n'est pas possible. Les vrais biens terrestres sont des *metaxu*<sup>272</sup>.

Où situer l'amour dans ce contexte? Pour Weil, l'amour n'est pas analysé comme une émotion ou une passion; c'est plutôt une médiation qui devrait être au fondement même des liens sociaux et de l'élévation spirituelle de chacun.

---

<sup>271</sup> *ibid.*

<sup>272</sup> Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. 230-231.

L'amour, écrit Weil, « est une orientation et non pas un état d'âme »<sup>273</sup>. L'amour doit être abordé en rapport avec la notion d'écart : c'est dans la distance que l'amour est seul possible. L'amour est possible parce qu'il y a une limite qui maintient un écart; cette séparation est douloureuse<sup>274</sup>, mais nécessaire pour que l'amour puisse être, pour qu'on puisse être orienté vers l'objet ou l'idéal aimé : « Pour ceux qui aiment, la séparation, quoique douloureuse, est un bien, parce qu'elle est amour »<sup>275</sup>.

L'amour divin est le premier modèle, les autres formes de l'amour en découlent : « Par l'amour du prochain, nous imitons l'amour divin qui nous a créés nous-mêmes ainsi que tous nos semblables. Par l'amour de l'ordre du monde, nous imitons l'amour divin qui a créé cet univers dont nous faisons partie »<sup>276</sup>. L'amour, même lorsqu'il est orienté vers un autre être humain, est une imitation de l'amour de Dieu : « L'amour du prochain est l'amour qui descend de Dieu vers l'homme. Il est antérieur à celui qui monte de l'homme vers Dieu. Dieu a hâte de descendre vers les malheureux »<sup>277</sup>. En ce sens, l'amour, suivant Weil, institue une subjectivité orientée vers un ailleurs instituant : il lie l'existence à l'idée du bon et du beau, à Dieu<sup>278</sup>.

La médiation suprême est celle du Saint-Esprit unissant à travers une distance infinie le Père divin au fils également divin, mais vidé de sa divinité et cloué sur un point de l'espace et du temps. Cette distance infinie est faite de la totalité de l'espace et du temps. La portion d'espace autour de nous, limitée par le cercle de

---

<sup>273</sup> Weil, Simone, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>274</sup> Il est intéressant de noter qu'un spécialiste de la pensée de Weil comme Eric O. Springsted situe la douleur dans la pensée de celle-ci comme élément déclencheur de l'amour. Nous pensons que sa lecture de Weil est juste, mais que la douleur n'est qu'un élément parmi tant d'autres qui peut assurer une distance entre le sujet et l'objet désiré permettant l'amour. La thèse de la souffrance ne nous retiendra donc pas ici. Voir ; Springsted, Eric O., *Simone Weil and the Suffering of Love*, Wipf and Stock, Eugene, 2010, 136 p.

<sup>275</sup> Weil, Simone, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>276</sup> *ibid.*, p. 146-147.

<sup>277</sup> *ibid.*, p. 137.

<sup>278</sup> Est-ce à dire que Weil pose par-là les fondements d'une pensée politique « platonico-chrétienne »? Ce n'est pas l'objet de cette thèse que de répondre directement à cette question; nous importe plutôt, essentiellement, la portée de la conception de l'amour exposée par Weil.

l'horizon, la portion de temps entre notre naissance et notre mort, que nous vivons seconde après seconde, qui est le tissu de notre vie, c'est là un fragment de cette distance infinie entièrement traversée d'amour divin. L'être et la vie de chacun de nous sont un petit segment de cette ligne dont les extrémités sont deux Personnes et un seul Dieu, cette ligne où circule l'Amour qui est aussi le même Dieu. Nous ne sommes pas autre chose qu'un endroit par où passe l'Amour divin de Dieu pour soi-même. En aucun cas nous ne sommes autre chose. Mais si nous le savons et si nous y consentons, tout notre être, tout ce qui paraît en nous être nous-mêmes nous devient infiniment plus étranger, plus indifférent et plus lointain que ce passage ininterrompu de l'Amour de Dieu<sup>279</sup>.

Si l'amour est d'origine surnaturelle, il est aussi politique en ce qu'il lie le sujet au monde. Quelle résonance cela a-t-il dans le tissu institutionnel des sociétés?

### 3.4.2 Amour et justice

Bien des commentateurs pensent que la pensée politique weilienne ne permet pas de penser des institutions politiques concrètes. Nous soutenons, *a contrario*, que la pensée de Weil a la capacité de faire des recommandations d'ordre politique.

On peut dire que la raison pour laquelle on estime que la pensée de Weil est peu susceptible de mener à des recommandations politiques tient à sa radicalité. Par exemple, la façon dont Weil conçoit la question de la justice est radicalement différente de la manière dont elle est ordinairement conçue dans les démocraties libérales existantes : la justice, en effet, est liée à l'amour de Dieu.

L'amour de Dieu, selon la théologie weilienne, est une obligation. Cela dit, Dieu n'est évidemment pas présent dans le monde matériel. Or si Dieu n'est pas présent, il ne peut pas être l'objet direct de l'amour du sujet. Ceci rend problématique le commandement « aime Dieu » : si on ne peut aimer Dieu comme on aime, par exemple,

---

<sup>279</sup> Weil, Simone, « Intuitions préchrétiennes », *op. cit.*, p. 289-290.

une autre personne, comment peut-on l'aimer? La réponse est qu'on ne peut l'aimer que d'un amour que Weil qualifie d'« indirect » ou d'« implicite »<sup>280</sup>. C'est précisément parce que le sujet ne peut pas aimer Dieu directement que l'amour se présente comme ensemble de médiations : « L'amour implicite de Dieu ne peut avoir que trois objets immédiats, les trois seuls objets d'ici-bas où Dieu soit réellement, quoique secrètement présent. Ces objets sont les cérémonies religieuses, la beauté du monde et le prochain. Cela fait trois amours »<sup>281</sup>.

Pour bien comprendre de quoi il est ici question, il est nécessaire d'insister sur le fait que Dieu n'est pas tout puissant selon la théologie weilienne. L'acte de création n'est pas, selon Weil, une expansion de la volonté de Dieu; c'est, on l'a vu, au contraire un moment de renoncement de soi chez le créateur :

La création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement. Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soi une partie de l'être. Il s'est vidé déjà dans cet acte de sa divinité; c'est pourquoi Saint-Jean dit que l'Agneau a été égorgé dès la constitution du monde. Dieu a permis d'exister à des choses autres que lui et valant infiniment moins que lui. Il s'est par l'acte créateur nié lui-même, comme le Christ nous a prescrit de nous pour lui. Cette réponse, cet écho, qu'il dépend de nous de refuser, est la seule justification possible à la folie d'amour de l'acte créateur<sup>282</sup>.

Selon cette théologie, tout ce qui est dans le monde est donc ce que Dieu n'est pas; en ce sens, il y a une nécessaire distance, un écart, entre Dieu et le monde. Mais cette distance est l'occasion d'un lien médiatisé par l'amour : c'est parce que Dieu n'est pas immédiatement présent dans le monde que le sujet a la possibilité de l'aimer –c'est même une obligation selon Weil.

---

<sup>280</sup> Weil, Simone, « Formes de l'amour implicite de Dieu » dans *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1999, p. 719.

<sup>281</sup> *ibid.*

<sup>282</sup> *ibid.*, p. 723-724.

Il est important de distinguer obligation et droit : pour Weil, la « notion d'obligation prime sur celle du droit, qui lui est subordonnée et relative »<sup>283</sup>. Le droit n'a de sens que par rapport à l'obligation, puisque l'obligation est indifférente au contexte, contrairement au droit : « Une obligation ne serait-elle reconnue par personne, elle ne perd rien de la plénitude de son être. Un droit qui n'est reconnu par personne n'est pas grand-chose »<sup>284</sup>.

Le droit est lié à des formes de sociétés précises : « La notion de droit, étant d'ordre objectif, n'est pas séparable de celles d'existence et de réalité. Elle apparaît quand l'obligation descend dans le domaine des faits; par suite elle enferme toujours dans une certaine mesure la considération des états de fait et des situations particulières »<sup>285</sup>. Les obligations, *a contrario*, sont des conditions d'existence du monde, de la vie et de l'expression des besoins humains; contrairement au droit, elles ne sont donc pas conditionnées : « L'obligation seule peut être inconditionnée. Elle se place dans un domaine qui est au-dessus de toutes conditions, parce qu'il est au-dessus de ce monde »<sup>286</sup>. Ne pas laisser quelqu'un mourir de faim lorsque nous avons la possibilité de le nourrir est une obligation; ne pas donner de nourriture à quelqu'un qui a faim lorsque nous en avons pourtant en abondance peut relever du droit, plus précisément, du droit à la propriété, qui stipule que nous avons le droit « d'user et d'abuser » des biens qui nous appartiennent. L'obligation renvoie à une forme de transcendance alors que le droit renvoie à la réalité effective.

---

<sup>283</sup> Weil, Simone, *L'enracinement*, *op. cit.*, 1949, p. 9.

<sup>284</sup> *ibid.*

<sup>285</sup> *ibid.*, p. 10.

<sup>286</sup> *ibid.*

Pour penser correctement la place du droit, selon Weil, il faut d'abord reconnaître la nécessité des obligations, qui sont transcendantes. Weil nous avertit que fonder une société ou des institutions sur la seule base des droits sans reconnaissance des obligations peut mener à des contradictions :

Les hommes de 1789 ne reconnaissaient pas la réalité d'un tel domaine. Ils ne reconnaissaient que celle des choses humaines. C'est pourquoi ils ont commencé par la notion de droit. Mais en même temps ils ont voulu poser des principes absolus. Cette contradiction les a fait tomber dans une confusion de langage et d'idées qui est pour beaucoup dans la confusion politique et sociale actuelle. Le domaine de ce qui est éternel, universel, inconditionné, est autre que celui des conditions de fait, et il y habite des notions différentes qui sont liées à la partie la plus secrète de l'âme humaine<sup>287</sup>.

Nous avons l'obligation de respecter le champ de blé parce qu'il est capable de nous nourrir et de nourrir autrui; nous avons l'obligation de respecter les cérémonies religieuses parce qu'elles permettent d'aimer implicitement Dieu<sup>288</sup>. Ceci implique que pour Weil, nous avons l'obligation d'aimer Dieu parce qu'il nous permet d'exister. Cet amour, on l'a dit, ne peut être direct : il suppose des médiations, qui renvoient à des idéaux transcendants : le « Bien », le « Beau », le « Juste », la « Vérité ». Or eux-mêmes ne peuvent faire l'objet d'une appréhension directe; ils nécessitent à leur tour des médiations. La médiation par excellence pour y avoir indirectement accès est le langage selon Weil :

Quand on parle du pouvoir des mots, il s'agit toujours d'un pouvoir d'illusion et d'erreur. Mais, par l'effet d'une disposition providentielle, il est certains mots qui, s'il en est fait un bon usage, ont en eux-mêmes la vertu d'illuminer et de soulever vers le bien. Ce sont les mots auxquels correspond une perfection absolue et insaisissable pour nous. La vertu d'illumination et de traction vers le haut réside dans ces mots eux-mêmes, dans ces mots comme tels, non dans aucune conception.

---

<sup>287</sup> *ibid.*

<sup>288</sup> Mais on ne peut pas pour autant être forcé d'aimer les cérémonies religieuses, puisqu'il y a deux autres moyens d'aimer indirectement Dieu : l'amour du prochain et l'amour du monde.

Car en faire bon usage, c'est avant tout ne leur faire correspondre aucune conception. Ce qu'ils expriment est inconcevable.  
Dieu et vérité sont de tels mots. Aussi justice, amour, bien<sup>289</sup>.

Puisque c'est toujours seulement à des mots que nous avons affaire en définitive, ne faudrait-il pas conclure alors que l'amour chez Weil renvoie à une médiation et à un ailleurs inaccessible, puisque nous ne pouvons lui-même l'approcher directement? Si c'est bien ainsi, il faudrait alors dire que l'amour lie les sujets, mais doit idéalement aussi s'accomplir, quoiqu'imparfaitement, dans de multiples institutions formelles et informelles. Dès lors, apparaît le problème que Weil identifie comme propre au monde tel qu'il va : l'amour et la justice sont réalisés dans des institutions qui les font paraître tels des moments séparés et distincts.

Weil expose le caractère problématique de cette séparation en remontant d'abord à la figure du Christ. Elle souligne que les « bienfaiteurs du Christ ne sont pas nommés par lui aimants ni charitables. Ils sont nommés les justes. L'Évangile ne fait aucune distinction entre l'amour du prochain et la justice »<sup>290</sup>. Le même raisonnement vaut pour les Grecs, selon Weil : « Aux yeux des Grecs aussi le respect de Zeus suppliant était le premier des devoirs de justice »<sup>291</sup>. Or, dans notre monde, nous

avons inventé la distinction entre la justice et la charité. Il est facile de comprendre pourquoi. Notre notion de la justice dispense celui qui possède de donner. S'il donne quand même, il croit pouvoir être content de lui-même. Il pense avoir fait une bonne œuvre. Quant à celui qui reçoit, selon la manière qu'il comprend cette notion, ou elle le dispose de toute gratitude, ou elle le contraint à remercier bassement<sup>292</sup>.

---

<sup>289</sup> Weil, Simone, « La personne et le sacré » dans *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, p. 43.

<sup>290</sup> Weil, Simone, « Formes de l'amour implicite de Dieu » dans *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1999, p.720.

<sup>291</sup> *ibid.*

<sup>292</sup> *ibid.*, p. 720.

En somme, notre conception de la justice est fondée sur le droit – plus particulièrement le droit à la propriété— plutôt que sur l’obligation : le sujet a le droit de ne pas donner ce qu’il possède. Ceci, selon Weil, suppose une subjectivité égoïste ou servile et rend difficile l’institutionnalisation d’une subjectivité capable de compassion et de gratitude :

Seule l’identification absolue de la justice et de l’amour rend possibles à la fois d’une part la compassion et la gratitude, d’autre part le respect du malheur chez le malheureux par lui-même et par les autres. Il faut penser qu’aucune bonté, sous peine de constituer une faute sous une fausse apparence de bonté, ne peut aller plus loin que la justice. Mais il faut remercier le juste d’être juste, parce que la justice est une chose tellement belle, comme nous remercions Dieu à cause de sa grande gloire. Toute autre gratitude est servile et même animale<sup>293</sup>.

L’écart, nous l’avons dit, est au fondement de la médiation. Or cet écart, il est possible de chercher à l’agrandir plutôt qu’à le combler par la rencontre. Ainsi du rapport entre les forts et les faibles : quand

il y a un fort et un faible, il n’y a nul besoin d’unir deux volontés. Il n’y a qu’une volonté, celle du fort. Le faible obéit. Tout se passe comme quand un homme manie de la matière. Il n’y a pas deux volontés à faire coïncider. L’homme veut et la matière subit. Le faible est comme une chose. Il n’y a aucune différence entre jeter une pierre pour éloigner un chien importun et dire à un esclave : “ Chasse ce chien ”<sup>294</sup>.

Puisque l’injustice semble la chose la plus naturelle qui soit selon Weil, la justice est proprement surnaturelle; elle de l’ordre du miracle : « La vertu surnaturelle de justice consiste, si on est le supérieur dans le rapport inégal des forces, à se conduire exactement comme s’il y avait égalité »<sup>295</sup>. Le fort alors preuve de charité; il fait preuve d’amour, un amour qui pourrait s’apparenter à la folie :

---

<sup>293</sup> *ibid.*, p. 720-721.

<sup>294</sup> *ibid.*, p. 722.

<sup>295</sup> *ibid.*, p. 722.

Il n'est pas facile de combattre pour la justice. Il ne suffit pas de discerner, quel camp est celui de la moindre injustice, et, y étant allé, de prendre les armes et de s'exposer aux armes ennemies. Certes cela est beau, plus que les paroles ne peuvent dire. Mais, en face, on fait exactement de même.

Il faut en plus être habité par l'esprit de justice. L'esprit de justice n'est pas autre chose que la fleur suprême et parfaite de la folie d'amour<sup>296</sup>.

La justice, lorsqu'elle comprend en elle la charité, imite la générosité originelle de Dieu. Ce n'est pas pour étendre son pouvoir que Dieu a créé l'être humain; c'est plutôt par amour que Dieu, l'être tout puissant, a créé. Car Dieu crée en se diminuant, en se retirant : « Dieu n'a pu créer qu'en se cachant. Autrement, il n'y aurait que lui »<sup>297</sup>. L'acte de création est en ce sens renoncement et générosité pure : « Imitation du renoncement de Dieu dans la création. Dieu renonce —en un sens— à être tout »<sup>298</sup>. La justice est imitation de ce renoncement; le fort qui prône l'égalité et donc la justice « accepte une diminution en se concentrant pour une dépense d'énergie qui n'étendra pas son pouvoir, qui fera seulement exister un être autre que lui, indépendant de lui. Bien plus, vouloir l'existence de l'autre, c'est se transporter en lui, par sympathie, et par suite avoir part à l'état de matière inerte où il se trouve »<sup>299</sup>. L'amour d'un être humain pour un autre s'inscrit donc dans la même logique que l'acte de création; c'est pourquoi on est autorisé à dire que l'institution de la justice, quand elle n'est pas séparée de l'amour, s'inscrit dans la même logique que l'acte de création. Au contraire, l'institution d'une justice dissociée de l'amour tend au mépris des faibles; dans le monde tel qu'il est, malgré les lois et les institutions liées aux droits, nous sommes loin de la justice idéale :

---

<sup>296</sup> Weil, Simone, « Luttons nous pour la justice » dans *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, p. 57.

<sup>297</sup> Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>298</sup> *ibid.*, p. 82.

<sup>299</sup> Weil, Simone, « Formes de l'amour implicite de Dieu », *op. cit.*, p. 724.

La justice se définit de la même manière que dans l'aumône. Elle consiste à faire attention au malheureux comme à un être et non pas comme à une chose, à désirer la préservation chez lui de la faculté du libre consentement.

Les hommes croient mépriser le crime et méprisent en réalité la faiblesse du malheur. Un être en qui se combinent l'un et l'autre leur permet de s'abandonner au mépris du malheur sous le prétexte de mépriser le crime. Il est ainsi l'objet du plus grand mépris. Le mépris est le contraire de l'attention. Il y a exception seulement s'il s'agit d'un crime qui pour une raison quelconque ait du prestige, comme c'est souvent le cas du meurtre à cause de la puissance passagère qu'il implique, ou qui n'existe pas vivement chez ceux qui jugent la notion de culpabilité. Le vol est le crime le plus dépourvu de prestige et qui cause le plus d'indignation, parce que la propriété est l'attachement le plus général et le plus puissant. Cela apparaît même dans le Code pénal<sup>300</sup>.

Exprimer du mépris à l'égard du vol est équivalent à exprimer du mépris à l'égard des faibles qui volent par nécessité : on dit mépriser le crime, mais ce sont plutôt ceux qui ne possèdent rien, qui n'ont pas de richesse en ce monde, que l'on méprise. À mettre l'amour et la charité d'un côté et la justice de l'autre, à situer amour et charité dans l'espace privé et la justice, comme produit de la raison, dans l'espace public, la civilisation nourrit le mépris pour les faibles. Ce mépris correspond dans les faits à une défense du droit à la propriété, délié de toute obligation qui le transcende. Le mépris, ce faisant, consacre la séparation des forts et des faibles, prévient l'institution de l'égalité et favorise le maintien de l'oppression sociale.

La pensée politique et institutionnelle de Weil s'étaye donc en dernière instance sur l'idée que l'amour est une médiation qui doit trouver sa place dans les institutions publiques et plus particulièrement, dans les institutions qui ont pour visée la justice. En ce sens, sans être pour autant opposée au principe même de l'institution, Weil est très critique des institutions existantes, qui génèrent des formes de vie mutilée : aussi convient-il, selon elle, et ce « [a]u-dessus des institutions destinées à protéger le droit, les

---

<sup>300</sup> *ibid.*, p. 728.

personnes, les libertés démocratiques », d'en « inventer d'autres destinées à discerner et à abolir tout ce qui, dans la vie contemporaine, écrase les âmes sous l'injustice, le mensonge et la laideur »<sup>301</sup>.

L'amour au sens où l'entend Weil est l'ailleurs vers lequel doivent tendre les institutions permettant d'instituer des subjectivités transcendant le moi égoïste. Weil prône en ce sens une refondation radicale de l'idéalité moderne en renouant le lien entre justice et amour; elle prône un éloignement du droit considéré en soi au profit de son association avec l'obligation.

Les notions de droit, de personne, de démocratie sont dans cette catégorie. Bernanos a eu le courage d'observer que la démocratie n'oppose aucune défense aux dictateurs. La personne est par nature soumise à la collectivité. Le droit est par nature dépendant de la force. Les mensonges et les erreurs qui voilent ces vérités sont extrêmement dangereux, parce qu'ils empêchent d'avoir recours à ce qui seul se trouve soustrait à la force et en préserve; c'est-à-dire une autre force, qui est le rayonnement de l'esprit. La matière pesante n'est capable de monter contre la pesanteur que dans les plantes, par l'énergie du soleil que le vert des feuilles a captée et qui opère dans la sève. La pesanteur et la mort reprendront progressivement, mais inexorablement la plante privée de lumière<sup>302</sup>.

On a vu que les mots, qui sont pourtant notre seul recours, sont en réalité impuissants à dire l'amour dans sa forme la plus élevée et plus pure; cela dit, il y a cependant une dimension de la vie humaine qui permet de comprendre au mieux, même si ce n'est que partiellement, ce qu'est l'amour : l'amitié.

Pour comprendre la place de l'amour en politique, il faut donc se pencher sur ce que signifie l'amitié.

---

<sup>301</sup> Weil, Simone, « La personne et le sacré », *op. cit.*, p. 44.

<sup>302</sup> *ibid.*, p. 25.

### 3.4.3 Amitié et amour pur

Nous avons déjà vu comment il était possible de penser avec Weil l'amour comme une médiation qui lie et qui oriente dans le monde des hommes; nous avons aussi vu comment l'amour oriente vers un ailleurs, qu'on ne peut pas réellement nommer sans lui faire violence selon Weil. Mais si Weil se refuse à faire de l'amour un objet positif que l'on pourrait décrire, elle s'efforce cependant de chercher sa manifestation la plus pure dans le monde des hommes. C'est ce qui l'amène à traiter de l'amitié, qui est, selon elle, l'amour dans sa forme la plus pure dans l'humanité, et qui est à la fois un idéal et une médiation.

L'amitié est, pour Weil, une forme d'amour qui unit deux êtres et qui correspond, au moins en partie, à l'amour de Dieu. Weil affirme ainsi qu'il « est un amour personnel et humain qui est un reflet de l'amour divin. C'est l'amitié, à condition qu'on emploie ce mot rigoureusement en son sens propre »<sup>303</sup>.

Il faut donc tenter de conceptualiser « rigoureusement » un concept qui, à première vue, pourrait sembler relever de ce que tout le monde sait : l'expérience de l'amitié n'est-elle pas à la portée de tout un chacun? Weil procède d'abord en distinguant l'amitié de la charité : il y a une dimension élective dans l'amitié, qui n'est pas présente dans la charité. Dans l'amitié, en effet, on choisit d'aimer : « La préférence à l'égard d'un être humain est nécessairement autre chose que la charité. La charité est indiscriminée »<sup>304</sup>. Si la charité est une forme d'amour qui est intimement liée à la justice, l'amitié est une forme d'amour liée au politique; car l'amitié, dit Weil, est ce qui a la capacité d'unir des êtres qui n'ont a

---

<sup>303</sup> Weil, Simone, « Formes de l'amour implicite de Dieu », *op. cit.*, p. 755.

<sup>304</sup> *ibid.*

priori que peu en commun. Mais l'amitié n'est aucunement une union absolue; elle se tisse dans un mouvement qui associe rencontre et la séparation.

Il n'y a que deux formes de l'amitié, la rencontre et la séparation. Elles sont indissolubles. Elles enferment toutes deux le même bien, le bien unique, l'amitié. Car quand deux êtres qui ne sont pas amis sont proches, il n'y a pas de rencontre. Quand ils sont éloignés, il n'y a pas de séparation. Enfermant le même bien, elles sont également bonnes<sup>305</sup>.

Rencontre et séparation doivent être pensés dans l'écart entre les principaux concernés: il y a rencontre, dans l'amitié, au travers même de la séparation (il faut être séparé pour se rencontrer); mais il y a séparation également au même moment (la rencontre suppose que l'on ne soit pas « un »). On peut donc dire qu'il y a une tension inhérente à l'amitié : celle-ci, dans l'univers weilien, est une « harmonie surnaturelle, une union des contraires »<sup>306</sup>.

Ne dirait-on pas dès lors que l'amitié chez Weil résonne avec la pluralité chez Arendt? Dans chaque cas, il s'agit en effet de simultanément faire place à l'unicité de tout être et de reconnaître l'existence d'un commun. Nous avons déjà vu dans le chapitre précédent que la pluralité, chez Arendt, est associée à l'amour du monde et permet la multiplicité des points de vue sur celui-ci. En outre, Arendt lie la pluralité au domaine de l'apparaître et donc, à la liberté; celle-ci, par définition, est émancipation à l'égard de la nécessité. Or pour Weil également, l'amitié doit s'affranchir de la nécessité : « Quand un être humain est à quelque degré nécessaire, on ne peut pas vouloir son bien, à moins de

---

<sup>305</sup> Weil, Simone, « L'amour de Dieu et le malheur » dans *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu et autres textes*, Gallimard, Paris, 2013, p. 66.

<sup>306</sup> Weil, Simone, « Formes de l'amour implicite de Dieu », *op. cit.*, p. 756.

cesser de vouloir le sien propre. Là où il y a nécessité, il y a contrainte et domination »<sup>307</sup>.

Pour Weil, l'attachement à un être humain basé sur la nécessité peut finir en horreur :

Quand l'attachement d'un être humain à un autre est constitué par le besoin seul, c'est une chose atroce. Peu de choses au monde peuvent atteindre ce degré de laideur et d'horreur. Il y a toujours quelque chose d'horrible dans toutes les circonstances où un être humain cherche le bien et trouve seulement la nécessité. Les contes où un être aimé apparaît soudain avec une tête de mort en sont la meilleure image. L'âme humaine possède, il est vrai, tout un arsenal de mensonges pour se protéger contre cette laideur et se fabriquer en imagination de faux biens là où il y a seulement nécessité. C'est par là même que la laideur est un mal, parce qu'elle contraint au mensonge<sup>308</sup>.

L'affranchissement de la nécessité ne peut relever, selon Weil, que d'une intervention surnaturelle, qui permet à la fois l'autonomie et le lien :

Quand un être humain est attaché à un autre par un lien d'affection enfermant à un degré quelconque la nécessité, il est impossible qu'il souhaite la conservation de l'autonomie à la fois en lui-même et dans l'autre. Impossible en vertu du mécanisme de la nature. Mais possible par l'intervention miraculeuse du surnaturel. Ce miracle, c'est l'amitié<sup>309</sup>.

Mais on aurait tort de supposer que cela veut dire que la nécessité doit purement et simplement être abolie; plutôt, selon Weil, il convient de dire que l'amitié suppose une « unité surnaturelle entre deux contraires qui sont la nécessité et la liberté, ces deux contraires que Dieu a combinés en créant le monde et les hommes »<sup>310</sup>. C'est la compassion qui réalise ce miracle : « Parce que c'était lui, parce que c'était moi » (Montaigne) : l'ami n'est pas nécessaire à notre existence; nous voulons son bien pour la simple raison que c'est notre ami.

Ici encore, cela rappelle Arendt, selon qui la pluralité associe égalité et distinction.

Pour Weil, dans l'amitié, il « y a égalité parce qu'on désire la conservation de la faculté

---

<sup>307</sup> *ibid.*

<sup>308</sup> *ibid.*, p. 757.

<sup>309</sup> *ibid.*

<sup>310</sup> *ibid.*, p. 757-758.

de libre consentement en soi-même et chez l'autre »<sup>311</sup>. Dit autrement, l'amitié combine égalité et autonomie, ce qui se rapproche beaucoup du raisonnement arendtien. Alors que la pluralité est chez Arendt définie comme la condition ontologique même du monde des êtres humains, l'amitié, chez Weil, est semblablement une médiation qui a la faculté de lier des êtres tout en prenant soin de maintenir une relation égale, sans subordination : « Quand quelqu'un désire se subordonner à un être humain ou accepte de se subordonner à lui, il n'y a pas trace d'amitié. [...] Il n'y a pas d'amitié dans l'inégalité »<sup>312</sup>.

Ces considérations sur l'amitié permettent de faire entendre que l'amitié est pour Weil inconditionnelle. On ne demande rien à l'ami, l'amitié est respect de la distance et, par-là même, de l'autonomie de l'autre. Inconditionnel ne veut pas dire que l'amitié peut durer toujours; mais la présence de l'ami est pure, on veut son bien et on n'attend rien en retour de lui. Pour Weil, l'amitié n'est ainsi pas un objet qu'on doit désirer; elle peut seulement s'exercer : « Désirer échapper à la solitude est une lâcheté. L'amitié ne se recherche pas, ne se rêve pas, ne se désire pas; elle s'exerce (c'est une vertu) »<sup>313</sup>. Exercice fragile, cela dit : car le désir de plaire ou d'être « un » avec l'ami est une atteinte à la pureté : « Le simple fait d'avoir du plaisir à penser sur un point quelconque de la même manière que l'être aimé, ou en tout cas le fait de désirer une telle concordance d'opinions, est une atteinte à la pureté de l'amitié en même temps qu'à la probité intellectuelle. Cela est très fréquent. Mais aussi une amitié pure est rare »<sup>314</sup>.

Pour Weil, l'amitié est une vertu qui « a quelque chose d'universel. Elle consiste à aimer un être humain comme on voudrait pouvoir aimer en particulier chacun de ceux qui

---

<sup>311</sup> *ibid.*, p.758.

<sup>312</sup> *ibid.*

<sup>313</sup> Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>314</sup> Weil, Simone, « Formes de l'amour implicite de Dieu », *op. cit.*, p. 759.

composent l'espèce humaine »<sup>315</sup>. C'est pourquoi l'amitié comprise comme médiation, lieu où se croisent l'autonomie de chacun et le commun, peut permettre la refondation de la vie commune; c'est ce dont témoigne au mieux la vie du Christ, qui indique la dimension surnaturelle de la force d'une telle médiation :

Quand le Christ disait à ses disciples : « Aimez-vous les uns les autres », ce n'était pas l'attachement qu'il leur prescrivait. Comme en fait il y avait entre eux des liens causés par les pensées communes, la vie en commun, l'habitude, il leur commandait de transformer ces liens en amitié pour ne pas les laisser tourner en attachement impur ou en haine.

Le Christ ayant peu avant sa mort ajouté cette parole comme un commandement nouveau aux commandements de l'amour du prochain et de l'amour de Dieu, on peut penser que l'amitié pure, comme la charité du prochain, enferme quelque chose comme un sacrement. Le Christ a peut-être voulu indiquer cela concernant l'amitié chrétienne quand il a dit : ' Quand deux ou trois d'entre vous seront réunis en mon nom, je serai parmi eux. ' L'amitié pure est une image de l'amitié originelle et parfaite qui est celle de la Trinité et qui est l'essence même de Dieu. Il est impossible que deux êtres humains soient un, et cependant respectent scrupuleusement la distance qui les sépare, si Dieu n'est pas présent en chacun d'eux. Le point de rencontre des parallèles est à l'infini<sup>316</sup>.

Bref, l'amitié en tant que forme d'amour est une médiation qui permet de donner sens à la communauté politique; alors que la pluralité est le socle de l'institution du politique pour Arendt, c'est l'amitié qui joue ce rôle chez Weil.

Mais qui parle de politique parle également d'éthique. Au vrai, l'amitié entendue comme médiation ne suffit pas à opérer une refondation du politique; il faut lui associer une éthique. Celle de Weil est fondée sur l'attention.

#### **3.4.4 L'attention**

L'attention est le fondement d'une manière d'habiter le monde jugée bonne par Weil. C'est à la fois un idéal à atteindre, une activité et une posture éthique.

---

<sup>315</sup> *ibid.*

<sup>316</sup> *ibid.*, p. 759-760.

Alors que l'amour est de l'ordre du don, l'attention est de l'ordre de la générosité; les deux sont liés et se complètent. Cela dit, la posture attentive est aussi une posture qui suppose la foi; seule une personne qui croit, qui est dans l'espérance, peut réellement se disposer dans cette posture, dans cette manière d'être. Weil écrit : « L'attention, à son plus haut degré, est la même chose que la prière. Elle suppose la foi et l'amour »<sup>317</sup>.

Pour faire montre d'attention, le sujet doit être en mesure de « vider » son âme, qui est une condition de la générosité : dans l'attention, « l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est, dans toute sa vérité »<sup>318</sup>. L'attention apparaît dès lors comme une médiation permettant de tendre vers le bien, le vrai et le juste : car c'est seulement par l'attention qu'un regard compréhensif sur les malheureux est possible. Dans le même sens, l'attention permet au sujet de tendre vers la plénitude, comme elle est une condition de possibilité de la bonne société; ce qui implique que l'attention est essentielle afin de tendre vers un ailleurs.

C'est là quelque chose que la culture chrétienne a compris, du moins si l'on considère que la prière est en grande partie faite d'attention. Mais l'effusion ne suffit pas ici; il n'y a pas de doute que la capacité d'attention est le fruit d'un geste instituant. Aussi Weil plaide-t-elle pour une éducation qui développe la faculté de porter attention : « La clef d'une conception chrétienne des études, c'est que la prière est faite d'attention. C'est l'orientation vers Dieu de toute l'attention dont l'âme est capable. La qualité de

---

<sup>317</sup> Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, op. cit., p. 192.

<sup>318</sup> Weil, Simone, *Attente de Dieu*, op. cit., p. 97.

l'attention est pour beaucoup dans la qualité de la prière. La chaleur du cœur ne peut pas y suppléer »<sup>319</sup>.

Weil affirme que le but premier de l'école doit être de transmettre les outils qui permettent le développement de la capacité d'attention chez l'élève. Ce que les élèves étudient est secondaire; de même que le sujet de leurs exercices : « Tous les exercices qui font vraiment appel au pouvoir d'attention sont intéressants au même titre et presque également »<sup>320</sup>. Le simple fait de se concentrer sur un problème à résoudre, développe la capacité d'attention :

Si on cherche avec une véritable attention la solution d'un problème de géométrie, et si, au bout d'une heure, on n'est pas plus avancé qu'en commençant, on a néanmoins avancé, durant chaque minute de cette heure, dans une autre dimension plus mystérieuse. Sans qu'on le sente, sans qu'on le sache, cet effort en apparence stérile et sans fruit a mis plus de lumière dans l'âme. Le fruit se retrouvera un jour, plus tard dans la prière<sup>321</sup>.

L'étude a donc pour seul objectif de développer la capacité à se montrer attentif.

Or, être attentif, c'est déjà tendre vers la vérité : un effort d'attention est par définition un effort pour saisir la vérité. Aussi

« y a[-t-il] pour chaque exercice scolaire une manière spécifique d'attendre la vérité avec désir sans se permettre de la chercher. Une manière de faire attention aux données d'un problème de géométrie sans en chercher la solution, aux mots d'un texte latin ou grec sans en chercher le sens, d'attendre, quand on écrit, que le mot juste vienne de lui-même se placer sous la plume en repoussant seulement les mots insuffisants »<sup>322</sup>.

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>320</sup> *ibid.*

<sup>321</sup> *ibid.*, p. 86-87.

<sup>322</sup> *ibid.*, p. 94.

Certes, être attentif, indique Weil, requiert, évidemment, un effort; mais il est crucial de relever que « c'est un effort négatif »<sup>323</sup>. En effet, comme on l'a relevé ci-dessus, le sujet doit faire le vide afin d'accueillir la vérité : « L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances qu'on est forcé d'utiliser »<sup>324</sup>. En somme, l'attention exige que « la pensée [soit] vide, en attente »<sup>325</sup>; elle doit « ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer »<sup>326</sup>.

Pour Weil, l'amour de la vérité et l'amour de Dieu ne font qu'un, puisque Dieu est la vérité. En ce sens, la simple attention rapproche de Dieu : « En dehors même de toute croyance religieuse explicite, toutes les fois qu'un être humain accomplit un effort d'attention avec le seul désir de devenir plus apte à saisir la vérité, il acquiert cette aptitude plus grande, même si son effort n'a produit aucun fruit visible »<sup>327</sup>. Or « L'amour du prochain, dont nous savons que c'est le même amour [que l'amour de Dieu], est fait de la même substance »<sup>328</sup>. En ce sens,

[c]e n'est pas seulement l'amour de Dieu qui a pour substance l'attention. [...] Les malheureux n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux. La capacité de faire attention à un malheureux est chose très rare, très difficile, c'est presque un miracle; c'est un miracle. Presque tous ceux qui croient avoir cette capacité ne l'ont pas. La chaleur, l'élan du cœur, la pitié ne suffisent pas<sup>329</sup>.

---

<sup>323</sup> *ibid.*, p. 92.

<sup>324</sup> *ibid.*, p. 92-93.

<sup>325</sup> *ibid.*, p. 93.

<sup>326</sup> *ibid.*

<sup>327</sup> *ibid.*, 87-88.

<sup>328</sup> *ibid.*, p. 96.

<sup>329</sup> *ibid.*, p. 96.

Au final, c'est donc la capacité d'accueillir l'autre qui est l'enjeu primordial de la capacité d'attention; il n'y a pas d'amour du prochain si nous sommes incapables de poser un regard attentif sur ce qui anime l'autre, sur ce qui le hante :

La plénitude de l'amour du prochain, c'est simplement être capable de lui demander ' Quel est ton tourment? ' C'est savoir que le malheureux existe, non pas comme unité dans une collection, non pas comme un exemplaire de la catégorie sociale étiquetée «malheureux », mais en tant qu'homme, exactement semblable à nous, qui a été un jour frappé et marqué d'une marque inimitable par le malheur. Pour cela il est suffisant, mais indispensable, de savoir poser sur lui un certain regard<sup>330</sup>.

Dans le contexte où écrit Weil, on ne fait guère attention aux malheureux. Si la maladie de la société moderne est le déracinement, il faut comprendre que le malheur, de son côté, déracine : le « malheur est un déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténué de la mort »<sup>331</sup>. Le malheur tend à nourrir tout à la fois la culpabilité et le mépris; il fait plonger dans un cercle infernal : un effet du malheur est de « rendre l'âme sa complice, peu à peu, en y injectant un poison d'inertie. En quiconque a été un malheureux assez longtemps, il y a une complicité à l'égard de son propre malheur. Cette complicité entrave tous les efforts qu'il pourrait faire pour améliorer son sort; elle va jusqu'à l'empêcher de rechercher les moyens d'être délivré »<sup>332</sup>.

Seule l'attention permet d'arrêter le mouvement sans fin du malheur; celui qui porte attention reconnaît le tourment du malheureux, il contribue à ralentir ou même à arrêter cette spirale infernale sans fin.

---

<sup>330</sup> *ibid.*, p. 96-97.

<sup>331</sup> *ibid.*, p. 99.

<sup>332</sup> *ibid.*, p. 105.

L'attention est donc générosité; elle définit une posture qui est généreuse à l'égard de la vérité, à l'égard des autres. L'amour est, lui, de l'ordre du don, il est don de soi. Attentions et amour sont, en ce sens, difficilement séparables. Ils ont, ensemble, cette capacité d'enraciner. On en voit la pertinence si on reprend la formule de Christopher Lasch : le « déracinement déracine tout sauf le besoin d'enracinement »<sup>333</sup>.

L'amour et l'attention sont donc des nourritures de l'âme; ils sont aussi, suivant Weil, des obligations : l'être humain a l'obligation de se placer dans la posture d'attention et de l'amour, puisque cela lui permet de contrer le déracinement et de tendre vers la vérité. Mais c'est aussi là une posture qui tient du miracle selon Weil, au sens où l'attention permet d'accueillir quelque chose de plus grand que nous et par-là de rompre avec l'automatisme inhérent au malheur : « Le malheureux et l'autre s'aiment à partir de Dieu, à travers Dieu, mais non pas pour l'amour de Dieu; ils s'aiment pour l'amour l'un de l'autre. Cela est quelque chose d'impossible. C'est pourquoi cela ne s'opère que par Dieu »<sup>334</sup>.

Impossible, l'amour existe cependant, il est miraculeux. Cela ne l'empêche pas, tout au contraire, de se faire médiation parmi les hommes, de les lier et de les lier à un même monde. En cela, l'éthique de l'attention oriente vers la beauté du monde et vers l'amour du monde. L'amour du monde complémente ainsi l'amour du prochain.

---

<sup>333</sup> Lasch, Christopher, *Culture de masse ou culture populaire?*, Flammarion, Paris, 2011, p. 65.

<sup>334</sup> Weil, Simone, « Formes de l'amour implicite de Dieu », *op. cit.*, p. 727.

### 3.4.5 L'amour du monde et la décréation

Nous avons déjà établi que l'amour du prochain imite selon Weil l'amour de Dieu pour les êtres humains. Qu'en est-il, dans ce contexte, de l'amour du monde? Pour Weil, « l'amour de l'ordre du monde, de la beauté du monde, est le complément de l'amour du prochain »<sup>335</sup>.

On le voit, les formes de l'amour –de Dieu, du prochain, du monde— s'appellent l'une l'autre chez Weil. Or, l'acte de création et l'amour du monde par Dieu sont des renoncements :

Dieu fait exister cet univers en consentant à ne pas y commander, bien qu'il en ait le pouvoir, mais à laisser régner à sa place, d'une part la nécessité mécanique attachée à la matière, y compris la matière psychique de l'âme, d'autre part l'autonomie essentielle aux personnes pensantes<sup>336</sup>.

Cela explique que l'amour du prochain soit une imitation de l'acte de création; de même que l'amour du monde et de sa beauté, qui suppose aussi un renoncement : « nous imitons l'amour divin qui a créé cet univers dont nous faisons partie »<sup>337</sup> en ce sens que celui qui aime abandonne l'idée qu'il disposerait d'une certaine force ou puissance à faire valoir auprès du monde. Aussi, écrit Weil, le sujet doit se

vider de sa fausse divinité, se nier soi-même, renoncer à être en imagination le centre du monde, discerner tous les points du monde comme étant des centres au même titre et le véritable centre comme étant hors du monde [...] [Cela], c'est consentir au règne de la nécessité mécanique dans la matière et du libre choix au centre de chaque âme. Ce consentement est amour. La face de cet amour tournée vers les personnes pensantes est charité du prochain; la face tournée vers la matière

---

<sup>335</sup> Weil, Simone, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>336</sup> *ibid.*, p. 146.

<sup>337</sup> *ibid.*, p. 147.

est amour de l'ordre du monde, ou, ce qui est la même chose, amour de la beauté du monde<sup>338</sup>.

Mais de quoi est-il question, au juste, lorsque nous parlons de beauté du monde? La beauté, par définition, est la manifestation de ce qui fait naître un sentiment d'admiration; elle est donc un rapport entre nous et le monde : « La beauté du monde n'est pas un attribut de la matière en elle-même. C'est un rapport du monde à notre sensibilité, cette sensibilité qui tient à la structure de notre corps et de notre âme »<sup>339</sup>.

Cela dit, comme y insiste Arendt, le monde est constitué d'une infinité de choses et de personnes; peut-on discerner en toutes choses la beauté? On ne peut certes pas faire l'expérience de tout : d'où l'idée que la beauté du monde suppose un acte de foi selon Weil. Il

faut avoir foi que l'univers est beau à toutes les échelles; et plus généralement qu'il a la plénitude de la beauté par rapport à la structure corporelle et psychique de chacun des êtres pensants qui existent en fait et de tous les êtres pensants possibles. C'est même cette concordance d'une infinité de beautés parfaites qui fait le caractère transcendant de la beauté du monde<sup>340</sup>.

La beauté est indissociable de l'amour, selon Weil ; car seul ce qui est beau mérite d'être aimé : « Tous les hommes, même les plus ignorants, même les plus vils, savent que la beauté seule a droit à notre amour. Les plus authentiquement grands le savent aussi. Aucun homme n'est au-dessous ni au-dessus de la beauté »<sup>341</sup>.

---

<sup>338</sup> *ibid.*, p. 148-149.

<sup>339</sup> *ibid.*, p. 153.

<sup>340</sup> *ibid.*, p. 154. Weil dit aussi, dans le même sens, que la beauté a une dimension mystique.

<sup>341</sup> *ibid.*, p. 155.

La beauté est en ce sens « la seule finalité ici-bas »<sup>342</sup>. Elle contient en elle-même sa propre raison d'être, sa finalité :

[I]ci-bas il n'y a pas du tout de fins. Toutes ces choses que nous prenons pour des fins sont des moyens. C'est là une vérité évidente. L'argent est un moyen d'acheter, le pouvoir est un moyen de commander. Il en est ainsi, plus ou moins visiblement, de tout ce que nous nommons des biens. La beauté seule n'est pas un moyen pour autre chose. Seule elle est bonne en elle-même [...]<sup>343</sup>.

S'il en est ainsi, il faut alors dire que le « beau est ce qu'on peut contempler »<sup>344</sup>, qu'il est « quelque chose à quoi on peut porter attention »<sup>345</sup>. Or, porter attention, on l'a vu, c'est se départir de sa puissance, c'est s'ouvrir à l'altérité; aussi peut-on dire que la beauté participe du processus de décréation.

Mais que signifie exactement la décréation? On a vu que « Dieu a abdiqué en nous donnant l'existence »<sup>346</sup>; Dieu a renoncé à sa toute-puissance en créant le monde et les hommes. « La création est un acte d'amour et elle est perpétuelle. À chaque instant notre existence est amour de Dieu pour nous. Mais Dieu ne peut aimer que soi-même. Son amour pour nous est amour pour soi à travers nous. Ainsi, lui qui nous donne l'être, il aime en nous le consentement à ne pas être »<sup>347</sup>. En renonçant au moi, nous laissons Dieu « descendre » en nous; le renoncement au moi est, de par ce fait, une « imitation du renoncement de Dieu dans la création. Dieu renonce— en un sens— à être tout. Nous devons renoncer à être quelque chose. C'est le seul bien pour nous. Nous sommes des tonneaux sans fond tant que nous n'avons pas compris que nous avons un fond »<sup>348</sup>. La

---

<sup>342</sup> *ibid.*

<sup>343</sup> *ibid.*, p. 157.

<sup>344</sup> Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. 233.

<sup>345</sup> *ibid.*

<sup>346</sup> Weil, Simone, *Cahiers : Œuvres complètes, VI, volume 4*, Gallimard, Paris, 2006, p. 347.

<sup>347</sup> Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>348</sup> *ibid.*, p. 82.

décréation et l'accueil de Dieu sont donc synonymes; c'est là une manière de vivre, un *ethos*, qui consiste à faire de l'existence un *metaxu*, une médiation pour l'agir divin.

Si cet *ethos* peut être provoqué par l'attention et la beauté du monde, il faut cependant noter qu'il y a d'autres moyens d'arriver à la décréation. Il y a aussi la voie du malheur, ce dernier étant « une pulvérisation de l'âme par la brutalité des circonstances »<sup>349</sup>, qui « s'impose à un homme bien malgré lui »<sup>350</sup>. On peut certes lier cet *ethos* décréateur provoqué par le malheur à la conception d'un Dieu qui, en créant, s'anéantit lui-même.

On comprend qu'un tel *ethos* puisse choquer les sensibilités modernes (et postmodernes); car plutôt que de célébrer un sujet autofondé, qui est présumément né libre et qui aurait la capacité de se soumettre la nature, il est question d'une obéissance à l'ordre du monde. Mais ce serait une erreur de supposer que Weil veut abolir la liberté au profit du sujet parfaitement obéissant à la « tyrannie » de la beauté du monde. La parfaite obéissance suppose en fait la liberté : celui « qui est parfaitement obéissant tient pour infiniment précieuse la faculté de libre choix dans les hommes »<sup>351</sup>.

En somme, il y a un processus de subjectivation qui repose sur une disposition à être sensible aux choses belles. La beauté du monde institue un sujet qui tend vers la plénitude, un sujet aimant, qui veille sur les choses belles.

L'amour de la beauté du monde, tout en étant universel, entraîne comme amour secondaire et subordonné à lui-même l'amour de toutes les choses précieuses que la

---

<sup>349</sup> Weil, Simone, *Œuvres complètes, IV, volume 1 : Écrits de Marseille (1940-1942) Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, Gallimard, Paris, 2008, p. 369

<sup>350</sup> *ibid.*

<sup>351</sup> Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce, op. cit.*, p. 81

mauvaise fortune peut détruire. Les choses vraiment précieuses sont celles qui constituent des échelons vers la beauté du monde, des ouvertures sur elle. Celui qui est allé plus loin, jusqu'à la beauté du monde elle-même, ne leur porte pas un amour moindre, mais beaucoup plus grand qu'auparavant<sup>352</sup>.

### **3.5 L'amour comme folie, l'amour comme refondation**

Dans ce chapitre, il a été question d'abord de la manière que Weil comprenait la notion d'oppression. Nous avons vu que l'oppression se réalise sur le plan temporel, elle détache le sujet d'un rapport orienté vers le présent, le passé et l'avenir. L'oppression déracine; elle empêche le sujet d'entrer en rapport avec autrui et avec le monde.

L'amour est tout le contraire de l'oppression. À la fois idéalité et médiation, l'amour permet d'entrer en rapport avec autrui et avec un idéal transcendant, Dieu ou la vérité. L'amour permet au sujet de s'enraciner. L'amour permet aussi de repenser la justice; sans l'amour, la justice est subordonnée au droit et une justice subordonnée au droit ne saurait être justice que de nom. L'amour permet également de penser une posture éthique fondée sur le contact avec les malheureux. Et surtout, l'amour, lorsqu'il est orienté vers la beauté du monde, permet de refonder la manière que nous l'habitons.

Bref, l'amour lie avec autrui et avec le monde; il lie avec un ailleurs instituant. Par-là, l'amour inscrit le sujet dans le temps.

Mais l'amour tel qu'ici entendu définit une posture radicalement opposée aux principes qui cimentent les démocraties libérales postmodernes. Le propre des démocraties libérales de marché fondées sur la propriété est en effet de permettre à ceux et celles qui ont de ne pas donner. Or, l'amour, pour Weil, est une question de don et de

---

<sup>352</sup> *ibid.*

renoncement. Aussi l'amour weilien paraît-il une folie; c'est une chose que Weil elle-même reconnaît : cette folie

contraint à abandonner toute chose pour la compassion, et, comme dit saint Paul du Christ, à se vider. [...]

La folie d'amour fait pénétrer dans un endroit du cœur plus profond que l'indignation et le courage, dans le lieu où l'indignation et le courage puisent leur vigueur, une tendre compassion pour l'ennemi.

La folie d'amour ne cherche pas à s'exprimer. Mais elle rayonne irrésistiblement par l'accent, le ton et la manière, à travers toutes les pensées, toutes les paroles et tous les actes, en toute circonstance et sans aucune exception. Elle rend impossibles les pensées, les paroles et les actes au travers desquels elle ne peut pas rayonner.

C'est vraiment une folie. Elle précipite dans des risques qu'on ne peut pas courir si on a accordé son cœur à quoi que ce soit en ce monde, fût-ce une grande cause, ou une Église, ou une patrie<sup>353</sup>.

L'amour selon Weil est une folie parce qu'il pousse à se dresser contre des normes biens établies, qui se présentent comme raisonnables. Ceci ne signifie pas pour autant que l'amour weilien est une posture qui fasse rupture avec la capacité du sujet de faire usage de la raison, bien au contraire; l'amour est plutôt une posture qui oriente le sujet vers un usage de la raison à distance de la raison technique fétichisée. L'amour rompt avec l'oppression qui a été légitimée par des lois qui ne sont pas tournées vers des obligations ou vers une justice surnaturelle. Il meut le sujet au nom d'une cause qui paraît mener à sa perte.

Weil ajoute, ironiquement, que cette folie nous épargne, le plus souvent :

Mais nous n'avons pas à craindre ses périls. Elle n'habite pas en nous. Si elle y habitait, cela se sentirait. Nous sommes des gens raisonnables, comme il semble certain qu'il convient de l'être à ceux qui s'occupent des grandes affaires de ce monde.

Mais si l'ordre de l'univers est un ordre sage, il doit y avoir quelquefois des moments où, du point de vue de la raison terrestre, la folie d'amour seule est

---

<sup>353</sup> Weil, Simone, « Luttons nous pour la justice? » dans *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, p, 56-57.

raisonnable. Ces moments ne peuvent être que ceux où, comme aujourd'hui, l'humanité est devenue folle à force de manquer d'amour<sup>354</sup>.

Il y a donc lieu, selon Weil, de pallier à cette situation en refondant l'ordre social sur l'amour.

Il était question au début de ce chapitre du risque d'associer le politique à l'amour entendu comme don de soi, comme décréation. Le renoncement du sujet à lui-même est-il viable? La mort de Simone Weil elle-même ne démontre-elle pas que la mort est au bout du renoncement?

Mais la destruction du soi par le don à autrui n'est pas une fatalité. La mort de Weil, la manière dont elle est morte, n'est pas l'aboutissement inévitable de sa pensée – pas plus que le stalinisme n'est l'aboutissement inévitable de la pensée de Marx. Nulle part n'est-il écrit dans l'œuvre de Weil qu'il faille donner à autrui jusqu'à la mort.

L'amour tel qu'entendu par Weil ne valorise pas la mort, il indique plutôt la nécessité de tendre vers un ailleurs dans un monde qui paraît de plus en plus ramené à lui-même. C'est cet élément qu'il faut retenir pour penser une refondation du monde et, plus particulièrement, une autre manière d'habiter le monde.

Le défi que nous avons à relever, en tant que civilisation, se situe à un niveau global. La postmodernité et le néolibéralisme sont totalisants; ils ne connaissent pas de frontières. La posture weilienne est révolutionnaire face à eux; elle fonde une posture éthique forte, permettant de résister à la tentation de s'en remettre à une rationalité instrumentale fétichisée qui se prétend a-idéologique en accordant une place centrale à l'amour.

---

<sup>354</sup> *ibid.*, p. 57.

Si Arendt met en lumière les liens entre amour et pluralité, Weil, de son côté, insiste sur le lien entre l'orientation vers un ailleurs et la fondation d'institutions humanistes. Dans les deux cas, ce qui ressort est le fait que l'amour dans sa forme politique suppose une distance entre le sujet et l'objet aimé, qu'il s'agisse d'une autre personne, de la pensée, de Dieu, d'un idéal. La fusion est exclue; car si l'écart était aboli, ni la pluralité ni l'ailleurs ne conserveraient leur sens.

Cela dit, nous constatons à la lecture de Weil qu'une dimension importante de l'amour n'a pas encore été discutée par elle : celle que constitue la passion ou de l'amour comme fusion. Le propre de l'œuvre de Denis de Rougemont a justement consisté à aborder cette dimension de front, en analysant sa dimension politique.

## Chapitre 4 : L'amour chez Rougemont et la personne

« L'aimance qui était d'abord captative, jalouse, cruelle, apprend à se donner en laissant aux êtres et aux objets leur indépendance. L'amour désintéressé sera désormais possible. »  
Emmanuel Mounier  
*La relation sexuelle*

### 4.1 Introduction

L'amour peut-il être associé au commun? C'est la question qui nous semble orienter la pensée de Denis de Rougemont. Une forme de l'amour —*Agapé*— permet de lier les sujets, de penser l'institution d'un commun; une autre —*Éros*—, au contraire, peut détruire les liens et est tourné vers la mort.

Nous commencerons par examiner la notion de commune mesure, qui est disposée au cœur de la pensée de Denis de Rougemont. La notion de personne lui est intimement liée, nous l'examinerons ensuite. Ces deux notions nous permettront de poser la question de la place de l'amour dans la pensée de Rougemont. Enfin, nous verrons comment celui-ci été amené à une défense du fédéralisme et de l'écologisme. Au final, il apparaîtra que la conception que se fait Rougemont de l'amour lui permet de penser l'importance des limites (de la mesure), contre la démesure du monde contemporain.

## 4.2 Éléments biographiques<sup>355</sup>

Denis de Rougemont est né le 8 septembre 1906 à Couvet, une petite localité située près de Neuchâtel, en Suisse. Son père était pasteur. Plusieurs membres de la lignée des Rougemont ont fait partie du Conseil d'État de Neuchâtel.

Rougemont a fréquenté l'école primaire à Couvet, ce qui l'a inspiré à écrire *Les méfaits de l'instruction publique*<sup>356</sup> à 23 ans (en 1929), qui sera sa première publication. L'école publique, écrit Rougemont, prépare mal les élèves à user de leur sens critique en « prépar[ant] des esclaves du mot »<sup>357</sup>.

Au cours de la deuxième moitié des années 1920, Rougemont suit les cours de la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel. En 1930, il obtient sa licence ès lettres.

Cette même année, il s'installe à Paris après avoir obtenu un poste de direction littéraire à la maison d'édition « Je sers ». Il rencontre durant cette période Emmanuel Mounier, Arnaud Dandieu et Robert Aron, avec qui il participe au lancement de groupes et de revues personnalistes : *Esprit* (avec Mounier), *l'Ordre nouveau* (avec Aron et Dandieu). En 1933, les éditions « Je sers » font banqueroute et Rougemont devient chômeur. C'est cette année qu'il écrit le *Journal d'un intellectuel en chômage* (publié en 1937). En 1935 et 1936, il est lecteur de français à l'Université de Francfort (après Jean-Paul Sartre) et écrit ce qui sera éventuellement publié sous le titre de *Journal d'Allemagne*. En 1936 et 1937, il publie *Penser avec les Mains* et *Politique de la*

---

<sup>355</sup> Les informations concernant la vie de Denis Rougemont sont tirées de la monumentale biographie que lui a consacré Bruno Ackermann : *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, Labor et Fides, Genève, 1996, 1278 p.

<sup>356</sup> Rougemont, Denis de, *Les méfaits de l'instruction publique*, Euréka, Lausanne, 2008, 32 p.

<sup>357</sup> *ibid.*, p. 17.

*Personne*. Jusqu'en 1939, Rougemont publie de nombreux articles dans *Esprit*, *Ordre Nouveau*, la *Nouvelle Revue française*, la *Revue de Paris* et le *Figaro*.

Lorsque les nazis entrent à Paris, Rougemont rédige un article intitulé « À cette heure où Paris... » dans *La Gazette de Lausanne*, pour lequel il est réprimandé par le gouvernement suisse, au nom de la traditionnelle neutralité suisse. Il est alors condamné, pour « insulte à un chef d'État étranger », à quinze jours de prison (qu'il passe en fait chez lui). Pour se débarrasser de lui, on l'expédie en 1940 aux États-Unis avec un passeport diplomatique, où il doit donner des conférences. Il s'installe près de New York et devient professeur en 1942 à l'École libre des hautes études (Université française en exil). Rédacteur à l'*Office of War Information*, il écrit alors *La Part du Diable*, publié en 1942.

Après la guerre, il s'engage fermement en faveur d'une union fédérale des pays européens. De retour en Europe en 1947, il est élu délégué général de l'Union européenne des fédéralistes; en 1949 il œuvre à la préparation d'une Conférence européenne de la culture. Surtout, en 1950, Rougemont participe à la fondation du Congrès pour la liberté de la culture, une association culturelle anticomuniste, qui combat activement l'idée que la culture doit être subordonnée à la propagande politique (il préside ce Congrès entre 1952 et 1966). Il participe également alors à la création du Centre européen de la culture, qui fait la promotion d'un fédéralisme européen. En 1963, Rougemont fonde l'Institut universitaire d'études européennes (renommé depuis l'Institut européen de l'université de Genève), associé à l'Université de Genève, qu'il dirige et où il enseignera jusqu'à sa mort, en 1985.

Au cours des années 1970, Rougemont se rapproche de l'écologisme, ce qui aboutit à la publication, en 1977, de *L'avenir est notre affaire*.

### 4.3 La commune mesure

La notion de commune mesure sera notre point de départ. Centrale dans la pensée de Denis de Rougemont, cette notion, nous le verrons, constitue le fil conducteur qui permet de rendre compte de l'opposition que cet auteur suppose entre *Érôs* et *Agapé*.

#### 4.3.1 Période de chômage: genèse de la commune mesure

Un premier repérage de la notion de commune mesure peut se fonder sur l'examen des journaux (non intimes<sup>358</sup>) de Rougemont, en particulier le *Journal d'un intellectuel en chômage*<sup>359</sup>. Vivant à l'île de Ré, où on lui prête une maison (sa femme, qui est chômeuse aussi, et lui, n'auront pas à payer de loyer), Rougemont compte assurer sa survie en vendant des articles à des revues ou à des journaux. Ce journal est donc le récit de deux années vécues avec très peu de ressources, loin de Paris.

---

<sup>358</sup> Bruno Ackermann souligne à juste titre que le journal non intime ne relève pas d'une catégorie appartenant aux théories de la littérature. Rougemont se réclame de cette pratique et de ce style d'écriture quant à un certain nombre de ses livres (*Journal d'un intellectuel en chômage*, *Journal d'Allemagne*, *Le paysan du Danube*). Le journal non intime, dit Ackermann, est caractérisé par « l'abondance de notes objectives, sorte de chronique où l'évènement compte plus que l'homme ». Le journal non intime est donc une forme d'écriture engagée qui a pour visée une compréhension élargie d'un contexte, d'un phénomène social ou d'une époque. C'est une œuvre qui « s'élabore au regard d'une conscience confrontée à des événements forts, qu'ils soient d'ordre personnel ou collectif, privé ou public. » À partir des journaux non intimes de Rougemont, ce dernier a rédigé bon nombre de livres et d'articles afin de développer les idées en germe dans ses observations. Ackermann, Bruno, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 43-56.

<sup>359</sup> Rougemont, Denis de, *Journal d'un intellectuel en chômage*, Éditions Albin-Michel, Paris, 1933, 251 p.

Une des premières choses que Rougemont relève dans son journal est le fait que ses nouveaux voisins et lui vivent dans ce qui semble être des univers culturels et symboliques complètement différents.

J'ai beau faire, je ne parviens pas à partager avec les hommes de ce village ce qui est essentiel et solide dans ma vie. Le simple fait que je ne puis pas les persuader que je travaille vraiment en écrivant, cela met entre nous une barrière sentimentale, une gêne constamment sensible<sup>360</sup>.

Les hommes du village de Ré, qui vivent à proximité de la terre, ne le comprennent pas; et lui, qui vit de la pensée et de son écriture, ne les comprend pas plus :

Les mots que nous disons ou que nous écrivons, nous autres intellectuels, éveillent dans l'esprit populaire des harmoniques que nous ne savons plus prévoir. Littéralement, les mots n'ont plus le même sens pour le peuple et pour ceux qui voudraient lui parler<sup>361</sup>.

Entre la « sagesse populaire »<sup>362</sup> et le langage conceptuel de l'intellectuel, il y a donc un fossé qui semble insurmontable. Le bon sens du peuple est davantage réceptif à la « résonance sentimentale des mots qu'à la force de l'argumentation »<sup>363</sup>, pour reprendre les mots de Bruno Ackermann. Après une soirée au « cercle d'hommes », Rougemont se rend compte que son propos n'a absolument pas été compris : « J'ai de nouveau parlé en intellectuel »<sup>364</sup>; il cherche à mettre le doigt sur ce qui sépare l'intellectuel du peuple, sur ce qui, à proprement parler, sépare la « tête » des « mains » :

L'homme du peuple – et je pense qu'il en va de même du bourgeois peu cultivé et sans doute de tout ce qui n'est pas « intellectuel »—ne « discute » pas à proprement parler. Son langage en tout cas s'y prête mal, soit à cause de sa lenteur, soit à cause

---

<sup>360</sup> *ibid.*, p. 28.

<sup>361</sup> *ibid.*, p. 160.

<sup>362</sup> Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains*, Éditions Albin Michel, Paris, 1936, p. 11.

<sup>363</sup> Ackermann, Bruno, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 430.

<sup>364</sup> Rougemont, Denis de, *Journal d'un intellectuel en chômage*, *op. cit.*, p. 188

de ses répétitions pressées. Or, cette lenteur et ces répétitions n'ont d'autre but que de laisser à l'esprit le temps de se 'figurer' ce qui est dit<sup>365</sup>.

Pour reprendre la formule de Gilles Labelle, être chômeur apparaît dès lors avoir un sens dédoublé pour Rougemont<sup>366</sup>. D'une part, il est un chômeur dans la mesure où il est sans emploi; de l'autre, Rougemont chôme en ce sens qu'à titre d'intellectuel, son activité tourne à vide, il n'arrive pas à être compris par ceux à qui il voudrait s'adresser. Si les réflexions sur la vérité, le bien ou les finalités n'ont pas d'écho, quelle est alors la raison d'être de l'intellectuel?

Entre la tête et les mains, il y a ainsi absence de commune mesure, c'est-à-dire de référents partagés qui permettraient de, littéralement, prendre la mesure de ce qui est dit et fait, de le jauger en commun. C'est cette absence que Rougemont se donnera désormais pour tâche de surmonter. Dans son journal, Rougemont écrit qu'il prend la résolution d'écrire pour être compris de ses voisins. « Programme : Ne plus rien écrire sans tenir compte de l'existence du père Renaud, de l'épicière, de M. Palut, de l'instituteur de Vendée, etc., etc.... Au moins autant que celle de Kant, de Guillaume Apollinaire, de Marx, ou de l'inimitable Lawrence Sterne »<sup>367</sup>.

Le divorce entre la pensée et l'action appelle un passage du constat à la réflexion, qu'on trouve dans *Penser avec les mains*, certainement l'un des ouvrages les plus importants de l'œuvre de Rougemont.

---

<sup>365</sup> *ibid.*, p. 166.

<sup>366</sup> Labelle, Gilles, « Penser avec ses mains? » dans *Revue Arguments* vol. 2, no.1, Automne 1999-Hiver 2000, <http://www.revueargument.ca/article/1999-10-01/113-penser-avec-ses-mains.html> (consulté le 17 décembre 2015).

<sup>367</sup> Rougemont, Denis de, *Journal d'un intellectuel en chômage*, *op. cit.*, p. 102

### 4.3.2 La commune mesure, l'idolâtrie ou le rationalisme?

La grande ambition de Rougemont en écrivant *Penser avec les mains* est d'en arriver à une forme de pensée « engagée », une pensée qui rencontre un écho, particulièrement chez les non intellectuels.

*Penser avec les mains* est divisé en deux parties. La première traite du concept de culture, de son évolution historique et de sa décadence, qui conduit à la perte de la commune mesure. La seconde partie, quant à elle, est une quête d'une « pensée avec les mains », qui revient à un effort de réflexion sur une « nouvelle mesure »<sup>368</sup> qui pourrait être commune. Le livre s'appuie sur le postulat qu'il y a une urgence de rétablir une commune mesure, du fait que la modernité marque un divorce entre la pensée et l'action, entre la tête et les mains, entre le développement de la culture et la vie des hommes, entre l'activité et les finalités :

Séparation du peuple et des « gens cultivés », séparation de l'esprit des pouvoirs réels, voilà le terme d'une évolution, ou mieux d'une décomposition dont nous sommes les victimes, par surcroît de malheur, inconscientes. On peut résumer d'un seul mot les effets de cette décadence : c'est un dessaisissement de la culture<sup>369</sup>.

Ce dessaisissement est lié, selon Rougemont, à ce qu'il désigne comme le rationalisme, qui est au fondement même de la culture bourgeoise.

Rougemont définit le rationalisme comme un mode de production de la connaissance qui cherche à extraire les lois qui régissent le fonctionnement ou le mouvement de l'objet que l'on veut connaître. En tant qu'épistémologie, le rationalisme «

---

<sup>368</sup> Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains*, op. cit., p. 143.

<sup>369</sup> *ibid.*, p. 23.

fait siennes les lois dont a pu forcer le secret »<sup>370</sup>. Les lois auxquelles on arrive présumément deviennent dès lors les seules qui soient reconnues vraies par les rationalistes. L'épistémologie rationaliste a donc tendance à réduire la richesse de l'objet étudié à des phénomènes observables et à leurs mécanismes, ne laissant aucune place au mystère. Le rationalisme mène ainsi, selon Rougemont, à une réduction des objets, du monde et de la vie, à une conception du monde qu'il qualifie de « chosiste ». Le rationalisme, pour Rougemont, est né d'une lutte menée contre la tyrannie des mythes; le rationalisme prétend opposer aux mythes les choses réelles et leurs mécanismes. Rougemont soutient que la culture de la bourgeoisie a, dans sa lutte contre le dogmatisme inhérent aux mythes, confondu « tous ses progrès avec ceux de la raison scientifique »<sup>371</sup>; manière de voir le monde révolutionnaire, le rationalisme a séduit par sa prétention à tout ramener au visible et à l'observable. Rougemont cite « la raison de Descartes, la logique de Condillac et l'utopie d'une mathématique sociale telle que la rêve Condorcet »<sup>372</sup> comme des moments qui ont tenté de satisfaire la revendication de la classe bourgeoise de se rendre maîtresse de la nature et du monde. Si Rougemont est prudent et ne nie pas la dimension émancipatrice du rationalisme, il insiste sur la « fatalité matérialiste » où il peut conduire, qui peut aller jusqu'à réduire « l'homme à des mesures chiffrées »<sup>373</sup>.

Le rationalisme peut en venir à soumettre l'être humain à la rationalisation, par suite de sa tendance à « tout unifier »<sup>374</sup>. Au bout du rationalisme entendu en ce sens, peut dès lors émerger le projet d'

---

<sup>370</sup> *ibid.*, p. 32.

<sup>371</sup> *ibid.* p. 37.

<sup>372</sup> *ibid.*

<sup>373</sup> *ibid.*, p. 34.

<sup>374</sup> *ibid.*, p. 36.

[o]rganiser scientifiquement la société; c'est le socialisme, le sociologisme, le collectivisme, le centralisme, l'étatisme... Et toute cette "ismomanie" culmine dans la notion de plan, espèce de dénominateur commun de trois systèmes par ailleurs ennemis, capitalisme, socialisme, fascisme<sup>375</sup>.

Cette forme de gestion rationnelle et scientifique du corps politique tend à tuer ce qu'il y a de plus précieux dans l'existence humaine selon Denis de Rougemont : la « finalité de la civilisation et [l']actualité de l'esprit »<sup>376</sup>, ce dernier étant défini comme « tous les liens qui unissent naturellement une pensée et une action à une fin commune »<sup>377</sup> (c'est, en d'autres mots, c'est un synonyme de culture). Pour Rougemont, il existe une « liaison organique »<sup>378</sup> entre l'esprit et la civilisation : la mort du premier signale fatalement la disparition de la seconde.

La commune mesure apparaît de la sorte indissociable de l'expérience historique de l'humanité; elle « rapporte toutes les démarches de la pensée et de l'action au *telos* de la société, c'est-à-dire son but suprême »<sup>379</sup>. Or, pour que cela soit possible, la commune mesure doit être à la fois stable et souple, elle doit être porteuse d'une « actualité intrinsèque »<sup>380</sup> afin d'intégrer la contingence et la nouveauté historique. Examinons les exemples que donne et discute Rougemont.

L'histoire du peuple juif, par exemple, était tournée vers une seule et unique fin : l'obéissance à Dieu qui, par définition, est invisible et n'est pas de ce monde. Aussi, en

---

<sup>375</sup> *ibid.*, p. 40. Ce rapprochement entre le capitalisme, le fascisme et le communisme, tous associés au plan, peut surprendre. Or, c'était là un lieu commun pour les « non-conformistes des années '30 ». Il faut se rappeler que le capitalisme en crise se tournait vers l'interventionnisme étatique et que le fascisme orientait l'économie vers le réarmement. Voir Loubet des Bayle, Jean-Louis, *Les non-conformistes des années 30 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, 496 p.

<sup>376</sup> *ibid.*, p. 44.

<sup>377</sup> *ibid.*

<sup>378</sup> *ibid.*, p. 44.

<sup>379</sup> *ibid.*, p. 49.

<sup>380</sup> *ibid.*, p. 50.

vue de réaliser cette fin, la commune mesure s'est-elle traduite dans le monde sensible dans cette institution qu'est la loi :

Parce qu'elle est la loi de Dieu, et que ce Dieu est l'Éternel, la loi est la conscience finale du peuple hébreu. Et parce qu'elle est la loi de Dieu, elle porte en elle la règle permanente de toute action et de toute pensée. Vraie mesure, donc et mesure commune<sup>381</sup>.

À l'opposé de la commune mesure vraie se trouve l'idole, l'idolâtrie : « Idole, tout ce qui détourne de la seule vocation »<sup>382</sup>. C'est la loi elle-même, dans le cas du peuple juif, qui est faite idole, au final, en ce sens qu'elle devint elle-même la finalité, plutôt que d'être tenue pour une médiation menant vers Dieu. La « pire des idolâtries », écrit Rougemont, « est [...] celle qui prend pour objet de son culte, la vraie mesure, mais la mesure en soi, isolée de ses fins »<sup>383</sup>. L'idole naît donc de ce que la médiation (le moyen vers une fin) en vient à se poser comme la fin elle-même— elle naît, en d'autres mots, de ce que l'institution absorbe le sens, plutôt que de renvoyer à lui (en ce sens, le protestant qu'est Rougemont reprend la critique classique chrétienne du judaïsme).

Dans l'Occident médiéval, les sociétés chrétiennes ont tenté de fonder une forme sociétale qui avait aussi Dieu pour finalité. La mesure du Moyen âge, écrit Rougemont, c'est « cette primauté théologique »<sup>384</sup> qui se manifeste par la place accordée à la doctrine énoncée par l'Église. Mais l'Église, bien avant la Réforme, n'est pas « une »; elle est plutôt le lieu de discussions et de luttes incessantes à propos du sens de l'Incarnation ou du sens de la liberté humaine (si Dieu est Tout-puissant, l'homme peut-il être libre, etc.?), par exemple. Aussi, selon Denis de Rougemont, peut-on affirmer que la mesure

---

<sup>381</sup> *ibid.*, p. 52.

<sup>382</sup> *ibid.*

<sup>383</sup> *ibid.*, p. 53.

<sup>384</sup> *ibid.*, p. 57.

commune à tous ces ordres de pensée était la langue en laquelle vivait « l'esprit romain », c'est-à-dire le latin :

Le latin, en tant qu'il figure la persistance de l'esprit romain, est la ' mesure ' qui permet d'estimer la conduite des choses humaines, en tant que les hommes sont porteurs d'une tradition culturelle commune<sup>385</sup>.

Mais la « mesure latine n'est valable qu'en tant qu'elle s'incarne dans le langage de tous les jours, de tous les hommes »<sup>386</sup>. Or, à partir de Pétrarque, le latin devint, plutôt qu'un moyen orientée vers une fin, la finalité en elle-même; il devint « une rhétorique, un langage noble, le signe de distinction des clercs »<sup>387</sup>. La décadence commence alors; et, au final, de nouveau, ce qui était jadis une commune mesure vraie, devient une idole.

La modernité, c'est un lieu commun, s'est proposée de construire un monde sans la figure de Dieu; mais vers quelle finalité doit être orientée la commune mesure moderne? Le seul lieu possible où peuvent s'énoncer des finalités est ce qu'on désigne comme la culture. Or, la modernité a opéré une scission : d'un côté, la rationalisation du réel, qui conduit, selon Rougemont, comme nous l'avons vu, au déterminisme matérialiste; de l'autre, la culture comme instance détachée des choses dites réelles et de leurs mécanismes, comme s'il s'agissait d'un ornement, au mieux, d'un supplément d'âme. La culture, dans le monde bourgeois, apparaît ainsi coupée de l'activité vraie, elle n'est pas quelque chose à faire.

L'absence de commune mesure est manifeste, nous l'avons vu, dans l'écart qui existe entre l'intellectuel et ceux qui ne font pas partie de cette catégorie. C'est là le symptôme de ce que désormais les mots n'ont simplement plus le même sens pour les uns

---

<sup>385</sup> *ibid.*, p. 58.

<sup>386</sup> *ibid.*, p. 60.

<sup>387</sup> *ibid.*, p. 61.

et pour les autres : il n'y a « plus un sens auquel on puisse se référer et qui fixe vraiment l'usage : un sens commun »<sup>388</sup>. Au final, on peut arriver à une situation où chacun utilise les mots comme bon lui semble; tout comme la partie de croquet dans *Alice au pays des merveilles*, les individus modernes ont la fâcheuse tendance à changer les règlements à mesure qu'ils jouent (dans ce cas-ci, il s'agit du sens des mots) pour qu'ils soient à leur avantage. Rougemont met alors en lumière le cas de figure de mots qui sont utilisés en politique, en philosophie et dans les débats publics pour illustrer cet écart entre les significations qu'on leur accorde. Le cas de « liberté » est le plus flagrant (mais c'est vrai aussi de « peuple » ou d' « égalité ») : la signification, et ce qu'elle implique normativement, que lui accordent libéraux, staliniens ou fascistes, n'a simplement rien à voir, on dirait qu'il est question de choses entièrement différentes.

Si le langage des modernes est en crise, il en est de même de l'esprit ou de la culture et de la commune mesure. Il n'y a simplement pas de commune mesure possible si on ne peut pas même se comprendre quand on discute du sens des finalités. « L'oubli des fins dernières », écrit Rougemont, « entraîne nécessairement la ruine de la communauté, par le seul fait qu'il ruine le langage »<sup>389</sup>.

### **4.3.3 Les idéologies : simulacres de communes mesures**

C'est afin de remédier à cet état de choses que les idéologies –libérales, communistes et fascistes— proposent ce qu'elles présentent comme de nouvelles communes mesures. Mais il s'agit selon Rougemont de simulacres de communes mesures

---

<sup>388</sup> Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains, op. cit.*, 1936, p. 67.

<sup>389</sup> *ibid.*, p. 73.

qui sont fabriquées par des moyens techniques; il s'agit de propagande, reposant sur des mots d'ordres abstraits :

Ainsi la mesure n'est plus cette loi qui vit en l'homme réel et personnel, cette alliance du peuple avec sa vocation, qui faisait la grandeur des cultures authentiques. Elle est devenue la loi inexorable et mécanique qui plie l'individu à des calculs de masses, à des disciplines extérieures, à des ambitions inhumaines<sup>390</sup>.

Le capitalisme a cherché à rallier autour d'un principe, celui de la liberté –quoique celle-ci ne soit pas tenue pour une finalité en elle-même, mais soit plutôt tournée vers la quête de la richesse (le travail étant lui-même un moyen pour y arriver). Mais pourquoi la richesse? Elle est sa propre finalité : toujours plus. Nouvelle idole donc, selon Rougemont : « L'argent règne sur notre monde, comme une puissance occulte et pourtant méticuleusement tyrannique, comme une divinité qui, depuis peu, serait folle »<sup>391</sup>. Quant au travail, la société capitaliste en fait une vertu; mais « [p]rendre le travail comme point de départ d'un système économique ou d'une culture, c'est vicier à la base toutes les conceptions du loisir qui découlent de cette erreur spirituelle »<sup>392</sup>. En effet, la société capitaliste sépare et oppose temps de travail et temps de loisir et les lie à deux opérations « autonomes : la production et la consommation »<sup>393</sup>. Pour Rougemont, cette « division n'est pas humaine. Elle nous asservit »<sup>394</sup>.

Tant Israël, la Grèce antique ou l'Empire romain avaient su générer des communes mesures posées comme médiation entre l'être humain et le *telos* de la communauté. Ces mesures étaient incarnées par le philosophe, par l'artiste, par le savant, par le révolutionnaire ou encore par le prophète. Les révolutionnaires et les prophètes

---

<sup>390</sup> *ibid.*, p. 75.

<sup>391</sup> Rougemont, Denis de, *Politique de la personne*, Éditions Labor, Genève, 1934, p. 33-34.

<sup>392</sup> *ibid.*, p. 229.

<sup>393</sup> *ibid.*, p. 227.

<sup>394</sup> *ibid.*

« créent contre une ancienne mesure défaillante »<sup>395</sup>, alors que philosophes, les savants et les artistes, eux, maintiennent et renouvellent les « grands symboles de vérité, de force et de beauté »<sup>396</sup>. C'est ce que le mode d'être capitaliste détruit, lui qui désenchanté toute la vie. Se substituent alors aux êtres d'exception, médiateurs entre la communauté et le *telos*, des « génies destructeurs de toute communauté, affirmateurs d'une vérité individuelle antisociale, des prophètes sans message pour le peuple, sans grandeur mesurable dans les faits, accusateurs, inquisiteurs et anarchistes »<sup>397</sup>.

Il n'est plus question que de « rationalisme, productivisme, capitalisme, foi au progrès, scientisme, sociologie »<sup>398</sup>. Mais le fossé ne cesse de se creuser entre la bourgeoisie, qui voit dans ces mots d'ordre une façon de légitimer ses privilèges et sa domination, et le grand nombre, qui constate que l'argent est « devenu la mesure effective alors que, pourtant, il n'unifi[e] plus rien, et ne rappel[le] aucune fin supérieure »<sup>399</sup>.

En réponse à ce vide, on voit émerger deux grandes tentatives de restaurer une commune mesure au XXe siècle : le communisme et le national-socialisme.

À l'anarchie à laquelle est associée le règne de l'argent, du travail et du marché, le communisme prétend opposer une nouvelle commune mesure : le « plan »<sup>400</sup>. Sa finalité est un « univers socialisé »<sup>401</sup>, dans l'espoir d'établir « dans cent ou mille ans [...] un

---

<sup>395</sup> *ibid.*, p. 76.

<sup>396</sup> *ibid.*

<sup>397</sup> *ibid.*, p. 76-77.

<sup>398</sup> *ibid.*, p. 77.

<sup>399</sup> *ibid.*

<sup>400</sup> *ibid.*, p. 85.

<sup>401</sup> *ibid.*

paradis universel »<sup>402</sup>. Tout doit dès lors être au service du plan, y compris le pouvoir créateur, pourtant indomptable. L'écrivain et l'artiste doivent se mettre au service du plan, ils deviennent de vulgaires propagandistes<sup>403</sup>. Rien là qui ressemble à une culture vraie, qui puisse faire le lien entre la pensée et l'action; tout au contraire, selon Rougemont, le communisme creuse l'écart entre la tête, qui dirige tout, et la main, réduite à une pure exécutante. Imposée, une commune mesure « n'est plus réellement commune »<sup>404</sup>.

La commune mesure nationale-socialiste, elle, a pour mesure le « Führer » (le guide) et sa finalité est l'établissement d'un Empire de mille ans au bénéfice la race aryenne. Pour Rougemont, le nazisme est le véritable paradigme de l'État totalitaire. Comme le communisme, il doit fatalement s'en prendre à « l'opinion libre et anarchique »<sup>405</sup> et il le fait par la propagande et par la violence. Le divorce entre le pouvoir du guide et la société est ici aussi flagrant.

Ceci étant dit, il apparaît ainsi à Rougemont qu'il est possible de faire des distinctions entre une idole –une commune mesure fausse—et une commune mesure vraie. L'idole a ceci de propre qu'elle est une médiation qui devient elle-même une finalité : l'argent a pour finalité l'argent, le plan a pour finalité le plan, l'empire aryen de mille ans a pour finalité l'empire aryen de mille ans. De telles finalités, autoréférentielles, dénie au sujet un exercice de la liberté et de la création qui lui permettrait de « nourrir » la commune mesure (après s'être nourri d'elle). Une commune mesure vraie, *a contrario*,

---

<sup>402</sup> *ibid.*, p. 87.

<sup>403</sup> Cf. Golomstock, Igor, *Totalitarian Art*, Harper Collins, New York, 1990, 416 p.

<sup>404</sup> Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>405</sup> *ibid.*

suppose une médiation vers une finalité qui permet au sujet d'inscrire dans le monde commun sa capacité de penser, d'agir et de créer, qui est unique.

#### **4.4 Commune mesure et personne**

Une commune mesure vraie associe la tête et les mains, elle « pense avec les mains », elle nourrit et se nourrit des actes des sujets plutôt que de les étouffer. Pour Rougemont, c'est ce qui circonscrit ce qu'il désigne comme « personne ». Comprendre pourquoi exige d'abord qu'on tente de saisir les origines de cette notion.

##### **4.4.1 Origines chrétiennes de la personne**

Les sources la notion de personne se trouvent dans le christianisme selon Rougemont; pour lui, cette notion est sans doute l'un des apports les plus importants du christianisme à la civilisation occidentale<sup>406</sup>.

La personne, selon Rougemont, est une notion qui fait la synthèse de l'héritage légué par les Grecs –qui met l'accent sur le caractère unique du soi—et par les Romains – qui met l'accent sur l'appartenance du citoyen au monde commun de la Cité. Selon lui, l'apport grec tient principalement au geste consistant à détacher l'être humain « du corps magique en lequel se mêlaient sans fin ni formes nettes les vivants et les morts, les dieux et les démons »<sup>407</sup>. Avec les Grecs, le soi est détaché de la totalité ; il se fait individu. Chacun est un être unique, qui n'a jamais existé auparavant, qui ne se répétera pas, qui

---

<sup>406</sup> Rougemont, Denis de, *L'Aventure occidentale de l'homme*, Éditions Albin Michel, Paris, 1957, p. 60.

<sup>407</sup> *ibid.*, p. 62.

est, par définition, fini, mortel. L'apport romain, lui, consiste à poser que la dignité de l'être humain ne tient pas à une « essence indestructible »<sup>408</sup>, mais à la manière dont il apparaît et agit dans la Cité. C'est ce dont le droit et les institutions sont garants. Pour Rougemont, « ce puritanisme social, cette morale du service », constituera la grande force de la République romaine, mais mènera également à ce qu'il juge être une « pauvreté d'âme de ses sujets »<sup>409</sup>. Autrement dit, si l'individualisme menaçait sans cesse la Cité grecque, le collectivisme guettait Rome.

Les Grecs et les Romains avaient donc en commun selon Denis de Rougemont des conceptions de l'être humain restrictives. D'où l'apport chrétien. Celui-ci, selon Rougemont, se loge initialement dans la conversion, qu'il qualifie de « révolution individuelle »<sup>410</sup>. Le converti –qui peut être n'importe qui, puisque la conversion est indifférente aux appartenances de classe, de caste, de clan ou de communauté de sang – à la fois se libère de ses liens et est appelé « par [...] vocation » à « découvrir dans tout homme son prochain »<sup>411</sup>, ce qui est le sens de l'*Agapé* (amour du prochain), avec qui il fait communauté<sup>412</sup>. De cette façon, chacun « trouve la dignité morale qui était celle de l'individu selon les Grecs, et l'honneur de servir, qui était celui du citoyen romain »<sup>413</sup>.

---

<sup>408</sup> *ibid.*, p. 63.

<sup>409</sup> *ibid.*

<sup>410</sup> *ibid.*

<sup>411</sup> *ibid.* Le concept de « vocation » est manifeste de l'ancrage de la réflexion de Rougemont dans la tradition protestante. Dans *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Max Weber relève que la notion de vocation n'existait pas avant Luther : « [i]f we trace the history of the word through the civilized languages, it appears that neither the predominantly Catholic peoples nor those of classical antiquity have possessed any expression of similar connotation for what we know as a calling (in the sense of a life-task, a definite field in which to work), while one has existed for all predominantly for all predominantly Protestant people" (*The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, New York, Dover Publications, 2003, p. 79).

<sup>412</sup> Nous revenons plus loin plus en détail sur le concept d'*Agapé*.

<sup>413</sup> Rougemont, Denis de, *L'aventure occidentale de l'homme, op. cit.*, p. 64.

Production, donc, d'un sujet à la fois libre et responsable, à la fois unique dans le temps et l'espace et lié à autrui et à une communauté.

La personne ainsi comprise apparaît à la fois comme un idéal à atteindre et une mesure à partir de laquelle on peut tendre. Cette notion, pour Rougemont, s'oppose à la figure de l'individu, élaborée dans le libéralisme.

#### 4.4.2 Individu et personne

Comme Emmanuel Mounier, souvent reconnu comme le plus important penseur du personnalisme, Rougemont oppose la figure de la personne à celle de l'individu. Pour Mounier, l'individu est un « homme abstrait, sans attaches, ni communautés naturelles, dieu souverain au cœur d'une liberté sans direction ni mesure, tournant d'abord vers autrui la méfiance, le calcul et la revendication »<sup>414</sup>. Plus que l'opposé de la personne, l'individu apparaît ainsi comme son antithèse, son adversaire.

Pour Rougemont, l'individu est conçu par différence avec « l'ensemble »<sup>415</sup>. Le particulier se définit de manière négative, face à la totalité; l'individu se définit, d'abord et avant tout, contre le tout. Or ceci mène à un paradoxe selon Rougemont. En effet, si la totalité n'est pas comprise comme une entité supérieure à la partie et est donc située au même niveau ontologique qu'elle, la première a un poids forcément supérieur à la seconde (puisqu'elle est une addition de parties). C'est pourquoi le concept d'individu moderne ouvre paradoxalement la porte à l'étatisme, une tension entre l'individu et l'État ne pouvant que mener à l'abdication du premier, du plus petit; aussi « sur le plan

---

<sup>414</sup> Mounier, Emmanuel, *Le personnalisme*, PUF, Paris, p. 37.

<sup>415</sup> Rougemont, Denis de, *Politique de la personne*, op. cit., p. 56.

politique » « les droits de l'État priment[-ils] sur ceux du citoyen »<sup>416</sup>. L'individu est un atome, il veut exister par et pour lui-même; mais il finira fatalement, selon Rougemont, par être englouti par la totalité. Cet engloutissement est manifeste dans la primauté accordée à l'économie, qui aboutit à une forme de déterminisme.

À cela, Rougemont oppose l' « esprit », qui est la condition d'existence de la personne. Alors que la liberté dans la perspective individualiste libérale est négative et consiste à vivre sans contrainte, la liberté selon le personnalisme consiste à répondre positivement à un appel extérieur à soi, à « une parole »<sup>417</sup>, ce qui définit la vocation. Celle-ci se manifeste dans des actes concrets qui visent autrui, le « prochain » : « Toute pensée réelle agit dans l'immédiat, au lieu de rêver dans l'avenir et le passé, domaine des lois. Penser avec les mains désigne un acte [...] concret »<sup>418</sup>.

L'acte concret est au fondement même de la personne. Dans l'acte concret, une décision est prise et « [l]e lieu de toute décision qui se crée, c'est la personne. D'où il suit que toute l'agitation du monde n'est rien de plus qu'une certaine question qui m'est adressée, et qui ne se précise en moi qu'à l'instant où elle me contraint à l'acte »<sup>419</sup>. La personne cherche à comprendre le sens du monde et agit en fonction des possibles, de ses relations avec le prochain, et de sa vocation. Contrairement à l'individu, elle déploie tous ces éléments afin de passer à l'action, ce qui donne son sens à l'idée d'acte concret. L'acte concret implique ainsi que la personne est responsable de ses actes. L'individu, pour sa part, ne décide de rien, selon Rougemont. Il a plutôt tendance à adhérer aux idéologies qui soutiennent le collectif et à s'absorber dans un « nous » abstrait; en ce

---

<sup>416</sup> *ibid.*

<sup>417</sup> *ibid.*, p. 60.

<sup>418</sup> Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains*, op. cit., 1936, p. 201.

<sup>419</sup> *ibid.*, p. 236.

sens, il n'est responsable de rien. L'individu est ainsi, contrairement à ce que l'on pourrait d'abord croire, le candidat idéal du « nous » abstrait des mouvements totalitaires. Rougemont y insiste : le « nous » abstrait doit être impérativement distingué de la communauté des personnes :

Le rapport véritable entre les hommes, c'est la communauté des personnes responsables. Mais la communauté n'est rien de plus que les personnes : elle n'est que l'expression des rapports personnels. [...] La vraie communauté unit les hommes en tant que différents, chacun faisant ce qu'il est le seul à pouvoir faire pour tous les autres— et non point en tant que porteurs d'uniformes ou de chemises de même couleur<sup>420</sup>.

Pour Rougemont, le propre du communisme et du fascisme est de refuser d'entendre que la rencontre entre les personnes suppose qu'elles existent de manière indépendante d'un « nous » abstrait. Seule une telle existence permet la rencontre du prochain. « Acte, présence et engagement, ces trois mots définissent la personne, mais aussi ce que Jésus Christ nous ordonne d'être : le prochain »<sup>421</sup>.

L'acte, par définition, exprime donc de manière concrète l'existence de la personne selon Rougemont. La personne n'est rien d'autre que le sujet agissant; l'acte (ou la somme des actes) est la personne même. Sans acte, il n'y a pas de personne, pas de prochain, pas de rencontre avec l'Autre.

Pour que puisse avoir lieu cette rencontre, il faut ce que Rougemont appelle un vrai centre de l'homme, d'où la nécessité de lier la personne à la commune mesure. En fait, pour Rougemont, c'est la personne qui doit définir la commune mesure qui convient

---

<sup>420</sup> *ibid.*, p. 239.

<sup>421</sup> Rougemont, Denis de, *Politique de la personne, op. cit.*, p. 53.

à notre temps<sup>422</sup>. La relation dans laquelle s'engage la personne suppose en effet l'existence d'un commun, circonscrit par l'orientation vers le « prochain », en même temps qu'elle se conjugue avec la singularité de chacun répondant à autrui. En outre, la personne ne sépare pas « mains » et « tête » : plutôt, elle les lie, puisqu'elle s'engage dans des actes concrets en réponse à un appel auquel elle choisit de répondre.

Mais que veut-on dire par « acte concret »? Celui-ci, par définition, ne peut être circonscrit abstraitement; il ne se déploie que dans des situations concrètes : l'« acte est ce *quid* que l'on ne peut définir autrement qu'en le faisant »<sup>423</sup>. Mais cela n'empêche pas de penser qu'il convient d'arrimer l'acte concret à « une nouvelle hiérarchie de valeurs »<sup>424</sup>. C'est le sens des huit vertus dont traite Rougemont dans *Penser avec les mains*.

La première de ces vertus est le réalisme, qui signifie le fait de « s'attacher aux problèmes qui se posent et non pas à ceux que l'on suppose »<sup>425</sup>. La seconde vertu est la violence, qui est liée à l'esprit créateur : « Tout acte créateur fait violence à un état des choses »<sup>426</sup>. Un acte créateur est violent parce qu'il émeut, bouleverse, brise les certitudes : « Une pensée qui se met à l'abri des atteintes bouleversantes de la réalité se condamne à ne rien découvrir, car le réel ne livre ses secrets qu'aux violents qui acceptent ses violences »<sup>427</sup>. La troisième vertu consiste à accepter l'esprit, à répondre à l'appel d'autrui (par opposition à une visée de conserver à tout prix sa vie). Cela suppose

---

<sup>422</sup> À plusieurs reprises, Rougemont évoque une « mesure occidentale ». Dans *L'aventure occidentale de l'homme*, Rougemont distingue nettement l'esprit occidental de l'esprit oriental (Paris, Albin Michel, Paris, 1957, 270 p.). Cette dimension de sa réflexion ne nous retiendra pas ici.

<sup>423</sup> *ibid.*

<sup>424</sup> Ackermann, Bruno, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 512.

<sup>425</sup> Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>426</sup> *ibid.*, p. 207.

<sup>427</sup> *ibid.*, p. 208.

la quatrième vertu : le goût du risque. La cinquième vertu est l'originalité, au désir de rompre avec les pensées existantes et stériles. La sixième vertu est l'ascétisme de l'expression, qui consiste à lier les mots aux actes; le langage doit être « incarnation des idées dans les mots »<sup>428</sup>. La septième vertu est l'imagination, qui doit se substituer à l'habitude et à la « déduction automatique »<sup>429</sup>. Finalement, la huitième vertu est le style, qui désigne la capacité de trouver les médiations indispensables à l'accomplissement de la fin : « Que le style s'ordonne à sa fin »<sup>430</sup>.

Ces vertus nécessaires à l'existence de la personne, nous pouvons les lier aux obligations des êtres humains selon Weil. Les vertus permettent d'aller à la rencontre d'autrui et de tendre vers une vraie commune mesure, permettant de lier pensée et action. Les obligations, chez Weil, sont apparentées à des communes mesures auxquelles le droit doit répondre; le droit abstrait, qui ne répond pas à des obligations, serait, pour Weil, une sorte de fausse commune mesure.

#### **4.4.3 Sens de la personne en tant que médiation vers Dieu**

Des commentateurs y ont insisté : Rougemont ne sépare pas politique et théologie<sup>431</sup>. La personne est vocation; elle est réponse à un appel. Cet appel est *Agapé*, amour du prochain. « Dieu » n'a pas d'autre sens pour Rougemont que cette rencontre avec autrui –il se confond donc avec l'*Agapé* : « Personne et vocation ne sont point

---

<sup>428</sup> *ibid.*, p. 224.

<sup>429</sup> *ibid.*

<sup>430</sup> *ibid.*

<sup>431</sup> Rougemont « refusa toujours de dissocier la réflexion politique de celle portant sur la culture et la théologie » (Labelle, Gilles, « Penser avec ses mains? », *op. cit.*). Voir aussi Graber, Anne-Caroline, *Denis de Rougemont : une philosophie politique et une pensée européenne pour éclairer notre temps*, Éditions Slatkine, Genève, 2010, p. 234.

séparables. Et toutes deux ne sont possibles que dans cet acte unique d'obéissance à l'ordre de Dieu qui s'appelle l'amour du prochain»<sup>432</sup>.

Le prochain, c'est le « tu », qui n'est ni le « je » et ni le « nous » : « La personne, c'est pour nos contemporains la découverte non pas du moi, mais bien du toi », par opposition au « nous » qui est « sans visage »<sup>433</sup>. C'est la rencontre du « Je » avec le « tu », autrement dit le rapport générateur de la personne, autrement dit l'Agapé au sens chrétien, qui doit être, selon Rougemont, la source d'une refondation des lois et des institutions :

En même temps que le toi, l'Occident redécouvre les éléments de toute communauté vivante. Il redécouvre lentement, douloureusement, au travers de sanglantes erreurs parfois, le secret du service commun dans la cité, secret que nous avaient fait perdre un siècle de sociologies collectivistes ou individualistes. Enfin l'Occident entrevoit pour la première fois cette évidence monumentale : que tout notre désordre vient de ce que les centres auxquels se rapportaient jusqu'à présent la société, l'État, les lois, la pensée et l'action, n'étaient pas le vrai centre de l'homme, qui est la personne; et que pour cette seule raison, la société, l'État, les lois, la pensée et l'action déformaient l'homme et se l'asservissaient. Ainsi se trouve défini très simplement le but de la révolution européenne : ramener le centre de toutes choses au centre de l'homme même, à la personne<sup>434</sup>.

Cette révolution, cette refondation personnaliste à laquelle Rougemont appelle, consiste donc à élaborer des normes et des institutions qui puissent mener à la rencontre du « je » et du « tu » : « Pour nous aimer, pour nous entr'aider, nous devons faire chacun tout le chemin qui nous sépare les uns des autres. Et c'est au seul moment où je t'atteins en toi, ou tu m'atteins et moi, que nous devenons deux personnes, et l'un pour l'autre, le prochain »<sup>435</sup>. Ces rencontres, où par la découverte du « tu », le « je » se découvre lui-même, sont le lieu de la « vraie communauté qui unit les hommes en tant que différents,

---

<sup>432</sup> Rougemont, Denis de, *Politique de la personne*, op. cit., p. 52.

<sup>433</sup> Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains*, op. cit., p. 240.

<sup>434</sup> *ibid.*, p. 235.

<sup>435</sup> *ibid.*, p. 240.

chacun faisant ce qu'il est seul à pouvoir faire »<sup>436</sup>. S'il y a lieu de parler d'une crise de l'ère moderne, pour Rougemont, c'est que « l'humanité [y] a perdu la vision du rapport humain authentique, celui qu'ici l'on nomme la Personne, celui que l'Évangile a révélé lorsqu'il nous a montré dans chaque homme le Prochain »<sup>437</sup>.

Répondre à l'appel d'autrui, du prochain, c'est là le sens de la liberté pour Rougemont. Mais cela implique qu'il existe la possibilité de choisir de refuser de répondre à cet appel; autrement dit, la liberté peut aussi consister en la « tentation de rompre avec [la] condition [humaine] telle que Dieu l'a créée »<sup>438</sup>. C'est là le sens de la chute : « L'origine de l'histoire, c'est la chute dans le temps. Le péché premier, le lâchage premier et irrattrapable de l'instant, c'est le refus de l'obéissance instantanée à l'Éternel »<sup>439</sup>.

Mais cette séparation est paradoxale : car le fait d'être séparé de Dieu ouvre un champ des possibles, « au fond de l'abîme de la Séparation, la pensée a reçu, par l'incarnation de l'esprit, une nouvelle puissance de salut »<sup>440</sup>. Ce salut se trouve dans l'acte en tant que rencontre avec l'autre, en tant que moment qui institue la personne et une commune mesure vivante. La rencontre avec autrui, la rencontre entre la pensée et l'action, pour Rougemont, sont ainsi des moments dans lesquels la personne « restaure la créature à l'image de Dieu »<sup>441</sup>.

---

<sup>436</sup> *ibid.*, p. 239.

<sup>437</sup> *ibid.*, p. 245.

<sup>438</sup> Ackermann, Bruno, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 514.

<sup>439</sup> Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains*, *op. cit.*, p. 247.

<sup>440</sup> *ibid.*

<sup>441</sup> Ackermann, Bruno, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 515.

Il n'est pas possible, selon Rougemont, d'imposer une commune mesure d'en haut, comme l'ont tenté l'Église ou l'État. Une commune mesure ne peut avoir sa source que dans les actes et les personnes; ce sont là les médiations vers Dieu. Cela dit, puisque le rapport à la transcendance divine se réalise dans le monde humain (Dieu n'est nulle part ailleurs que dans la rencontre entre le « je » et le « tu »), on aboutit à une forme d'humanisme radical dont on peut se demander s'il ne mène pas à rendre simplement superflu la référence au christianisme : entre le croyant engagé dans des actes concrets envers le prochain et le non-croyant tourné vers autrui son semblable, on ne peut plus voir la différence.

Ayant ainsi tracé un portrait de la notion de personne dans la pensée de Rougemont, nous ne pouvons pas passer sous silence la critique sévère que Weil adresse au mouvement personnaliste. Pour Weil, le personnalisme est une philosophie d'intellectuels et d'écrivains, qui cherchent à acquérir une réputation; autrement dit, le personnalisme est assimilé à une philosophie individualiste bourgeoise. Selon Weil, les personnalistes se contentent en fait de substituer la personne à l'individu rationnel promu par les penseurs libéraux. Les personnalistes refusent ainsi la « subordination de la personne à la collectivité »; or, celle-ci « n'est pas un scandale ; c'est un fait de l'ordre des faits mécaniques, comme celle du gramme au kilogramme sur une balance. La personne est en fait toujours soumise à la collectivité, jusques et y compris dans ce qu'on nomme son épanouissement ». <sup>442</sup>

Si nous examinons les choses de plus près cependant, Weil et les personnalistes se rejoignent, malgré les différences de vocabulaire. La personne comme l'entend

---

<sup>442</sup> Weil, Simone, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, p. 18

Rougemont, est loin de pouvoir être rabattue sur l'individu libéral tourné vers lui-même et ses seuls intérêts; la personne se constitue plutôt dans la rencontre entre le je et le tu. De même, toute la pensée de Weil tourne autour de l'attention et de l'écoute et insiste donc sur la capacité du sujet à rencontrer l'autre, à l'entendre et à comprendre son malheur. En d'autres termes, il est question dans les deux cas d'une relation fondée sur l'altérité, d'une rencontre avec l'Autre qui transforme le Même. De même, les deux auteurs insistent sur l'importance d'institutions à même de promouvoir des subjectivités dont la vocation consiste en un dépassement de l'ego, de manière à s'orienter vers l'Autre, vers Dieu. En dernière instance, Weil et les personalistes défendent donc l'idée commune qu'il faut se mettre au service d'autrui; en ce sens, ils donc être des alliés dressés contre les fausses communes mesures et les idoles qui déracinent les êtres humains.

#### **4.5 Amour-passion contre amour-action, *Érôs* contre *Agapé***

Si l'amour-action (*Agapé*) permet de créer des liens, par exemple de faire des promesses, l'amour-passion (*Érôs*) est tournée vers le soi plutôt que vers l'autre. La victoire de l'un sur l'autre aura, en ce sens, une incidence importante sur la manière dont est pensé le lien social.

##### **4.5.1 L'amour-passion et le vitalisme**

La place prise par le discours scientifique dans le monde moderne a des effets sur la conception qu'on s'y fait de l'amour selon Rougemont. La réflexion sur la vie, par exemple, a légué une manière d'appréhender le réel qui insiste sur l'« intensité ». Un

amour est-il intense ou non? Telle serait la bonne façon de l’appréhender. Dans cette perspective, point de place pour la durée et pour la fidélité qu’appellent pourtant les rencontres. Rougemont cite Stendhal : « Une femme appartient de droit à l’homme qui l’aime plus que la vie, et il n’y a d’unions à jamais légitimes que celles qui sont commandées par la vraie passion »<sup>443</sup>. En somme, la passion outrepassa la légitimité du serment; « la force de l’amour prime le droit du serment »<sup>444</sup>.

Au vrai, ce n’est pas seulement l’amour qui est mesuré selon son intensité –mais toute forme de lien : « J’avais juré d’être fidèle, dit un conjoint, mais je m’aperçois que c’est incompatible avec la Vie. J’avais signé ce traité, dit une nation, mais vous voyez qu’il lèse mes intérêts vitaux »<sup>445</sup>. Rougemont poursuit à propos de l’hitlérisme:

Prendre la femme du voisin et ses terres parce qu’on a découvert que c’est vital, puis justifier l’opération par la seule violence du désir, c’est une seule et même usurpation. L’arbitraire hitlérien traduit en politique les mêmes principes dont s’autorise l’anarchie de nos mœurs privées<sup>446</sup>.

« Faillite intime de notre civilisation »<sup>447</sup>, diagnostique Rougemont. «[S]ous l’effet de la publicité faite à l’amour vulgarisé »<sup>448</sup> se généralise l’idée que « tout est permis » si l’amour-passion est en jeu :

Si par colère, orgueil, envie, égoïsme, bêtise ou lâcheté, vous avez fait souffrir un être, vous pouvez éprouver du remords et le désir de réparer la faute. Mais si c’est par ‘ amour ‘, rien ne vous arrête, eussiez-vous fait souffrir dix fois plus le même être. Vous voyez le mal, vous le déplorez sans doute, mais ‘ honnêtement ‘, irrésistiblement, vous vous sentez dans votre droit<sup>449</sup>!

---

<sup>443</sup> Rougemont, Denis de, *La part du Diable*, New York, 1942, p. 116.

<sup>444</sup> *ibid.*, p. 117.

<sup>445</sup> *ibid.*, p. 113.

<sup>446</sup> *ibid.*, p. 117.

<sup>447</sup> *ibid.*

<sup>448</sup> *ibid.*, p. 119.

<sup>449</sup> *ibid.*, p. 121.

Puisque la *virtù* au sens machiavélien du terme consiste à se montrer apte à maîtriser la *fortuna*, alors le fait de ne pas pouvoir se maîtriser lorsque nous sommes épris passionnément est le signe de son déclin. L'amour-passion semble un élément relevant de la *fortuna*, qui peut détruire le politique. L'amour peut donc se faire égoïsme; il se fait force qui justifie la destruction des promesses, des liens, de la communauté, du monde même. Avec l'amour-passion émancipé, c'est le respect, la considération admirative accordée à une personne ou une institution, qui tend à disparaître; l'amour-passion, écrit Rougemont « a substitué dans nos esprits le respect de la sincérité au respect —même distant et théorique— du bien de l'autre et de la foi jurée »<sup>450</sup>. On peut certes alors, à mesure que les liens se délitent, multiplier les promesses, les serments, manière « précisément pour éviter que les humeurs dominent les raisons, que le momentané détruise le durable, et que les intérêts particuliers effacent l'intérêt général »<sup>451</sup>. Mais ce n'est là qu'hypocrisie, car « l'intérêt "vital" ne connaît pas de loi »<sup>452</sup>.

L'amour-passion est une forme d'amour qui autorise le bris des promesses. On se souviendra que les promesses sont essentielles pour l'action politique chez Arendt. Dans les termes d'Arendt, l'amour-passion semble donc une forme d'amour antipolitique.

Cependant, pour Rougemont, l'amour-passion va au-delà de l'antipolitisme. En effet, et c'est là un paradoxe : le vitalisme sur lequel s'arrime l'amour-passion est une menace telle pour les fidélités et la durée qu'il apparaît en dernière instance tourné vers la mort.

---

<sup>450</sup> *ibid.*, p. 122.

<sup>451</sup> *ibid.*

<sup>452</sup> *ibid.*

## 4.5.2 L'amour-passion comme désir de mort

*L'amour et l'Occident* s'ouvre en relevant la tension entre l'amour et la mort dans la trame narrative de *Tristan et Iseult*. C'est que la trame narrative de ce récit, que Rougemont tient pour l'idéaltype du roman moderne, est le lieu de naissance de l'apologie de l'amour-passion.

Certes, le motif de l'amour mortel ne circonscrit pas la seule trame narrative de la poésie et de la littérature en Occident; mais sans la passion, qui rime avec le malheur, par exemple avec l'adultère, qui est un bris de promesse au nom des aléas de la vie, nous n'aurions simplement rien à raconter :

L'amour heureux n'a pas d'histoire. Il n'est de roman que de l'amour mortel, c'est-à-dire de l'amour menacé et condamné par la vie même. Ce qui exalte, le lyrisme occidental, ce n'est pas le plaisir des sens, ni la paix féconde des couples. C'est moins l'amour comblé que la passion d'amour. Et passion signifie souffrance. Voilà le fait fondamental<sup>453</sup>.

Pour Rougemont, l'amour-passion décrit dans *Tristan et Iseult* est devenu le principe normatif même autour duquel s'est organisée la société moderne tout entière, d'où l'importance, par-delà la « démocratisation » qui lui a fait perdre « sa valeur de tragédie spirituelle »<sup>454</sup>, de dresser le portrait du « mythe de la passion dans sa violence primitive et sacrée, dans sa pureté monumentale »<sup>455</sup>. Se découvre alors l'enjeu du mythe : la capacité du « je » d'aller durablement à la rencontre du « tu »; autrement dit, la capacité de devenir une personne.

---

<sup>453</sup> Rougemont, Denis de, *L'amour et l'Occident*, Plon, Paris, 1972, p. 15-16.

<sup>454</sup> *ibid.*, p. 25.

<sup>455</sup> *ibid.*, p. 26.

Rappelons les grandes lignes de *Tristan et Iseult*. Le roi Marc d'Armorique cherche à se marier. Son neveu Tristan lui propose alors d'aller en Irlande pour en ramener Iseult, la fille du roi d'Irlande. Celui-ci accepte de donner sa fille, obéissante mais réticente, en mariage à Marc, afin de renforcer les liens entre les deux royaumes. Durant le voyage de retour, Tristan et Iseult boivent par erreur le philtre d'amour qui était destiné au roi Marc. Malgré l'amour-passion qui lie désormais Tristan et Iseult, cette dernière épouse le roi Marc.

Peu de temps après, Marc découvre Tristan et Iseult endormis côte à côte. Seule l'épée de Tristan les sépare. Marc remplace alors l'arme de Tristan par son épée et quitte la scène sans bruit. À leur réveil, embarrassés d'avoir été découverts, Tristan et Iseult sont cependant touchés par l'indulgence du roi; ils décident alors de se séparer. Iseult la Blonde demeure avec le roi Marc alors que Tristan quitte vers la Bretagne, où il se marie avec Iseult aux Mains Blanches; mais Tristan demeure toujours amoureux d'Iseult la Blonde.

Blessé au combat, Tristan fait chercher Iseult la Blonde, sachant que cette dernière connaît les moyens des guérisons miraculeuses. Il demande aux marins de hisser une voile blanche au retour s'ils arrivent à ramener Iseult la Blonde et d'arborer une voile noire si elle refuse de faire le voyage. Dès qu'elle apprend des marins que Tristan est blessé, Iseult la blonde fait le voyage vers Tristan. Durant le voyage de retour, les marins hissent donc la voile blanche.

Lorsque le bateau paraît aux côtes de la Bretagne, Iseult aux Mains blanches, rongée par la jalousie, annonce à Tristan que c'est la voile noire qui est hissée. Tristan

rassemble alors ses forces pour se transpercer de son épée; ayant appris la mort de Tristan, Iseult la Blonde meurt à son tour de tristesse.

Le roi Marc fait ramener les corps des deux amants et les fait enterrer dans des tombeaux proches. Une ronce vigoureuse surgit alors des deux cercueils unissant les deux corps; la ronce est coupée à quelques reprises, mais repousse toujours. L'amour-passion de Tristan et Iseult est ultimement symbolisé par cette ronce qui refuse de mourir.

Rougemont fait cette première observation à propos de l'histoire de Tristan et Iseult:

Tristan et Iseult ne s'aiment pas, ils l'ont dit et tout le confirme. Ce qu'ils aiment, c'est l'amour, c'est le fait même d'aimer. Et ils agissent comme s'ils avaient compris que tout ce qui s'oppose à l'amour le garantit et le consacre dans leur cœur, pour l'exalter à l'infini dans l'instant de l'obstacle absolu, qui est la mort<sup>456</sup>.

La passion de Tristan et Iseult ne va pas de l'un à l'autre, mais s'oriente vers la passion elle-même; c'est l'absence et non la présence de l'un à l'autre qui nourrit leur passion. Toute la structure du roman de Tristan et Iseult repose essentiellement, relève Rougemont, sur les séparations et les retrouvailles successives des deux amants.

Cela dit, il importe de distinguer deux causes de séparation : les causes extérieures et celles qui relèvent de la conduite des amants eux-mêmes. À ces causes, Tristan réagit de manières différentes. Contre les obstacles extérieurs, par exemple la présence du roi Marc ou la méfiance des barons, Tristan se défend grâce à son agilité (il se cache, il court, etc.), qui l'empêche d'être découvert avec Iseult. En somme, tant que « le péril n'est qu'une menace extérieure, la prouesse par laquelle Tristan la surmonte est une

---

<sup>456</sup> *ibid.*, p. 43.

affirmation de la vie »<sup>457</sup>. Quand Tristan et Iseult sont découverts endormis côte à côte, la séparation est alors un choix, elle est un obstacle voulu par les amants. Il se produit dès lors un renversement : plutôt que de se déployer malgré l'obstacle, la passion se nourrit désormais d'elle. Que disparaissent les obstacles qui empêchent les amants de se retrouver et c'est l'amour-passion lui-même qui disparaît.

La passion, souligne Rougemont, renvoie à la douleur : « Passion veut dire souffrance, chose subie, prépondérance du destin sur la personne libre et responsable. Aimer l'amour plus que l'objet de l'amour, aimer la passion pour elle-même, de l'*amabam amare* d'Augustin jusqu'au romantisme moderne, c'est aimer et rechercher la souffrance »<sup>458</sup>. Fonder une culture et des institutions sur la passion veut donc dire les fonder sur le désir de la souffrance et de la mort. La « complicité de la passion, du goût de la mort qu'elle dissimule »<sup>459</sup>, l'amour réciproque malheureux en somme, définit le mode d'être occidental :

Amour réciproque, en ce sens que Tristan et Iseult « s'entr'aiment », ou du moins, qu'ils en sont persuadés. Et il est vrai qu'ils sont, l'un envers l'Autre, d'une fidélité exemplaire. Mais le malheur, c'est que l'amour qui les 'demeine' n'est pas l'amour de l'autre tel qu'il est dans sa réalité concrète. Ils s'entr'aiment, mais chacun n'aime l'autre *qu'à partir de soi, non de l'autre*. Leur malheur prend ainsi sa source dans une fausse réciprocité, masque d'un double narcissisme. À tel point qu'à certains moments, on sent percer dans l'excès de leur passion une espèce de haine de l'aimé. Wagner l'a vue, bien avant Freud et les modernes psychologues. 'Élu par moi, perdu par moi!' chantait Isolde en son amour sauvage<sup>460</sup>.

Cette conception de l'amour, romantique et impossible, est une nouveauté moderne selon Rougemont. Certes, on

---

<sup>457</sup> *ibid.*, p. 45.

<sup>458</sup> *ibid.*, p. 53.

<sup>459</sup> *ibid.*

<sup>460</sup> *ibid.*, p. 55. « Demeine » (demener) est du moyen français : il renvoie à un « comportement, [une] conduite, [une] façon d'agir » (<http://www.cnrtl.fr/definition/dmf/D%C3%89MEINE>, (consulté le 21 mai 2016). C'est Rougemont qui met en italique.

sait [...] que pour les Grecs et les Romains, l'amour est une maladie (Ménandre) dans la mesure où il transcende la volupté qui est sa fin naturelle. C'est une " frénésie " dit Plutarque. " Aucun ont pensé que c'était une rage... Ainsi à ceux qui sont amoureux, il leur faut pardonner comme étant malades... »<sup>461</sup>.

Mais l'amour-passion pour les Grecs est à éviter, alors qu'il est sublime dans l'univers de Tristan et Iseult. Pour mieux comprendre ce déplacement, il importe selon Rougemont de retourner en arrière et d'examiner le concept d'*Érôs*.

Platon en fait l'objet du *Phèdre* et du *Banquet*. C'est pour lui une « fureur qui va du corps à l'âme, pour la troubler d'humeur malignes. »<sup>462</sup> Il s'agit ici d'une sorte de délire, qui suppose l'intervention d'une divinité : « " délire divin ", transport de l'âme, folie et suprême raison »<sup>463</sup>. *Érôs* fait que chacun est séparé de ce avec quoi il voudrait être « un » :

La dialectique d'*Éros* introduit dans la vie quelque chose de tout étranger aux rythmes de l'attrait sexuel : un désir qui ne retombe plus, que plus rien ne peut satisfaire, qui repousse même et fuit la tentation de s'accomplir dans notre monde, parce qu'il ne veut embrasser le Tout. C'est le dépassement infini, l'Ascension de l'homme vers son dieu. Et ce mouvement est sans retour<sup>464</sup>.

*Érôs* circonscrit donc un mouvement sans fin; la réconciliation est impossible. Rougemont situe l'origine d'*Érôs* entendu en ce sens dans la pensée iranienne et trace une ligne continue entre elle, l'*Érôs* selon Platon, les Celtes et les manichéens. Et il est bon de rappeler, selon lui, que « toute conception dualiste, manichéenne, voit dans la vie des corps le malheur même; et dans la mort le bien dernier, le rachat de la faute d'être né, la réintégration de l'un et dans la lumineuse indistinction »<sup>465</sup>.

---

<sup>461</sup> *ibid.*, p. 61.

<sup>462</sup> *ibid.*

<sup>463</sup> *ibid.*

<sup>464</sup> *ibid.*, p. 62. Nous avons reproduit dans les citations la façon dont Rougemont écrit *Érôs* sans corriger.

<sup>465</sup> *ibid.*, p. 68.

C'est le caractère destructeur de l'amour-passion et d'*Érôs* qui amène Rougemont à se pencher sur l'amour-action et *Agapé*.

### 4.5.3 *Agapé*, fidélité et liberté concrète

Participant de la trame narrative chrétienne, l'*Agapé* marque une rupture avec les religions qui ont précédé le christianisme. *Érôs* ne peut que mener à la mort puisqu'il n'y a pas de réconciliation possible au bout du processus : « la créature » n'est alors « qu'un prétexte illusoire, une occasion de s'enflammer; et il fa[ut] aussitôt s'en déprendre, puisque le but [est] de brûler toujours plus, de brûler jusqu'à en mourir! »<sup>466</sup>. L'Incarnation change complètement la donne en indiquant que Dieu n'a pas abandonné l'humanité, au contraire, « “ Il nous a aimés le premier ” dans notre forme et nos limitations »<sup>467</sup>. C'est là l'ancrage de l'*Agapé* :

Et revêtant la condition de l'homme pécheur et séparé, mais sans pécher et sans se diviniser, l'Amour de Dieu nous a ouvert une voie radicalement nouvelle : celle de la sanctification. Le contraire de la sublimation, qui n'était que fuite illusoire au-delà du concret de la vie. Aimer devient alors une action positive, une action de transformation. *Éros* cherchait le dépassement à l'infini. L'amour chrétien est obéissance dans le présent. Car aimer Dieu, c'est obéir à Dieu qui nous ordonne de nous aimer les uns les autres<sup>468</sup>.

Au lieu d'une « négation du divers », d'une « absorption du tous en Un », qu'elle prenne la forme de la mort ou encore d'une « fusion totale avec le dieu », « avec l'Être-Un universel »<sup>469</sup>, comme dans le bouddhisme, on a ici affaire à une « une différence qualitative infinie », comme le dit Kierkegaard<sup>470</sup> : « *Agapé* [...] ne cherche pas une

---

<sup>466</sup> *ibid.*, p. 70.

<sup>467</sup> *ibid.*

<sup>468</sup> *ibid.*

<sup>469</sup> *ibid.*, p. 72.

<sup>470</sup> *ibid.*

fusion avec Dieu qui est aux cieux »<sup>471</sup> . D'où la possibilité d'un rapport à autrui fondé sur la promesse et l'action :

Pour l'Agapé, point de fusion ni d'exaltée dissolution du moi en Dieu. L'amour divin est l'origine d'une vie nouvelle, dont l'acte créateur s'appelle la communion. Et pour qu'il y ait une communion réelle, il faut bien qu'il y ait deux sujets, et qu'ils soient présents l'un à l'autre : donc l'un pour l'autre le prochain<sup>472</sup>.

L'Agapé consiste à accepter, à aimer l'autre tel qu'il est; il est inconditionnel, au sens où il n'est pas demandé à l'autre de devenir autre; *Érôs*, au contraire, ramène le désir à une projection de l'idéal de l'amant sur un autre être.

Pour Rougemont, le couple marié, qui a prêté serment et qui est une « construction »<sup>473</sup>, une co-création dans le respect de l'autre, est une illustration de l'Agapé. Il va de soi que la personne qui jure fidélité – c'est la « fidélité [qui] fonde la personne »<sup>474</sup> – à autrui qu'il aime ne sait pas ce que réserve l'avenir. C'est en ce sens que pour Rougemont, jurer fidélité relève d'un « pari »<sup>475</sup> et renvoie à un acte concret, puisque le sujet s'engage en tant qu'être responsable à générer avec l'autre une « œuvre »<sup>476</sup> (une famille, des enfants) dans la contingence et parfois dans l'adversité. Le couple composé de deux personnes fidèles l'une à l'autre est, en ce sens, l'expression la plus élémentaire de la communauté vraie. *Érôs*, pour sa part, renvoie simplement au fait de tomber amoureux. Et pour Rougemont, il y a tout un univers de différence entre les deux : « Être amoureux est un état; aimer, un acte. On subit un état, mais on décide en

---

<sup>471</sup> *ibid.*, p. 73.

<sup>472</sup> *ibid.*

<sup>473</sup> *ibid.*, p. 337.

<sup>474</sup> *ibid.*

<sup>475</sup> *ibid.*, p. 327.

<sup>476</sup> *ibid.*, p. 332.

acte »<sup>477</sup>. *Agapé*, ultimement, est donc l'amour en acte, au sens où le sujet cherche à triompher de ses impulsions. Le commandement d'aimer son prochain ou Dieu ne signifie certes pas tomber amoureux d'eux, souligne Rougemont; ce commandement requiert plutôt du sujet qu'il s'engage à créer « des structures de relations actives »<sup>478</sup> qui soient l'occasion d'actes témoignant d'un lien et d'un amour actif envers le prochain et Dieu. Bref, Rougemont renverse la conception généralement admise de l'amour en faisant d'*Agapé* la forme de l'amour permettant une forme de liberté concrète alors qu'*Érôs* et la passion tendent plutôt à la miner.

Ceci nous mène à une question importante : si le christianisme a triomphé dans la civilisation occidentale, il importe de se demander sur quelles bases et comment?

#### **4.5.4 *Érôs*, le retour du refoulé**

Si le christianisme primitif regroupait des parias, l'Église, à partir de Constantin et des empereurs carolingiens, est devenue « l'apanage des princes et des classes dominantes », qui « imposèrent » ses « doctrines » par la « force à tous les peuples d'Occident. Dès lors, les vieilles croyances païennes refoulées devinrent le refuge et l'espérance des tendances naturelles, non converties, et brimées par la loi nouvelle »<sup>479</sup>. Forcée de se convertir, des populations entières étaient dès lors « prêt[es] à accueillir, sous le couvert de formes catholiques, toutes les reviviscences des mystiques païennes capables de le[s] “ libérer ” »<sup>480</sup>. C'est ainsi, par exemple, « que l'amour-passion, forme

---

<sup>477</sup> *ibid.*, p. 335.

<sup>478</sup> *ibid.*, p. 336.

<sup>479</sup> *ibid.*, p. 75.

<sup>480</sup> *ibid.*

terrestre du culte de l'*Érôs*, envahit la psyché des élites mal converties et souffrant du mariage »<sup>481</sup>.

Évidemment, de telles hérésies associées à *Érôs* ne pouvaient pas se dévoiler au grand jour et apparaissaient donc dans le monde, selon Rougemont, sous des formes plus ou moins orthodoxes. Rougemont prend pour exemple la relation Amour et Beauté : alors que Platon « liait l'amour à la Beauté » en entendant celle-ci comme « essence intellectuelle de la perfection incréée »<sup>482</sup>, le « platonisme vulgaire nous a conduits à une terrible confusion : à cette idée que l'amour dépend avant tout de la beauté physique— alors qu'en fait cette beauté même n'est que l'attribut conféré par l'amant à l'objet de son amour »<sup>483</sup>.

En somme, l'« amour-passion est apparu en Occident comme l'un des contrecoups du christianisme (et spécialement de sa doctrine de mariage) dans les âmes où vivait encore un paganisme naturel ou hérité »<sup>484</sup>. Ce « retour du refoulé » émerge pleinement au début du XIIe siècle, selon Rougemont et prend la forme de « la cortezia, l'amour courtois »<sup>485</sup>, que met en scène la poésie des troubadours exaltant l'amour perpétuellement insatisfait à l'extérieur des liens de mariage. Un amour censé permettre « l'élancement de l'âme vers l'union lumineuse, au-delà de tout amour possible dans cette vie »<sup>486</sup>.

---

<sup>481</sup> *ibid.*

<sup>482</sup> *ibid.*, p. 76.

<sup>483</sup> *ibid.*

<sup>484</sup> *ibid.*, p. 77.

<sup>485</sup> *ibid.*

<sup>486</sup> *ibid.*

#### 4.5.5 La passion et la destruction des limites

Pour Rougemont, le couple est le fondement même de la communauté libre, apte à la promesse et à la durée, que l'amour-passion ne peut que miner. C'est là l'enjeu fondamental de *L'Amour et l'Occident* selon Bruno Ackermann :

À une psyché occidentale déchirée entre l'aventure individuelle de la passion (ou de la mystique) et la morale collective de la Cité, entre le romantisme éternel et les nécessités de l'ordre social, l'auteur propose une éthique du mariage fondée sur les notions de décision, d'engagement ou d'œuvre, et de fidélité qui toutes fondent la personne libre et responsable<sup>487</sup>.

Quel est le sens politique d'un tel propos? L'amour-passion, selon Rougemont, est une sorte de fait social total, qui tend, entre autres, à une conception de la guerre : il est lié « à une notion de la souffrance féconde qui flatte ou légitime obscurément, au plus secret de la conscience occidentale, le goût de la guerre »<sup>488</sup>. Point besoin d'avoir recours aux théories freudiennes pour établir un lien entre amour-passion et guerre; il n'y a qu'à mettre en rapport les langages et les symboliques auxquels ils renvoient.

Dans l'Antiquité, on associait le dieu de l'amour à un archer et on disait que la « femme [...] se rend à l'homme qui la conquiert parce qu'il est le meilleur guerrier »<sup>489</sup>. L'enjeu de la guerre de Troie n'est-il pas la possession d'une femme? De l'Antiquité jusqu'à Tristan et Iseult et à Don Juan, l'amour est une affaire de conquête, une guerre. Même la Révolution française est un phénomène passionnel, qui fonde une communauté sur culte sanglant, celui de la Nation :

[L]a Nation, c'est la transposition de la passion sur le plan collectif. À vrai dire, il est plus facile de le sentir que de l'expliquer rationnellement. Toute passion, dira-t-

---

<sup>487</sup> Ackermann, Bruno, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 580.

<sup>488</sup> Rougemont, Denis de, *L'amour et l'Occident*, op. cit., p. 264

<sup>489</sup> *ibid.*, p. 265.

on, suppose deux êtres, et l'on ne voit pas à qui s'adresse la passion assumée par la Nation... Nous savons toutefois que la passion d'amour, par exemple est en son fond un narcissisme, auto-exaltation de l'amant, bien plus que relation avec l'aimée<sup>490</sup>.

Il y aurait ainsi un lien entre l'exaltation du moi qui vient avec la passion et l'ardeur nationaliste : d'une part, le propre de la passion est de vouloir que le moi devienne plus grand que tout; de l'autre, la passion « veut (sans le savoir) qu'au-delà de cette gloire, sa mort soit véritablement la fin de tout. L'ardeur nationaliste, elle aussi, est une auto-exaltation, un amour narcissique du Soi collectif »<sup>491</sup>. Exaltation de soi et haine de l'autre : la nation et la guerre sont liées comme l'Amour et la Mort. Ce n'est pas un hasard, selon Rougemont, si les romantiques « furent » parmi « les premiers appuis au nationalisme allemand »<sup>492</sup>.

Certes, l'Occident a semblé un temps marquer une préférence, au XIXe siècle, pour le « doux commerce » (quoique le capitalisme et le commerce aient nourri les guerres coloniales<sup>493</sup>). Mais pour Rougemont, la frénésie de la guerre ne pouvait être écartée ainsi sans le risque d'un violent retour du refoulé : la Première Guerre mondiale fut la première guerre totale, le fruit d'un arrimage inédit entre la passion et la technique.

La technicisation de la guerre en 1914-18 a eu un effet majeur sur la conception de l'amour, qui s'est transformé selon Rougemont dans l'entre-deux guerres en « un curieux mélange d'intellectualisme angoissé (littérature de l'inquiétude et de l'anarchie bourgeoise) et de cynisme matérialiste (*Neue Sachlichkeit* des Allemands) »<sup>494</sup>. Dès lors, selon Rougemont, « les relations individuelles des sexes ont cessé d'être le lieu par

---

<sup>490</sup> *ibid.*, p. 284.

<sup>491</sup> *ibid.*

<sup>492</sup> *ibid.*

<sup>493</sup> *ibid.*, p. 288.

<sup>494</sup> *ibid.*, p. 292.

excellence où se réalise la passion. Celle-ci paraît se détacher de son support. Nous sommes entrés dans l'ère des libidos errantes, en quête d'un théâtre nouveau »<sup>495</sup>. Ce théâtre est politique : tout se passe comme si toute la passion était reportée « sur la Nation personnifiée »<sup>496</sup>. Cela ne peut conduire qu'à des guerres en chaîne.

C'est cette situation qui impose, selon Rougemont, que l'on substitue l'« acte » à l'« état » : si « être amoureux est un état », « aimer est un acte. »<sup>497</sup> Aussi, « l'amour chrétien, qui est *Agapé*, paraît[-il] enfin dans sa pleine stature : il est l'affirmation de l'être en acte »<sup>498</sup>. C'est que, contrairement à l'*Érôs*, l'*Agapé* tient compte de la finitude de l'existence terrestre :

Agapé sait que la vie terrestre et temporelle ne mérite pas d'être adorée, ni même tuée, mais peut être acceptée dans l'obéissance à l'Éternel. Car après tout c'est ici-bas que notre sort se joue. C'est sur la terre qu'il faut aimer. Au-delà, il n'y aura pas la Nuit divinisante, mais le jugement du Créateur<sup>499</sup>.

#### **4.6 Fédéralisme et écologisme comme *Agapé***

Le fédéralisme et l'écologisme sont selon Rougemont des traductions politiques de l'amour-action.

Le régime fédéral rime avec le personnalisme selon Rougemont, puisqu'il repose sur la promesse et l'inscription du lien qui unit les entités, à la fois proches et demeurées distinctes l'une de l'autre, dans le registre de la durée. Le fédéralisme ainsi conçu est, on

---

<sup>495</sup> *ibid.*

<sup>496</sup> *ibid.*

<sup>497</sup> *ibid.*, p. 335.

<sup>498</sup> *ibid.*, p. 336.

<sup>499</sup> *ibid.*, p. 337.

l'aura compris, un antinationalisme –le nationalisme étant, selon Rougemont, au-delà de la dimension idéologique de l'État-Nation, l'expression politique de l'amour-passion<sup>500</sup>.

Le nationalisme ne connaît pas de limites suivant Rougemont : « [A]n impassioned people must have some other objective than work: revolt, affective demands, indefinite conquest »<sup>501</sup>. Obstacle à la fondation d'un système politique fédérateur, le nationalisme est si bien intériorisé par les subjectivités qu'il faudra ce que Rougemont appelle une révolution des esprits avant qu'il soit possible de penser un réel fédéralisme.

D'où la pertinence de mettre de l'avant l'amour-action. Étant promesse et fidélité, *Agapé* est la condition de possibilité du fédéralisme qui lui, en retour, est la condition de possibilité de la survie des petites communautés devant la menace des principes totalisants modernes tels les doctrines économiques englobantes ou les politiques extérieures impérialistes ou totalitaires.

*Agapé* étant la forme de l'amour qui met de l'avant la fidélité et la co-création, il est la norme qui permet aux communautés de personnes qui entrent en rapport les unes avec les autres de créer une entité politique plus grande. De la même manière que la personne est distincte tout en étant liée à autrui, le fédéralisme est une combinaison entre une communauté spécifique et la pluralité de communautés distinctes qui l'entourent; il est une forme du politique décentralisateur, permettant à une pluralité de communautés de coopérer. En ce sens, on peut dire que le fédéralisme est la traduction politique du personnalisme. Le fédéralisme est une doctrine qui se pose comme un pont non

---

<sup>500</sup> Rougemont, Denis de, «*Passion and the Origin of Hitlerism*» dans *The Review of Politics*, Vol. 3, No. 1 (Jan., 1941), p. 70.

<sup>501</sup> *ibid.*, p. 76.

seulement entre les régions et la fédération mais également entre les communautés particulières et l'universel.

L'échelle de grandeur limitée des communautés régionales, des régions, permet à la personne de se livrer à des actes concrets dans ce que Rougemont appelle une communauté vraie et d'être reconnu dans cette dernière. *Agapé* étant un moment de liberté et de responsabilité, ne peut se déployer que dans une communauté à échelle réduite. La dimension décentralisatrice du fédéralisme permet aux régions de garder leur autonomie et de la liberté politique pour affronter des problèmes locaux ainsi que des questions d'ordre global, comme les problèmes écologiques, par exemple.

Concrètement, Rougemont résume en quatre points les liens entre le fédéralisme des régions et l'écologie<sup>502</sup> :

1. Les phénomènes écologiques, comme tous les grands phénomènes, traversent les frontières nationales. La pollution d'une rivière, d'un fleuve ou atmosphérique peut toucher plusieurs pays.
2. La grande majorité des mesures de protection de l'environnement doivent être prises à l'échelle des régions. Rougemont parle ici de décisions concernant le type d'agriculture pratiquée, l'implantation des usines, le choix quant aux sources d'énergie ou encore la protection de zones forestières.
3. S'il y a des problèmes environnementaux qui sont à échelle continentale ou mondiale, il est nécessaire de mettre en place des instances ou des institutions politiques continentales qui ne pourront se constituer qu'à partir des régions

---

<sup>502</sup> *ibid.*, pp. 301-302.

pour affronter ces questions. Rougemont pense ici à des problèmes comme le climat, la destruction de la couche d’ozone, la pollution des océans et la rareté des matières premières.

4. Selon Rougemont, l’État-Nation centralisé, trop attaché à la souveraineté, n’est pas en mesure de lutter sérieusement contre les pollutions terrestres, maritimes et atmosphériques.

À prime abord, l’écologisme paraît donc chez Rougemont en continuité avec sa critique de l’État-nation, le dogme de la croissance étant de ses conséquences. Ainsi Rougemont écrit-il que les ressources naturelles sont pour celui-ci simplement des « occasion[s] nouvelle[s] de servir leur prestige et pas du tout le genre humain »<sup>503</sup>. C’est là un cas patent de déni de la finitude et des limites. Mais en fait, le raisonnement de Rougemont est plus complexe. La personne, au sens où il l’entend, n’est pas seulement un « je » tournée vers un « tu », elle est aussi tournée vers cette altérité qu’est la Nature en tant que celle-ci est une condition de la vie –et donc de l’existence d’autrui. L’amour de la nature pose des limites quant à ce qu’on peut faire ou pas à la Terre de la même manière que le fédéralisme pose des limites quant à ce qu’on peut faire à autrui. C’est pourquoi Rougemont insiste pour distinguer une « fausse croissance »<sup>504</sup> qui, « une fois lancée, [...] va vers l’entropie croissante, et non pas vers des morts et des renaissances »<sup>505</sup> et une croissance « vraie » qui, *a contrario*, est soucieuse au premier chef de la vie et des conditions qui la rendent possible.

---

<sup>503</sup> *ibid.*, p. 33.

<sup>504</sup> *ibid.*, p. 53.

<sup>505</sup> *ibid.*

#### **4.7 De la manifestation politique d'*Agapé*?**

Nous avons d'abord vu dans ce chapitre ce que veut dire commune mesure pour Denis de Rougemont. La crise des sociétés modernes tient, pour ce dernier, à ce que la commune mesure a été remplacée par ce qu'il désigne comme des idoles.

Il importe donc de repenser ce que pourrait être une nouvelle commune mesure. C'est le sens de la notion de personne qui, décrit le mouvement qui conduit à la rencontre du « je » et du « tu » –opposition à l'individu, défini en opposition au « nous » et tourné vers lui-même. La personne rime selon Rougemont avec l'amour-action qui, théologiquement, se décline comme *Agapé*. L'amour-action s'oppose à l'amour-passion, qui est sa propre finalité et se consume au final dans la mort. Concrètement, c'est dans le fédéralisme et l'écologisme que se manifeste l'amour-action.

## Chapitre 5 : Conclusion

*“Utopia is the process of making a better world, the name for one path history can take, a dynamic, tumultuous, agonizing process, with no end. Struggle forever.”*

Kim Stanley Robinson  
*Pacific Edge*

### 5.1 Amour et utopie

Nous avons évoqué dans l'introduction de ce travail une crise de la philosophie politique, qui tient à ce que les sociétés postmodernes paraissent désormais incapables de poser la question de la bonne vie. Nous avons aussi vu en introduction que pour certains (Eva Illouz), l'amour renvoie à un élément utopique : l'amour serait l'un des derniers ou le dernier bastion de l'utopie dans le monde contemporain. Si on ne peut espérer un monde juste, on peut au moins espérer trouver l'amour, d'où l'idée d'un déplacement de l'utopie de l'ordre du politique vers l'ordre du sentimental.

Y-a-t-il moyen de lier amour et politique autrement, cependant? Pouvons-nous mettre en lumière des aspects problématiques de la modernité en repensant le rapport entre amour et politique? C'est ce questionnement qui est au fondement de cette thèse, où nous avons cherché à repenser le projet moderne par le biais des formes de l'amour telles que réfléchies par Hannah Arendt, Simone Weil et Denis de Rougemont. Nous avons soumis l'hypothèse que la réflexion sur ces formes est susceptible d'indiquer des éléments importants permettant de mieux comprendre l'idéalité moderne qui est fondamentalement politique.

L'heure est maintenant venue à la fois de tenter une synthèse et de revenir sur cette hypothèse.

## **5.2 Des formes de l'amour antipolitiques**

L'analyse de nos trois auteurs a révélé que s'il y a des formes de l'amour qui sont pertinentes pour penser le politique, d'autres sont au contraire apolitiques voire antipolitiques. En ce sens, il nous apparaît que les modernes ont certes eu raison de reléguer des formes de l'amour dans la sphère du privé.

Arendt tient l'amour romantique pour essentiellement antipolitique, de nature à pervertir ce qui est de l'ordre du politique. L'amour romantique, en effet, détruit l'espace qui sépare les sujets les uns des autres; en ce sens, il n'est pas seulement antipolitique, mais il est aussi antimondain. Par le fait même, cette forme d'amour va à l'encontre de la pluralité, qui est une condition de possibilité du politique. Des formes dérivées de l'amour comme la pitié et la compassion vont dans le même sens. En général, Arendt juge que les émotions, dès qu'elles font irruption dans l'espace public, tendent à miner la vie politique.

Cette critique de l'amour en politique peut certes être associée liée à la critique rougemontienne de l'amour-passion, qui, au final, mène à l'abolition des limites, lesquelles sont une condition d'existence du monde et de la vie humaine. Puisque le fossé entre le sujet et l'objet qu'il désire est infranchissable, la mort s'offre comme la seule manière de le combler définitivement.

Dans l'œuvre de Weil, il n'est jamais formellement question de formes de l'amour antipolitiques. Cependant, l'association de l'amour à une médiation l'amène à distinguer entre une médiation tournée vers un ailleurs (tout en étant enraciné dans la réalité effective) et une médiation qui se prend elle-même pour finalité. Dans ce dernier cas, c'est le sens des limites, que rappelle l'ailleurs, qui se trouve aboli.

## **5.2 Des formes d'amour essentielles au politique**

Nous avons vu que pour Arendt il y a des formes d'amour compatibles avec le politique : l'*Amor Mundi*, l'amitié civique et l'amour de la pensée, qui sont toutes liées.

L'*Amor Mundi*, nous l'avons vu, suppose un rapport à l'espace, de telle manière que soit garantie une distance entre les êtres singuliers; de même il suppose un rapport au temps, puisque chaque être singulier est mortel et que le monde seul peut lui survivre. L'amitié civique, quant à elle, est liée au dialogue; et celui-ci est conçu comme une relation entre des êtres uniques, par la médiation d'un tiers, soit le monde commun. Quant à l'amour de la pensée, il s'agit d'une attitude qui suppose un écart entre le « je » et le « moi », permettant le dialogue avec soi-même.

Pour Weil, nous l'avons vu également, le droit, qui régit la redistribution dans le monde moderne, n'est pas la justice; celle-ci se confond plutôt avec une forme de l'amour, soit la charité. La charité comme justice permet de transcender des rapports de force naturels entre ceux qui sont forts et ceux qui sont faibles; par la charité, le fort traite le faible comme un égal.

Weil lie également politique et amour lorsqu'elle se penche sur la question de l'amitié. Si la charité est une forme de l'amour intimement liée à la justice, l'amitié est une forme de l'amour liée au politique. L'amitié, en effet, est selon Weil ce qui a la capacité d'unir des êtres sans violer leur singularité : l'amitié suppose que l'on veut le bien d'autrui tel qu'il est. Cela se rapproche certainement de la conception de la pluralité chez Arendt.

Pour Rougemont, l'enjeu est de repenser une commune mesure qui convienne aux modernes. Cette commune mesure est la personne. Celle-ci renvoie à l'établissement d'un rapport entre un « je » et un « tu » et, corrélativement, entre la pensée et l'action (c'est la vocation). C'est là le sens de l'amour-action, qui associe le commun et le singulier et dont le sens paraît clairement quand on examine l'institution du mariage; mais également, selon Rougemont, l'institution du fédéralisme, qui est une médiation entre les régions (et leurs particularités) et un centre. Mais la personne n'est pas seulement un « je » tourné vers un « tu », elle est aussi tournée vers cet Autre qu'est la Terre ou la Nature, qui est une condition de la vie et donc de l'existence du prochain. L'amour de la nature pose des limites quant à ce qu'on peut faire ou pas à la Terre, d'où l'écologisme de Rougemont.

Les trois auteurs que nous avons étudiés ont donc en commun de supposer qu'il existe des formes de l'amour qui réconcilient le commun et le singulier. Mais la question qu'il faut dès lors poser concerne les conditions susceptibles de rendre possible le déploiement de ces formes.

### 5.3 Amour et figure de Dieu

La croyance en Dieu est-elle une de ces conditions? Pour les trois auteurs que nous avons étudiés, les réflexions sur les formes de l'amour sont en effet associées à des réflexions qui prennent pour objet la question de Dieu.

Ceci est explicite chez Weil et Rougemont. Pour Weil, tout acte d'amour est une répétition de l'acte originel d'amour de Dieu, qui est le Créateur. Pour Rougemont, la rencontre entre le « je » et le « tu » permet au sujet de se rapprocher de Dieu. Dans les deux cas, l'amour apparaît donc telle une médiation entre le sujet et l'objet aimé, mais également vers cet ailleurs transcendant qu'est Dieu.

Cette relation est certes moins explicite chez Arendt. Mais il demeure que toute la structure narrative liée à l'*Amor Mundi* est étayée sur la conception que se fait Augustin de l'amour du prochain. L'amour du prochain, tel qu'interprété par Arendt, n'est pas seulement une médiation vers l'amour de Dieu, mais fait également signe vers une expérience vécue en commun, entre des êtres qui sont distincts et égaux<sup>506</sup>.

Il va sans dire que cette situation pose de graves difficultés dans la société moderne, où la question de Dieu est devenue, après les guerres de religion, une question privée. Émile Durkheim avait bien démontré que la croyance religieuse suppose une distinction entre le sacré et le profane :

---

<sup>506</sup> Soulignons ici que Véronique Albanel a fait un travail remarquable pour souligner la tension qui existe entre christianisme et politique dans la pensée d'Arendt en démontrant que l'un ne peut pas exister sans l'autre dans la logique de cette dernière. Voir : Albanel, Véronique, *Amour du monde : Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2010, 430 p.

Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse; les croyances, les mythes, les dogmes, les légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentation qui expriment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribués, leur histoire, leurs rapports les unes avec les autres et avec les choses profanes<sup>507</sup>.

Or dans le monde contemporain, la notion de sacré tend à s'effriter. Mais avant de conclure que l'amour —du moins tel que l'entendent nos trois auteurs— a perdu la condition qui le rendait possible, nous voudrions discuter une autre conception, celle d'Erich Fromm<sup>508</sup>.

L'intérêt d'introduire cet auteur à ce stade-ci vient du fait qu'il tente de penser les conditions de possibilité de l'amour en l'absence de Dieu. Pour Fromm, ces conditions sont au nombre de quatre : « la sollicitude, la responsabilité, le respect et la connaissance »<sup>509</sup>.

La sollicitude suppose simplement que le sujet se soucie de l'objet aimé dans la durée : l'amour, selon Fromm, suppose la « sollicitude active pour la vie et la croissance de ce que nous aimons. Là où il y a un manque de ce souci actif, il n'y a pas

---

<sup>507</sup> Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presse Universitaires de France, 1960, p. 50-51.

<sup>508</sup> Erich Fromm (1900-1980), était un psychanalyste humaniste freudien. Avec Theodor Adorno et Herbert Marcuse, il a été l'un des premiers représentants de ce qu'on appelle maintenant l'École de Francfort. D'origine juive allemande, il a dû fuir l'Allemagne vers les États-Unis suite à la prise de pouvoir par Hitler. Il s'est ensuite éloigné de l'École de Francfort pour se rapprocher de l'école culturaliste américaine associée à la néo-freudienne Karen Horney. Il a été un auteur prolifique. Son livre le plus connu, *Escape from Freedom*, a été publié en 1941. Son autre livre important qui nous concerne dans le cadre de ce travail, *The Art of Loving (L'art d'aimer)* fut publié en 1956.

<sup>509</sup> *ibid.*, p. 43.

d'amour »<sup>510</sup>. Ce motif de la durée est central chez Arendt, particulièrement lorsqu'il est question du monde commun, pour lequel la pluralité doit manifester inlassablement un souci. Chez Weil, on peut en trouver un écho dans l'attention, qui est une condition de la charité ou de la transformation du rapport entre forts et faibles. Quant à Rougemont, la sollicitude est au cœur de la rencontre entre le « je » et le « tu ».

La responsabilité équilibre la notion de liberté; sans la responsabilité, la liberté a carte blanche puisqu'elle est désarrimée du monde<sup>511</sup>. La responsabilité est intimement liée à la sollicitude : si le sujet se soucie de la conservation et de la croissance de l'objet qu'il aime, c'est qu'il se tient pour responsable de ce dernier.<sup>512</sup> Chez Arendt, le souci de la pluralité pour le monde commun peut aisément être compris en termes de responsabilité : le sujet qui est mû par l'amour du monde est responsable de ce dernier et doit user de sa capacité de penser, de juger. La notion de responsabilité se traduirait plutôt chez Weil par l'obligation : l'être humain, selon elle, a des obligations à l'égard d'éléments qui sont essentiels à la vie humaine, tels le champ de blé qui nourrit l'être humain, le monde qui assure notre habitat ou les institutions qui conservent la mémoire collective. Il est responsable à leur égard, leur doit respect et doit les aimer. L'action telle que la comprend Rougemont, orientée vers le prochain, est un autre nom pour la responsabilité.

Selon Fromm le respect ne doit pas être confondu avec la peur ou avec la contrainte. Pour comprendre la signification de ce terme, il faut se référer à la racine du

---

<sup>510</sup> *ibid.*, p. 44.

<sup>511</sup> *ibid.*, p. 45. La responsabilité n'est pas imposée de l'extérieur selon Fromm : « Aujourd'hui, responsabilité connote souvent l'idée de devoir, de quelque chose imposé du dehors à quelqu'un. En fait, dans son sens véritable, la responsabilité est un acte entièrement volontaire; elle est ma réponse aux besoins, explicites ou implicites, d'un être humain ».

<sup>512</sup> *ibid.*

mot, qui est « respicere », qui signifie « regarder »<sup>513</sup>. Ceci signifie que le respect renvoie à « la capacité de percevoir une personne telle qu'elle est, d'être conscient de son individualité unique. C'est avoir souci que l'autre personne puisse croître à partir de son propre fonds. En ce sens, le respect s'avère incompatible avec l'exploitation »<sup>514</sup>. En évoquant la pluralité des êtres singuliers, Arendt renvoie implicitement à ce motif du respect. De même, la générosité dont on doit faire montre à l'endroit de l'objet aimé selon Weil suppose quelque chose comme le respect. Enfin, l'amour-action selon Rougemont se déploie de telle sorte que les personnes puissent tendre vers leur plein potentiel créateur, ce qui au préalable suppose une reconnaissance de la dignité de chacun.

Par connaissance, Fromm veut indiquer que le sujet ne peut pas aimer un objet ou une personne qu'il ne chercherait pas à connaître<sup>515</sup>. La connaissance de l'objet d'amour est une sorte de garde-fou contre la passion aveugle; elle est un élément de modération. Cela résonne, nous semble-t-il, avec l'idée arendtienne que l'amour du monde est indissociable d'un exercice de la pensée, qui est un dialogue interne entre le « je » et le « moi ». Comment aimer un monde que je ne connaîtrais pas? Chez Weil, l'amour ne peut être dissocié de la vérité à propos de la justice. Enfin Rougemont insiste sur le fait que seule la liaison entre la tête et les mains peut fonder l'acte concret.

Fromm poursuit en interrogeant ce qu'est la déclaration d'amour : pour lui, une telle déclaration a une portée universelle. « Si je puis dire à quelqu'un ' je t'aime ', je dois être capable de dire : ' en toi j'aime chacun, à travers toi j'aime le monde, en toi je

---

<sup>513</sup> *ibid.*, p. 46.

<sup>514</sup> *ibid.*

<sup>515</sup> *ibid.*

m'aime également »<sup>516</sup>. En ce sens, on peut dire que pour Fromm l'amour est une médiation entre le sujet et ses semblables, entre le sujet et l'objet aimé, entre le sujet et le monde; bref, plus qu'un sentiment privé, l'amour est une manière d'habiter le monde. Cela nous semble rejoindre les propos d'Arendt, particulièrement à propos de l'amour du monde, de même que ceux de Weil à propos de la charité et de la défense inconditionnelle des opprimés et ceux de Rougemont à propos de l'acte concret, orienté vers le prochain (mais aussi vers la nature).

Pour aimer, dit Fromm, il faut que le sujet soit mûr, parce que « seul un caractère mûr, productif, est capable d'amour »<sup>517</sup>. C'est pourquoi il n'hésite pas à dire, également, que l'amour est un art. Or, il n'y a pas d'art qui vienne du vide. Arendt demandait, pour sa part : « *Amor Mundi*— pourquoi est-il si difficile d'aimer le monde »<sup>518</sup>? Weil voyait dans la capacité d'être attentif rien de moins qu'un miracle. Et Rougemont pensait que ceux et celles qui vivaient selon l'aimaient par *Agapé* étaient l'exception et non la norme.

Il semble donc que l'on revienne à la question posée plus haut : sans la présence du sacré et de Dieu dans les sociétés modernes et contemporaines, comment l'amour est-il possible?

Faire de l'amour un objet relevant de la seule responsabilité individuelle semble problématique, à plusieurs niveaux : l'art de l'amour, comme l'indique Fromm, exige discipline, concentration, patience et un souci pour cet art lui-même<sup>519</sup>. Est-ce à dire, dès lors, que l'amour pourrait être un objet de l'éducation? Selon Arendt, la responsabilité de

---

<sup>516</sup> *ibid.*, p. 65.

<sup>517</sup> *ibid.*, p. 103.

<sup>518</sup> Arendt, Hannah, *Journal de pensée volume 2 : mars 1954-1973, op. cit.*, p. 714.

<sup>519</sup> Fromm, Erich, *op. cit.*, p. 133-134.

l'éducateur par rapport à l'enfant est de l'introduire petit à petit au monde<sup>520</sup>. Le rôle de l'éducateur, du point de vue arendtien, consiste à transmettre sa connaissance du monde à l'enfant tout en fondant son autorité sur le fait qu'il est, du point de vue de l'élève, le « responsable du monde »<sup>521</sup>. Par-là, suivant Arendt, peut être assurée « la continuité d'une civilisation constituée »<sup>522</sup>. Dans *Les méfaits de l'instruction publique*, Rougemont reproche à l'instruction publique d'étouffer les élèves en les préparant à devenir des individus productifs pour l'État et pour la croissance économique<sup>523</sup>. Pour Rougemont, l'éducation ne doit pas enseigner à s'adapter passivement à la société existante, mais doit plutôt contribuer à transformer les vocations en actes; toute éducation est donc une éducation civique :

Le civisme, c'est la participation active de l'individu à la vie commune, qu'il s'agisse du cercle familial, professionnel et communal pour commencer, et ensuite des cercles plus vastes de la région et de la nation, et enfin de la grande communauté européenne. Celle-ci existe déjà au niveau de la culture; il faut maintenant la faire exister au niveau des réalités politiques, afin que l'Europe puisse tenir sa juste place dans la communauté globale du genre humain<sup>524</sup>.

Suivant l'idée que civisme, personne, amour et éducation sont intimement liés, Rougemont n'hésite pas à lier l'éducation à l'écologisme : « [l]e civisme commence au respect des forêts »<sup>525</sup>.

Chez Weil, enfin, le but premier de l'école doit être de transmettre les outils qui permettent le développement de la capacité d'attention chez l'élève, qui une condition à

---

<sup>520</sup> Arendt, Hannah *La crise de la culture*, op. cit., p. 212,

<sup>521</sup> *ibid.*

<sup>522</sup> *ibid.*, p. 122.

<sup>523</sup> Rougemont, Denis de, *Les méfaits de l'Instruction publique, 1929, aggravés d'une Suite des Méfaits, 1972*, op. cit., p. 25. <http://www.descolarisation.org/livres/mefaitsdelinstructionpublique.pdf> (consulté le 5 juillet 2015)

<sup>524</sup> Rougemont, Denis de, « Éducation, civisme et culture » in *Le cheminement des esprits*, op. cit., p. 84.

<sup>525</sup> Rougemont, Denis de, *Les méfaits de l'Instruction publique, 1929, aggravés d'une Suite des Méfaits, 1972*, op. cit., p. 31.

l'amour. Au fond, ce que les élèves étudient est assez peu important; de même que le sujet de leurs exercices. Ce qui importe est d'apprendre à être attentif<sup>526</sup>.

## 5.4 Amour et utopie?

La finalité de cette section n'est pas d'offrir une conceptualisation exhaustive de la modernité ou de la postmodernité. Nous cherchons plus simplement à mettre en rapport ce que nous avons retiré de notre analyse de l'amour chez Weil, Arendt et Rougemont, avec quelques éléments clefs de la modernité. Puisque la modernité nous semble épuisée et que la postmodernité néolibérale est hégémonique, nous aimerions repérer à tout le moins l'esquisse d'un mouvement qui puisse orienter vers une idéalité moderne alternative. Le fait d'avoir mis en lumière certaines dimensions essentielles de la modernité en pensant amour et politique nous permettra ici d'esquisser, quoique sommairement, des éléments de cette idéalité « altermoderne »<sup>527</sup>.

Relevons d'abord les catégories de la modernité dont nous nous servirons ici mis de l'avant par Michel Freitag<sup>528</sup>.

- 1) La modernité se constitue en opposition avec la tradition.
- 2) En se présentant comme un imaginaire opposé à la tradition, elle produit des normes qui ont pour référence fondamentale l'idée de la Raison.
- 3) Elle fonde ses institutions autour de l'idée de la Raison.
- 4) Elle est tournée vers l'Avenir.

---

<sup>526</sup> Weil, Simone, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 88-89.

<sup>527</sup> Nous empruntons le terme à l'historien de l'art Nicolas Bourriaud (*Radicant : pour une esthétique de la globalisation*, Paris, Denoël, 2009, 224 p.)

<sup>528</sup> Freitag, Michel, *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, *op. cit.*, p. 108.

Nous avons déjà traité du fait que la modernité est tournée vers l'Avenir et il est clair pour nous qu'un mode d'être altermoderne doit prendre en charge cet élément. C'est plutôt de l'idée qu'une altermodernité doit emprunter à la tradition qui risque de paraître problématique et c'est donc vers cette question que nous allons nous tourner particulièrement.

Pour Freitag, l'opposition de la modernité à la tradition suppose une reconnaissance de la seconde par la première : le « développement de la société moderne, l'Occident », écrit-il, « n'a pu faire qu'à travers une dialectique d'oppositions concrètes aux différentes caractéristiques des sociétés “traditionnelles” [...] à l'intérieur desquelles la mutation ou la transition sociétale s'est opérée »<sup>529</sup>. C'est le conflit avec la tradition qui a progressivement permis la mise en place d'un nouveau mode de légitimation –et à sa contestation, par la tradition elle-même :

La modernité proprement dite, comprise dans son unité systémique et dans sa cumulativité historique, est ainsi née de manière concrète, et pas comme une abstraction rétrospective d'historiens, de sociologues ou de statisticiens, de la prise de conscience progressive de cette unité et de cette exigence de synthèse, qui a conduit à une critique globale de la tradition et qui se fondait sur la référence à une Raison universelle à valeur transcendantale, qui a culminé dans les Lumières. Et c'est ainsi même qu'est née, de manière également concrète, la tradition, dans la mesure où non seulement les aspects traditionnels de la société ont été objectivés comme tels par les mouvements modernes qui s'y opposaient en s'efforçant de les transformer, mais où les structures, les autorités, les formes de pensées qui se trouvaient ainsi frontalement attaquées ne sont pas contentées de 'changer', mais ont elles-mêmes réagi (par personnes, institutions, courants sociaux, idéologies interposés)<sup>530</sup>.

---

<sup>529</sup> *ibid.*, p. 70.

<sup>530</sup> *ibid.* p. 71.

En ce sens, la modernité n'a pas fait *tabula rasa* de la tradition; elle s'est plutôt constituée dans une « opposition à la tradition » et corrélativement, dans une « projection idéaliste vers l'avenir », vers un ailleurs<sup>531</sup>.

Pour les modernes, c'est la Raison, plutôt que la tradition, qui doit être au fondement des normes. La Raison est dès lors conçue comme

instance ultime de légitimation, par la médiation du postulat selon lequel, dans l'exercice collectif de la souveraineté, le peuple suivrait les « lumières de la Raison » qui animent chaque individu au plus profond de sa conscience et donc de sa nature, lorsqu'il est libéré de l'« oppression » et de l'« obscurantisme idéologique » dans lesquels le maintenaient « arbitrairement » les autorités politiques et religieuses traditionnelles ou encore lorsqu'il s'affranchit de lui-même de l'emprise aveugle de ses « passions »<sup>532</sup>.

Mais en tant qu'instance de la norme, la Raison peut-elle nourrir des idéaux tels que l'autonomie et la justice et ces notions dont elles sont indissociables, telles que la solidarité ou l'amitié civique? N'est-ce pas cet « angle mort » du monde moderne, conséquence de la capacité de la Raison à détruire le monde ancien mais à se trouver incapable d'accoucher de contenus substantiels (de telle sorte qu'elle se rabat sur les procédures et se fait par là « rationalité instrumentale ») que nos trois auteurs ont pressenti? Pour Arendt, manifestement, il faut un acte de foi et d'amour pour donner sens à la condition humaine dans le monde moderne; de même, pour Weil, seul l'amour permet de prêter attention à autrui et au monde et de donner consistance à la justice; pour Rougemont, enfin, l'*Agapé* est au fondement des actes libres et responsables des personnes.

---

<sup>531</sup> *ibid.*, p. 108.

<sup>532</sup> *ibid.*, p. 92.

Est-ce à dire qu'il convient selon nos trois auteurs de faire de l'amour la référence transcendante explicite d'une idéalité moderne? Il est frappant de relever qu'aucun des auteurs ne va dans ce sens : l'amour du monde est un élément –central certes—de la pensée politique d'Arendt, mais pas le seul; Weil pose les bases d'une refondation de la France après la guerre fondée sur les notions d'obligations et de justice; de même pour Rougemont, la refondation européenne suite à la catastrophe doit disposer en son centre la notion de personne.

Ceci étant dit, l'amour chez Arendt est arrimé à une conception du politique, chez Weil à la fondation d'institutions justes et chez Rougemont à l'inscription dans le monde de multiples collectivités constituées de sujets libres et responsables. Selon nous, les différentes conceptions de l'amour qu'on trouve chez ces trois auteurs leur permettent ainsi de s'orienter vers une dimension utopique, vers un ailleurs qui peut servir de balise à nos actions.

La proposition –modeste— à laquelle nous aboutissons va dès lors comme suit : l'usage de la Raison, qui définit en propre la modernité, doit être « complété » par des formes de l'amour qui favorisent l'écart et la distance, afin de donner tout son sens à la modernité. L'amour est donc ainsi à la fois un complément à la raison et la condition de possibilité de réactualiser les dimensions utopiques de la modernité.

Ce qui renvoie à la question des conditions susceptibles de favoriser l'apprentissage de « l'art d'aimer ». Présentement, il nous semble que ceux capables de s'engager dans les formes de l'amour que nous avons décrites sont des exceptions. Ni l'amour du monde, ni l'attention et la charité, ni l'action au sens personnaliste n'ont de

sens dans un univers gouverné par l'accumulation de la richesse à l'infini. C'est une tâche que de tenter de penser les lieux, les institutions susceptibles de nourrir un autre rapport à autrui, à la nature, au monde. En ce sens, l'idéalité moderne dont nous parlons est bel et bien devenue une utopie, un endroit qui n'est nulle part, mais qui est susceptible d'orienter, au présent. Comme Thomas More, nous concluons donc de cette façon à propos du mariage entre la Raison et l'Amour : « Je le souhaite plus que je ne l'espère »<sup>533</sup>.

---

<sup>533</sup> More, Thomas, *L'Utopie*, Librio, Paris, 2001, p. 124.

# Bibliographie

## Hannah Arendt

Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme, suivi de Eichmann à Jerusalem*, Quarto Gallimard, Paris, 2002, p. 1616 p.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, 350 p.

Arendt, Hannah, *Journal de pensée volume 1 : juin 1950-février 1954*, Éditions du Seuil, Paris, 648 p.

Arendt, Hannah, *Journal de pensée volume 2 : mars 1954-1973*, Éditions du Seuil, Paris, p.667-1324.

Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, 233 p.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, Penguin Classics, New York, 2006, 336 p.

Arendt, Hannah, *Considérations morales*, Rivages Poche, Paris, 1996, 75 p.

Arendt, Hannah, “Willing” dans Arendt, Hannah, *The life of the Mind*, Harcourt, New York, 1981, 283 p.

Arendt, Hannah, “Thinking” dans Arendt, Hannah, *The life of the Mind*, Harcourt, New York, 1981, 238 p.

Arendt, Hannah, *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*, Schocken, New York, 2005, 458 p.

Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, 249 p.

Arendt, Hannah, *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974, 330 p.

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1989, 380 p.

Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique?*, Éditions du Seuil, Paris, 1995, 195 p.

Arendt, Hannah, *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, 182 p.

Arendt, Hannah et Heidegger, Martin, *Lettres et autres documents 1925-1975: Hannah Arendt et Martin Heidegger*, Gallimard, Paris, 2001, 397 p.

Arendt, Hannah, *The Portable Hannah Arendt*, New York, Penguin Books, New York, 2000, 640 p.

Arendt, Hannah, *Le concept d'amour chez Saint-Augustin*, Rivages poche, Paris, 1999, 183 p.

Arendt, Hannah et Jaspers, Karl, *Correspondance Hannah Arendt-Karl Jaspers*, Payot, Paris, 1996, 1042 p.

Arendt, Hannah, *Heureux celui qui n'a pas de patrie : poèmes de pensées*, Payot, Paris, 2015, 239 p.

### **Ouvrages et articles sur Hannah Arendt**

Albanel, Véronique, *Amour du monde : Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2010, 430 p.

Berkowitz, Roger (dir.), Katz, Jeffrey (dir.) et Keenan, Thomas (dir.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York, 2010, 300 p.

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt : A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 298 p.

Charbonneau, François, « Comment lire Essai sur la révolution d'Hannah Arendt » dans *Dissensus*, no 5 (mai 2013), <http://popups.ulg.ac.be/2031-4981/index.php?id=1359> (consulté le 3 janvier 2016)

Chiba, Shin, « Hannah Arendt on Love and the Political : Love, Friendship and Citizenship » dans *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 3 ( Printemps, 1995), pp. 505-535

De Facendis, Dario, « Hannah Arendt et le mal » dans Dagenais, Daniel (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2003, pp. 52-102

Greisch, Jean "L'amour du monde et le principe de responsabilité" dans Vacquin, Monette ( dir.) *La responsabilité : la condition de notre humanité*, Éditions Autrement, Paris, 1994, p. 72-89

Kristeva, Julia, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, University of Toronto Press, Toronto, 2001, 104 p.

Moreault, Francis, *Hannah Arendt, l'amour de la liberté. Essai de pensée politique*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2002, 236 p.

Reshaur, Ken, "Concepts of Solidarity in the Political theory of Hannah Arendt" dans *Revue canadienne de science politique*, Vol. 25, No. 4 (déc. 1992), pp. 723-736

Truc, Gerome, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt: la responsabilité face à la pluralité*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008, 152 p.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt*, Fayard, Paris, 2010, 719 p.

Young-Bruehl, Elisabeth, « Hannah Arendt's storytelling » in *Social Research*, Printemps 1977, p. 183-190

## **Simone Weil**

Weil, Simone, *Œuvres*, Quarto Gallimard, Paris, 1999, 1275 p.

Weil, Simone, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris, 1955, 151 p.

Weil, Simone, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 1951, 372 p.

Weil, Simone, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, 254 p.

Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, Agora, Paris, 1991, 275 p.

Weil, Simone, *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Climats, Paris, 2006, 83 p.

Weil, Simone, *L'enracinement*, Gallimard, Paris, 1949, 380 p.

Weil, Simone, *Œuvres complètes tome IV : Écrits de Marseille*, Gallimard, Paris, 2009, 814 p.

Weil, Simone, *Cahiers : Œuvres complètes, VI, volume 4*, Gallimard, Paris, 2006, 656 p.

Weil, Simone, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, 261 p.

Weil, Simone, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu et autres textes*, Gallimard, Paris, 2013, 160 p.

## **Ouvrages et articles sur Simone Weil**

Chenavier, Robert, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2001, 723 p.

Coles, Robert, *Simone Weil: A modern pilgrimage*, Skylight Lives, Woodstock, 2001, 208 p.

McLellan, David , *Utopian Pessimist: The Life and Thought of Simone Weil*, Poseidon Press, New York, 1990, 316 p.

Pétrément, Simone, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1973, 707 p.

Pierce, Roy, “ Sociology and utopia: The early writings of Simone Weil ” dans *Political Science Quarterly*, Vol. 77, No. 4 (Dec., 1962), pp 505-525.

Plant, Stephen, *Simone Weil*, Orbis Books, New York, 2008, 108 p.

Springsted, Eric O., *Simone Weil and the Suffering of Love*, Wipf and Stock, Eugene, 2010, 136 p.

### **Denis de Rougemont**

Rougemont, Denis de, *Les méfaits de l'instruction publique*, Euréka, Lausanne, 2008, 32 p.

Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains*, Éditions Albin-Michel, Paris, 1936, 252 p.

Rougemont, Denis de, *Politique de la personne*, Éditions Labor, Genève, 1934, 254 p.

Rougemont, Denis de, *Journal d'une époque*, Gallimard, Paris, 1968, 594 p.

Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains*, Éditions Albin Michel, Paris, 1936, 252 p.

Rougemont, Denis de, *La part du Diable*, Valiquette, New York, 1942, 191 p.

Rougemont, Denis de, *L'avenir est notre affaire*, Éditions Stock, Paris, 1977, 370 p.

Rougemont, Denis de, *L'amour et l'Occident*, Plon, Paris, 1972, 445 p.

Rougemont, Denis de, *Le cheminement des esprits*, Les éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1970, 191 p.

Rougemont, Denis de, *Les mythes de l'amour*, Albin Michel, Paris, 1961, 285 p.

Rougemont, Denis de, *Écrits sur l'Europe volume 1 1948-1961*, Éditions de la Différence, Paris, 1994, 806 p.

Rougemont, Denis de, “ Passion and the Origin of Hitlerism“ dans *The Review of Politics*, Vol. 3, No. 1, janvier 1941, pp. 65-82.

### **Ouvrages et articles sur Denis de Rougemont**

Ackermann, Bruno, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, Labor et Fides, Genève, 1996, 1278 p.

Labelle, Gilles, « Penser avec ses mains? », *Arguments*, vol. 2, no.1, Automne 1999-  
Hiver 2000, <http://www.revueargument.ca/article/1999-10-01/113-penser-avec-ses-mains.html> (consulté le 17 décembre 2015)

Graber, Anne-Caroline, *Denis de Rougemont : une philosophie politique et une pensée européenne pour éclairer notre temps*, Éditions Slatkine, Genève, 2010, 612 p.

## Autres

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004, 560 p.

Badiou, Alain, *Éloge de l'amour*, Flammarion, Paris, 2009, 91 p.

Beauvoir, Simone de, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, Paris, 1958, 359 p.

Blake, William, "Never seek to tell thy love",  
[http://www.poetryloverspage.com/poets/blake/never\\_seek\\_to\\_tell\\_thy\\_love.html](http://www.poetryloverspage.com/poets/blake/never_seek_to_tell_thy_love.html)  
(consulté le 10 décembre 2015)

Bloom, Allan, *L'amour et l'amitié*, Éditions de Fallois, Paris, 1996. 821 p.

Bourriaud, Nicolas, *Radicant : pour une esthétique de la globalisation*, Paris, Denoël, 2009, 224 p.

Brunel, Sarah, « Amour et politique » in *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, no. 3, 2000, p. 463-470.

Burke, Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, 1989, 812 p.

Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1999, 540 p.

Chassin, Youri, « Les oubliés du gaz de schiste » dans *Notes économiques*, Institut économique de Montréal, Mai 2015, p. 1-4, [http://www.iedm.org/files/note0515\\_fr.pdf](http://www.iedm.org/files/note0515_fr.pdf) (consulté le 2 novembre 2015).

Cloutier-Villeneuve, Luc, *Comment ont évolué l'emploi à bas salaire et celui mieux rémunéré au Québec chez les travailleuses et travailleurs?*, Institut de la statistique du Québec, avril 2016, no 3, p. 1-12, <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/travail-remuneration/bulletins/cap-remuneration-201604.pdf> (consulté le 29 novembre 2016)

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presse Universitaire de France, 1960. 647 p.

Courtois, Stéphane (dir.), *Le livres noir du communisme*, Paris, Éditions Robert Laffont, Paris, 1998, 846 p.

Ellul, Jacques, *Propagandes*, Economica, Paris, 1990, 364 p.

Filion, Jean-François, *Sociologie dialectique: introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Québec, Éditions Nota Bene, 2006, 317 p.

Fisher, Mark, *Capitalist Realism: Is there no alternative?*, Washington, Zero Books, 2009, 81 p.

Foley, Duncan K., « The strange history of the economic agent », *New School Economic Review*, Volume 1, 2003, 82-94

Fortin, Pierre, « Salaire minimum, pauvreté et emploi », *Regards sur le travail*, Volume 7, no 1, 2010, pp. 1-15

Freitag, Michel, *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, 433 p.

Freitag, Michel, *Dialectique et société tome 2 : Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Éditions Saint-Martin, Montréal, 1986, p. 115

Freitag, Michel, *Le naufrage de l'Université*, Nota Bene, Montréal, 1998, 369 p.

Freitag, Michel, « De la terreur au Meilleur des Mondes: Globalisation et américanisation du monde: vers un totalitarisme systémique» dans Dagenais, Daniel (dir.) *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 375.

Freitag, Michel, « Présentation » dans *Société* vol.1 no 2, Hiver 1988, p.i-iv.

Fromm, Erich, *L'art d'aimer*, Paris, Éditions l'épi, 1968, 158 p.

GLOBAL FOOTPRINT NETWORK, Jour du dépassement, [http://www.footprintnetwork.org/fr/index.php/GFN/page/earth\\_overshoot\\_day/](http://www.footprintnetwork.org/fr/index.php/GFN/page/earth_overshoot_day/) (consulté le 31 août 2015).

Hentsch, Thierry, *Introduction aux fondements du politique*, Presses de l'Université du Québec, Saint-Nicolas, 1993, 115 p.

Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Folio, Paris, 1022 p.

Illouz, Eva, « Couple : La dernière utopie? » dans *Philosophie Magazine*, numéro 69, Mai 2013, p. 34-39

Illouz, Eva, *Consuming the romantic utopia*, University of California press, California, 1997, 371 p.

- Jameson, Fredric. *Postmodernism of the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1992, 438 p.
- Laberge, Mathieu, « Existe-t-il un marché des relations amoureuses ? » dans *Notes économiques*, Institut économique de Montréal, Février 2008, p. 1-4, [http://www.iedm.org/files/fev08\\_fr.pdf](http://www.iedm.org/files/fev08_fr.pdf) (consulté le 8 mars 2012).
- Lasch, Christopher, *Culture de masse ou culture populaire?*, Flammarion, Paris, 2011, 65 p.
- Locke, John, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New York, Digireads Edition, 2005, 178 p.
- Loubet des Bayle, Jean-Louis, *Les non-conformistes des années 30 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, 496 p.
- Mannheim, Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006, 272 p.
- Marcuse, Herbert, *Érôs et civilisation*, Les éditions de Minuit, Paris, 1963, 239 p.
- Maritain, Jacques, *La Personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris, 1947, 95 p.
- Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998, 206 p.
- Meiskins Wood, Ellen, *L'origine du capitalisme : une étude approfondie*, Montréal, Lux Éditeur, 2009, 312 p.
- Montesquieu, *De l'esprit des lois tome 1*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1949, 378 p.
- Montesquieu, *De l'esprit des lois tome 2*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1949, 437 p.
- More, Thomas, *L'Utopie*, Libro, Paris, 2001, 125 p.
- Mounier, Emmanuel, *Le personnalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, 136 p.
- Nguyen, Minh et Hurteau, Philippe, *Les conditions d'un salaire viable au Québec en 2016*, Note socioéconomique de l'Institut de recherche et d'informations socioéconomiques, Avril 2016, 8 p., [http://iris-recherche.s3.amazonaws.com/uploads/publication/file/Salaire\\_viable\\_WEB\\_05.pdf](http://iris-recherche.s3.amazonaws.com/uploads/publication/file/Salaire_viable_WEB_05.pdf) (consulté le 29 novembre 2016)

Oakeshott, Michael, “ Rationalism in politics ” dans Oakeshott, Michael, *Rationalism in politics and other essays*, Liberty Fund, New York, 1992, 582 p

Ortigue S. et al, « The Neural Basis of Love as a Subliminal Prime: An Event Related functional Magnetic Resonance imaging Study » dans *Journal of Cognitive Neuroscience*, Vol 19 no 7, 2007, p.1218-1230.

Platon, *Le Banquet*, Paris, Folio, 1973, 184 p., 560 p.

Ricoeur, Paul, *Lectures 1, Autour du politique*, Seuil, Paris, 1999, 408 p.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 1992, 188 p.

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Flammarion, Paris, 1966, 629 p.

Schwarzenbach, Sybil, ‘ On civic friendship ‘ dans *Ethics*, vol. 107, no 1, pp. 97-128

Spaemann, Robert, “ Remarks on the Ontology of “ Right ” and “ Left ” ‘, dans Schürmann, Reiner (dir.), *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1989, p. 146-153.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, tome 2, Paris, Flammarion, 1981, 414 p.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Dover Publications, New York, 2003, 292 p.

Weber, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963, 185 p

Žižek, Slavoj, *The fragile absolute : or “ why is the Christian legacy worth fighting for? ”*, Verso books, New York, 2001, 188 p.