

Gilbert Kirscher

Les figures de la subjectivité dans la *Logique de la philosophie*

(*Archives de philosophie*, 1996, n°4, p. 607 – 628 ; repris in Gilbert Kirscher, *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, P. Univ. Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1999, p. 91 -115)

I.

Il est devenu courant, surtout depuis Heidegger, de caractériser l'époque moderne et sa philosophie comme centrées sur le sujet, et de signifier que cette centration doit être mise en question. Pourtant en ramenant les différentes figures du sujet à celle conçue par Descartes¹ et en proposant une critique radicale, et même éradicante, de cette détermination du sujet opposé à la réalité de l'objet, Heidegger ne fait place nette que pour dégager la structure du mode propre d'être d'un "*Selbst*", d'un "soi" qui est ouverture à l'être. A la structure ontique du sujet conçu comme étant substantiel, Heidegger substitue la structure ontologique, ou ontico-ontologique du *Dasein*, dont l'ipséité est celle de la *Sorge*².

La supposition d'une telle structure fondamentale et unique, tantôt ontique, tantôt ontologique, peut être interrogée. La radicalité de la critique heideggérienne du sujet ne cache-t-elle pas sa propre fidélité à une thèse métaphysique pour le moins discutable et très précisément discutable à partir de la critique kantienne de la psychologie rationnelle? Comment l'illégitimité d'une objectivation de l'idée du Je et d'une connaissance de sa substance nouménale pourraient-elles conduire à la mise au jour de la structure ontologique fondamentale sous-tendant son propre fantôme ontique, désormais découvert? Suffirait-il de substituer l'ouverture du *Dasein* à la fermeture sur soi du sujet pour échapper à l'apparence transcendantale, c'est-à-dire à la confusion du phénoménal et du nouménal, du transcendantal et de l'ontologique?

Nous ne nous proposons ici ni d'examiner la thèse heideggérienne selon laquelle la conception kantienne du sujet finirait par revenir à celle de Descartes, ni de rappeler la critique kantienne de la métaphysique du sujet, mais seulement de repérer ce qui nous paraît être un présupposé partagé par la philosophie du sujet et par sa déconstruction heideggérienne. Celle-ci

¹ *Sein und Zeit* (désormais SuZ), §§ 6, 43 et 64.

² SuZ, § 64, p. 318: "*Die Sorge birgt schon das Phänomen des Selbst in sich*" ("Le souci abrite déjà en soi-même le phénomène du Soi-même") et p. 322: "*Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heisst an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge*" ("L'ipséité ne peut être déchiffrée existentiellement que sur le pouvoir-être-Soi-même authentique, c'est-à-dire sur l'authenticité de l'être du *Dasein comme Souci*" - trad. Martineau, Authentica, Paris, 1985).

comme celle-là prétendent dégager la structure fondamentale, et donc unique, de l'être-soi, qu'elle soit conçue comme ontique, ontologique ou ontico-ontologique.

Il nous semble qu'une autre hypothèse est pensable, fondée sur l'esprit de la critique kantienne de la métaphysique du sujet substantiel. S'il n'est pas possible de *connaître* le sujet lui-même (ou son substitut), il n'est pas non plus possible de dévoiler une structure propre, authentique (ontique ou ontologique) et unique de la "chose même", sujet pensant, conscience ou *Dasein*. Il reste à prêter attention aux discours qui se sont fait jour dans l'histoire et qui ont esquissé et spécifié des *figures déterminées du "soi"*. Or, force est de constater *la multiplicité et la diversité de ces discours* dont chacun a sa cohérence propre. La réduction à un type unique - le sujet tel que conçu par Descartes -, destiné à servir de repoussoir à la mise au jour de la structure authentique et unique du *Dasein*, pourrait bien être l'effet d'un travail d'abstraction qui fait fi de différences *irréductibles*, et qui reste guidé par l'idéal dogmatique (au sens kantien de ce terme) d'une connaissance de la chose en soi.

II.

La Logique de la philosophie d'Eric Weil nous paraît avoir ceci d'original qu'à la recherche et à l'exposition de la structure subjective authentique, elle substitue le déploiement d'une *pluralité de structures catégoriales*, dont aucune ne peut valoir comme plus représentative que les autres de la réalité en soi du sujet. Eric Weil n'entreprend pas une phénoménologie de type husserlien ou heideggérien dont le mot d'ordre serait de retourner "aux choses mêmes", mais une logique philosophique des catégories du discours, c'est-à-dire des diverses manières fondamentales possibles de d'ordonner la réalité. Eric Weil reconnaît *une diversité de discours possibles de la subjectivité*. On gardera pour l'instant l'équivoque du double génitif: discours tenus *sur* la subjectivité, discours dans lesquels la subjectivité *s'exprime elle-même*, plus ou moins consciemment, dans un langage plus ou moins adéquat. Or ces discours s'avèrent *irréductibles* les uns aux autres et donc à l'un d'entre eux qui serait l'unique discours fondamental et vrai.

Cette pluralité et cette irréductibilité changent radicalement la perspective philosophique. A une opposition, somme toute simple, Eric Weil substitue une conception plus complexe, plus nuancée, qui recense d'une part *une pluralité d'affirmations fortes de la subjectivité*, mais différentes les unes des autres, impossibles à confondre, les unes rejetant les autres pour pouvoir s'affirmer: ainsi la subjectivité - il vaudrait presque mieux dire "les subjectivités" - s'exprimant dans les catégories de *Dieu*, de la *conscience*, de la *personnalité*.

La Logique de la philosophie thématise d'autre part diverses catégories où la subjectivité est présente *pour nous* mais pas encore *pour elle-même*, ainsi la catégorie de la *certitude*, caractérisée comme catégorie de la pré-subjectivité, ou encore la catégorie du *moi* à partir de

laquelle peut se penser le passage des catégories constitutives de la philosophie grecque, la *discussion* (Socrate) et l'*objet* (Aristote, Platon), à la catégorie constitutive des "religions méditerranéennes, sémitiques", *Dieu*.

Des catégories de l'absence totale de la subjectivité se donnent également à penser: ce sont les catégories les moins différenciées, primitives, *vérité*, *non-sens*, *vrai-et-faux*, par l'exposition desquelles la *Logique de la philosophie* commence, mais qui ne peuvent s'exposer elles-mêmes dans la mesure où elles ne connaissent pas encore la réflexion sur soi.

Enfin, sur l'autre versant, se présentent des catégories de l'accomplissement absolu de la subjectivité, soit sur le plan du discours (catégorie de l'*absolu*, dont le discours hégélien apparaît comme l'illustration historique), soit sur le plan du pur sentiment de la vie créatrice qui ignore aussi bien la *théoria* que la *praxis*, et qui n'est et ne veut être que *poièsis*, c'est-à-dire *œuvre* (substantif à entendre comme un verbe et qui donne son nom à la catégorie).

Au-delà encore de ce double accomplissement de la subjectivité, une fois dans le discours absolu, une fois dans le pur sentiment de l'œuvre, les catégories du *fini* et de l'*action* présentent diverses formes de la subjectivité dépassée, ouverte, ayant renoncé à un accomplissement absolu (que ce soit dans ou hors le discours), s'accomplissant par là-même dans l'inachèvement.

III.

Il ne peut être question ici, dans cette esquisse, de prêter la même attention à toutes et à chacune de ces catégories. Nous nous contenterons de considérer certaines d'entre elles, celles que nous venons de désigner comme des catégories de l'affirmation forte de la subjectivité. Mais auparavant, il convient de rappeler quelques traits caractéristiques de la *Logique de la philosophie*.

Par *catégorie philosophique* Eric Weil entend le centre organisateur d'un discours qui exprime lui-même une attitude, une manière de se tenir dans le monde en fonction de ce qui lui paraît essentiel. Les catégories philosophiques n'ont véritablement de sens qu'au sein de l'ordre systématique que constitue la logique de la philosophie. Certes on pourrait toujours considérer les catégories séparément, abstraction faite du tout qui les comprend et les institue. On traiterait alors le discours systématique comme une sorte de tableau des différentes *Weltanschauungen* : ce serait une manière de lire la *Logique de la philosophie* qui correspondrait au mode d'interprétation propre à la catégorie de l'*intelligence*. Mais la *Logique de la philosophie* n'est pas conçue du point de vue de l'*intelligence*:(LP, 280-281); elle ne juxtapose pas les unes à côté des autres les diverses conceptions du monde, chacune caractérisée par un intérêt singulier, aucune ne valant qu'on se décide plus particulièrement pour elle. Si l'*intelligence*, subjectivité pure, toujours en retrait et jamais thématifiée par elle-même, refuse de se laisser concerner par

les attitudes qu'elle interprète, la *Logique de la Philosophie*, en revanche ne se satisfait pas d'une classification des types idéaux; elle ne veut pas simplement établir un ordre à observer.

Elle est œuvre d'un philosophe qui veut se comprendre lui-même en comprenant les autres, qui veut développer le discours total de la compréhension de tous les discours possibles et du sien y compris. En un sens fondamental, elle est et se comprend elle-même comme une entreprise visant le discours cohérent et elle ne peut oublier - elle l'a appris de Hegel exposant *la subjectivité du concept* - que le philosophe qui vise le discours doit se réfléchir en le discours. Le projet du philosophe donne sens au discours philosophique systématique qu'il développe; il ordonne le parcours philosophique qui s'accomplit du début à la fin, la fin devant revenir au début, la circularité du discours et elle seule attestant que le discours développé est cohérent³.

Cela ne signifie pas pour Eric Weil que cette subjectivité-là soit la figure accomplie et la vérité de toute subjectivité. Aucune catégorie n'arrive à épuiser le sens de la subjectivité, pas même la catégorie de l'*absolu*. Il y a encore d'autres figures de la subjectivité au-delà du discours de l'*absolu*, d'autres figures que le discours de l'*absolu* ne pouvait ni concevoir ni imaginer. C'est dire que les différents sens de la subjectivité se comprennent les uns par rapport aux autres, dans un ordre qui est celui de leur articulation systématique, et cet ordre est orienté et irréversible.

L'ordre weilien des catégories constitue un parcours discontinu et orienté: le passage d'une catégorie à la catégorie postérieure constitue une solution de continuité. L'affirmation de la nouvelle catégorie exprime un acte de rupture, un acte arbitraire et injustifiable du point de vue la catégorie antérieure, un acte de liberté qui ne pourra tenter de se justifier qu'après coup, selon la logique propre de la nouvelle catégorie. En l'homme de la nouvelle catégorie s'exprime d'abord l'insatisfaction devant ce qui satisfait l'homme de la catégorie précédente; celle-ci est antérieure logiquement dans la mesure où le rejet ou le refus qui lui est opposé lui demeure incompréhensible. Ainsi par exemple, la catégorie de l'*absolu* ne voit que déraison absolue, dénuée de sens, dans l'attitude de l'homme qui ne trouve pas la satisfaction dans la compréhension absolue; la *Logique de la Philosophie*, en revanche y reconnaît le caractère irréductible d'une catégorie nouvelle, celle de l'*œuvre*, et cette reconnaissance marque la différence du système weilien par rapport au système hégélien.

Bref, au lieu que la catégorie logiquement antérieure soit condition suffisante de la postérieure, elle est seulement condition nécessaire de possibilité de celle-ci. Pour passer de l'une à l'autre, il faut certes l'une, qui est condition de l'autre, mais il faut aussi un acte de liberté qui dise "non" à sa condition et qui entre de ce fait dans une attitude nouvelle. Or, pour Weil, tel est le présupposé de sa problématique, tel est le fait à partir duquel le problème d'une logique de la philosophie se pose: il y a des essentiels, des attitudes et donc des logiques

³ cf. LP, 439-442: Note sur la circularité de la Logique de la philosophie.

implicites diverses, des cohérences irréductibles que le philosophe-logicien de la philosophie tente d'explicitier en même temps qu'il les ordonne en une succession d'actes de la liberté, selon un parcours orienté par la recherche de la compréhension systématique des catégories des autres et de la sienne propre.

IV.

Considérons maintenant les catégories philosophiques dans lesquelles on peut reconnaître des figurations diverses et essentielles de la subjectivité.

Pour comprendre sa première ébauche dans la catégorie de la *certitude*, il faudrait montrer comment celle-ci se détache des catégories précédentes (*vérité, non-sens, vrai-et-faux*) qui sont trois modes d'affirmation de l'indistinction du tout ou de la vérité. Le fragment 8 du Poème de Parménide pourrait servir à exprimer ce qui s'y dit: le même, être/penser. La nouveauté de la *certitude*, c'est qu'elle démêle le vrai du faux, l'essentiel de l'inessentiel, ce qui est et ce qui n'est pas: "*en un mot, la certitude est la catégorie dans laquelle apparaît le monde (= cosmos)*" (LP, 110). Elle ne voit que le monde, son monde, qui la remplit, en lequel elle s'assure. Mais nous, qui reconnaissons la catégorie comme telle, nous voyons qu'il y a des certitudes, que chaque certitude a affaire à un monde et à un monde déterminé, que *la* certitude peut recevoir des remplissements divers; par conséquent nous voyons la subjectivité de la certitude, que la certitude ne voit pas.

"La certitude, est ainsi l'origine de la subjectivité, l'origine, mais non la subjectivité même. Il n'y a pas de subjectivité sans certitude, mais celle-ci ne suffit pas à créer celle-là. Car cette pré-subjectivité ne connaît pas l'objectivité comme son opposé. Mais du point de vue des catégories postérieures - qui est inévitablement le nôtre - on peut dire que la certitude est, en soi, la subjectivité. Car, pour nous, la pluralité des certitudes est donnée et toute certitude qui n'est pas totale (c'est-à-dire qui n'est pas la nôtre) n'est pour nous qu'une opinion particulière.... La subjectivité, surtout au sens péjoratif du mot, est caractérisée par nous précisément par la présence de la certitude <<non fondée>>, la seule dont il s'agisse ici. Mais la certitude elle-même est si éloignée de toute subjectivité qu'elle emploierait ce mot... pour rejeter ce qui n'est pas certain... Elle est, pourrait-on dire, objectivement subjectivité: elle est la catégorie du monde-pour-l'homme" (LP, 110).

Les catégories suivantes de la *discussion* et de l'*objet* élaborent une réponse philosophique, à la mise en question de la *certitude*, provoquée par la rencontre des certitudes à contenus différents. La *discussion* (Socrate) et l'*Objet* (Platon, Aristote) élaborent des discours destinés à retrouver la certitude perdue, ou plutôt à fonder une nouvelle certitude; c'est dire que ces deux catégories visent plutôt à éliminer la mauvaise subjectivité en fondant la certitude d'abord sur le

critère formel de la cohérence logique, ensuite sur , la vue de l'*objet absolu* (LP, 145), transcendant (le Bien, l'Un, l'Acte pur): la *théoria* est la mise en présence de cette "réalité pleine sans mélange" de cet absolu qui est "objet-sujet", pur acte qui est et se pense lui-même.

V.

La catégorie de l'objet ainsi entendu est la condition d'apparition de la subjectivité dans la catégorie du moi. "Pour celui qui vit dans l'attitude pure devant l'objet absolu,...il y a la paix absolue"(LP, 145), mais il se peut aussi, c'est un fait, que l'homme qui pense dans les catégories de la discussion et de l'objet ne trouve pas cette paix. "Il pense, et il ne peut pas penser autrement que dans ces catégories. mais c'est lui qui veut penser, lui-même tel qu'il est. En d'autres mots, il veut être heureux" (LP, 157). Il se découvre par là-même comme déjà situé hors de la catégorie de l'objet précisément parce que l'objet n'est rien d'autre que le travail de la réduction à l'objet de ce résidu irréductible qui s'appelle moi, "moi qui désire, qui souffre, qui crains, qui espère": "Je me trouve donné, à éliminer comme tel ou à comprendre, l'un et l'autre d'un point de vue qui n'est pas le mien, qui n'est celui de personne, qui transcende tout point de vue"(LP, 157-158). Le moi se découvre malheureux, d'autant plus malheureux que le moi et son désir d'être heureux n'ont aucun sens pour les catégories précédentes. Le moi est donc rejeté sur lui-même. La satisfaction qu'il recherche n'est plus "la satisfaction réservée à ce qu'il y a de surhumain en l'homme". Désormais, "il faut chercher le bonheur dans l'homme et pour l'homme". "S'il veut être heureux, il lui faut un bonheur qui ne dépende que de lui-même, de lui seul"(LP, 158-159).

Mais il faut que son action soit raisonnable: il pense encore dans les catégories de la raison, à partir d'elles. Il s'en détache en reconnaissant que l'homme n'est pas seulement raison; il est animal désirant, d'autant plus malheureux que la sortie de la discussion et de l'objet signifie aussi la sortie de la communauté politique - la perte de la Cité - et, si l'on peut dire, de la communauté cosmique. Le moi perd le monde: il se trouve seul face à une nature soumise à la contingence, abandonnée des dieux. On aura compris que le grand représentant de la catégorie du moi est Epicure (le stoïcisme en est une forme impure) (LP, 159-165) et que par conséquent, comme l'écrit Weil "rien n'est plus éloigné du subjectivisme que cette recherche du bonheur" (LP, 159).

Il n'est évidemment pas possible de suivre Eric Weil dans la précision et la nuance de ses analyses du *moi*, mais il importe que nous prêtions attention à deux traits essentiels.

1) Le moi est caractérisé par la tension qui le constitue, la lutte en lui-même contre lui-même: le moi (en tant qu'il pense encore comme la catégorie précédente) est pour lui-même "la matière nocive qu'il faut dominer, puisqu'on ne peut pas l'éliminer" (LP, 67). Le moi veut dominer le sentiment en lui, d'où l'effort toujours renouvelé. Il est "la lutte entre le sentiment du

malheur qui se veut raison et le malheur même"(LP, 168)."En dehors de son malheur, le moi n'est plus rien" et la philosophie est la lutte contre le malheur. "Comme la satisfaction du stoïcien, qui ne se débarrasse jamais de la peur de l'animal en lui, naît de l'effort, la joie de l'épicurien est le fruit de la tension". Tout se passe comme s'il voulait revenir à la paix absolue de l'objet tout en la refusant. "La joie est dans les victoires toujours renouvelées, elle disparaît avec l'adversaire. La tristesse de l'épicurien, qu'a vue Sénèque, et la sévérité du stoïcien indiquent la même chose: le moi, jamais victorieux, est le principe inhumain de l'homme" (LP, 167).

2) Si pour lui-même le *moi* se veut raison, *pour nous* il est *sentiment*: il est constitué par ce qu'il est occupé de nier et de satisfaire à la fois, sans y réussir, à savoir lui-même. Mais ainsi il est bien *moi pour lui-même*. Il est lui-même dans l'unité immédiate qui s'éprouve, dans le sentiment de la tension qu'il est, entre les deux pôles de son être: nature et raison. Nous voyons que, si ces deux côtés doivent coïncider en lui, il ne pourra qu'échouer en cherchant la coïncidence dans l'un des deux pôles, celui de la raison, parce qu'il est toujours les deux. Il est l'unité immédiate en tension entre les deux. Cette unité vécue dans son immédiateté, c'est le moi en tant que sentiment. Et ce sentiment, c'est précisément l'autre pôle, celui du sentiment du malheur, pôle qui contient en lui toute la tension entre lui-même et sa négation visée, le bonheur que serait pour le moi d'être délivré de soi.

"L'homme pour la première fois dit moi. Plus il cherche à sortir d'une vie qui est sienne, et plus il s'y trouve rejeté. C'est en tant que moi, entre le souvenir de son passé et l'appréhension de son avenir, qu'il tend vers le présent éternel, le bonheur immuable. Voulant s'échapper à soi-même, se mesurant à ce qu'il voudrait être, il se saisit tel qu'il est (..) comme sentiment transcendant (..) l'objet même"(LP, 168-169).

Mais ce sentiment qu'est le moi, n'est pas une conscience réfléchie de soi. Il faut sortir de la catégorie du *moi* pour que le sentiment du moi soit *pour lui-même*.

VI.

La catégorie suivante, *Dieu*, peut être comprise comme l'invention d'une solution nouvelle du conflit structurel qu'est le *moi*. Elle déplace l'aporie constitutive du *moi*, qu'Eric Weil rappelle dans cette formule lapidaire: "Le moi ne jouit pas ou s'anéantit dans la jouissance" (LP, 175). Qu'il choisisse la solution stoïcienne ou la solution épicurienne, le *moi* est ramené ou à une joie verbale - "il ne sera heureux qu'en paroles; car l'autre côté de son être subsiste et il sent son malheur d'autant plus profondément que celui-ci, décrété inexistant, s'introduit par ce décret même dans la raison, qui ne connaît plus de repos" - ou à une joie dans laquelle le moi disparaît, puisque, dans la jouissance, c'est "l'opposition sentie de la raison et de la nature" qui disparaît, et puisque le *moi* n'est rien d'autre que le sentiment de cette opposition.

Le stoïcien et l'épicurien se résignent à l'impossibilité de la jouissance du moi; mais leur résignation est-elle l'unique destin du moi? Que serait-ce si l'on supposait possible et nécessaire, si l'on postulait la jouissance du moi? Supposons que le moi veuille "se maintenir dans son être et trouver son bonheur", que le moi "soit déterminé en tant qu'unité de désir et de raison"(LP, 77). Pour qu'une telle unité puisse se réaliser de manière nécessaire, qu'elle ne soit pas un produit du hasard, il faut la penser comme garantie "par un être qui domine la nature et la domine pour le bien de l'homme, qui le reconnaisse tel qu'il est pour lui-même, par un autre moi, mais un moi absolu". On aura reconnu sans peine le raisonnement de Kant exposant le postulat de la raison pratique, qui représente donc, aux yeux de Weil, la véritable "déduction" philosophique (au sens kantien de ce terme) de l'idée de Dieu. Le moi peut se résigner et donc se satisfaire sur le plan de la catégorie du moi. Il peut aussi ne pas se satisfaire de cette satisfaction-là et, de ce fait, rechercher la satisfaction sur un autre plan: *ipso facto* il est sorti de la catégorie du moi.

La catégorie nouvelle pense la satisfaction du moi, ce qui revient à concevoir *un moi absolu, Dieu*, en lequel son conflit est résolu et qui fait retour au moi fini et le constitue à son *image*, c'est-à-dire le crée et *le crée libre*, semblable à Dieu, en lui conférant le pouvoir d'imiter Dieu, d'échapper au malheur du moi, de parvenir au véritable bonheur qu'on appellera béatitude pour le distinguer du bonheur impossible d'un moi demeuré seul face à la nature indifférente. Ce qui caractérise ce moi absolu, c'est qu'il est moi et "*absolument satisfait*"; il est à la fois "*raison, sentiment et désir*". Il est sentiment dans lequel raison et désir sont un et le même, et il est *sentiment créateur*, mais non pas arbitraire, puisque sentiment de *respect* qui se limite lui-même en créant sa propre image, en créant un autre moi, en se laissant limiter par un autre sentiment. "Dieu s'oppose l'homme comme limite librement créée de sa toute puissance de créature, comme son image dans laquelle il est pour Lui-même" (LP, 176).

La position du moi absolu, qui s'op-pose à lui-même le moi fini à son image, instaure une relation mutuelle de reconnaissance où le moi, infini ou fini, *devient moi pour-lui-même à partir de son autre*. La catégorie de Dieu est la *première catégorie de la réflexion* (LP, 421): le moi se réfléchit en son autre et ainsi peut se découvrir en son autre, peut se reconnaître en l'autre pour autant que celui-ci se reconnaît en lui: soit reconnaître en l'autre son image, soit reconnaître en l'autre son créateur. La similitude fonde la différence de l'un et de l'autre, marquée par la liberté de la créature, c'est-à-dire la capacité de dire "non" et de se détourner de son créateur, de se défaire en lui-même de l'image de Dieu qu'il est encore et toujours et qui lui permettra, s'il s'y décide, avec la grâce de Dieu, de se tourner à nouveau vers son créateur, de se convertir. Parce que libre, l'homme peut déchoir et c'est dans sa *déchéance* que sa *liberté* lui apparaît et qu'il s'apparaît à lui-même tel qu'il est devant Dieu, loin de Dieu. "Sa liberté et son être pour soi ne se réalisent qu'au prix de sa déchéance: complètement uni à Dieu, il n'aurait plus rien à lui. Son moi, contradiction entre l'être fini et insuffisant de la créature et la liberté de l'image de Dieu, ne se saisit que dans la tentation et le péché" (LP, 176-177).

La catégorie introduit donc des traits nouveaux et décisifs dans la constitution de la subjectivité et que nous pouvons récapituler et souligner.

1) Si le moi (dans la catégorie de *Dieu*) demeure sur le plan du sentiment, ce n'est plus seulement pour nous comme dans la catégorie précédente du *moi*, mais maintenant il l'est pour lui-même. Il est lui-même comme "cœur, et le cœur peut être bon ou mauvais" (LP, 185). Le *cœur* est, non pas l'unité de deux êtres en lui, mais *l'unité des deux possibilités qu'il est* et ne cesse d'être (LP, 186).

2) Il n'est pour lui-même que devant Dieu, loin de Dieu et en Dieu. Il est lui-même par son autre, par son autre lui-même dont il est l'image. "Dieu est dans l'homme le fond du cœur" (LP, 185). Mais image libre, revenant à sa source, dans la foi, il est amour de Dieu, il est l'offrande de lui-même, "*l'offrande du cœur*". L'"*offrande du cœur*" n'est rien d'autre que l'être de l'image de Dieu qui s'assume elle-même.

3) La structure réflexive ici déployée fonde la relation du moi qui se vit comme "cœur" - et de l'autre: *Autre* avec une majuscule -Dieu- et, de manière dérivée, autres au pluriel, *autrui*. Cette relation est double et inverse, relation d'implication réciproque, ou si l'on préfère de mutualité, de telle sorte que la relation précède toujours les termes en relation. Dieu étant sentiment créateur n'est jamais hors de la création du moi, et inversement pour le moi, Dieu est déjà la source au fond de son cœur. Quant à la relation avec les autres, elle passe par la première. "Ils sont ensemble devant la face et chacun y est seul. Et c'est dans cette solitude devant le Seigneur qu'ils se comprennent entre eux, qu'ils s'aiment, qu'ils s'aident" (LP, 184).

4) La structure réflexive reste sur le plan du sentiment, de l'unité immédiate qui se vit et qui répugne à s'exprimer dans une forme articulée, discursive. Aussi la relation à Dieu est-elle de prière, un "dialogue" - non une discussion - de "cœur à cœur" (LP, 182). Aussi la relation avec les autres dans la "communauté des croyants" est-elle celle d'une communion immédiate de sentiment, excluant et combattant les infidèles, les mécréants, les hommes "au cœur endurci" (LP, 184), mais qui ne s'établit pas dans la forme de la médiation.

On voit l'importance de la catégorie, dont Eric Weil souligne la modernité (LP, 188-189): elle "découvre la liberté sous la forme du sentiment, ou ce qui revient au même, ... la réflexion de l'existence dans l'essence". Mais c'est nous qui découvrons cette modernité et qui voyons dans cette catégorie l'émergence de la liberté. Nous voyons qu'ici "la liberté est vide, puisqu'elle est au fond. Pour le croyant, elle est donc en dehors de lui et est l'autre de lui-même, l'attribut essentiel de son essence, mais qui n'entre dans son existence que par le miracle" (LP, 189-190). La subjectivité dans la catégorie de Dieu retombe du côté des catégories antiques: "s'il réfléchit sur elle humainement, sa vie reste abandonnée à la catégorie du moi. Dès qu'il oublie Dieu, (..) il n'a pas d'avantage sur l'infidèle ou l'animal (..). Rien de concret n'est essentiel, et l'homme,

pour être libre, doit se faire intériorité sans extérieur (...). Son être est concentré en un seul point, en son cœur" (LP, 190).

Bref, la subjectivité du cœur croyant, image de Dieu, demeure sur le plan du sentiment. A la différence du *moi*, elle se réfléchit en son autre; elle est *pour elle-même dans son autre* et seulement dans son autre. Elle n'est pas encore la conscience de soi qui s'affirme et se pense dans la catégorie de la *conscience*.

VII.

Pour comprendre la catégorie de la *conscience*, nous devons d'abord constater le passage de la catégorie de *Dieu* à celle de la *condition* et de celle-ci à la *conscience*.

La *condition* ne connaît que ce qui reste de la création lorsque le cœur oublie Dieu, ou que Dieu s'en retire. Le cœur qui s'était concentré dans le point de son intériorité se vide de tout contenu, de tout sens, il perd son propre fond et sa source; il n'a plus devant lui qu'un monde inconnu sans cœur, qu'il faut apprendre à connaître, dans lequel il faut bien vivre et s'installer. L'homme développe des "connaissances utiles" (LP, 205) auxquelles le monde apparaît comme une objectivité faite de rapports finis; tout est conditionné, indéfiniment, sans que se rencontre aucune condition inconditionnée, aucun fond, aucune source, aucun sens. Ce monde n'est plus que l'objet des sciences et des techniques objectives et objectivantes qui mesurent les variations corrélatives des facteurs ; l'homme lui-même n'est qu'une condition parmi d'autres, un facteur comme les autres dans le mécanisme général. "L'homme de cette attitude n'est pas pour lui...il est seulement pour soi quelque chose, une fonction dépendant de conditions variables. Il n'est pas un *moi*" (LP, 208).

La subjectivité semble avoir disparu du monde de la *condition* qui correspond au monde du scientisme, du positivisme. Nous n'aurons cependant pas la naïveté de soutenir qu'il n'y a pas de subjectivité là où celle-ci est refoulée. D'abord la catégorie demande l'élimination de la subjectivité héritée des catégories précédentes: "Plus l'homme se comprend comme facteur naturel, et plus il lui importe de n'être que cela, nettoyé et libéré de tout facteur <<personnel>>...Le type de loi auquel l'homme veut aboutir ne connaît pas la personne, qui est définie par le sentiment personnel" (LP, 210). La catégorie demande - tel est l'essentiel de sa morale - qu'"on" détruise les éléments traditionnels, idéologiques, les "facteurs subjectifs" (LP, 224). Ensuite ne réussissant pas entièrement dans son entreprise, la *condition* est amenée à reconnaître, de mauvais gré et à titre provisoire, la nécessité de réserver une part privée de la vie à satisfaire une demande résiduelle de sens, survivance en l'individu d'un passé dépassé. Cette demande s'exprime surtout dans le sentiment de l'ennui et la recherche de l'amusement. "Pour lui-même l'homme n'est pas ici pour lui-même, il est quelque chose dans la nature, un entrecroisement de séries de conditions. Il n'est pas conscience de soi, désir à la recherche du

bonheur; il est une machine et une machine assez mal faite... L'homme n'est qu'objet: le véritable sujet est la science... Que l'individu continue à attribuer de l'importance à ce qu'il appelle sa vie intérieure, cela est aussi naturel qu'une illusion optique" (LP, 214). Enfin la catégorie suscite facilement ce que Weil appelle des reprises, c'est-à-dire des interprétations de la présente catégorie dans le langage de catégories logiquement antérieures; les reprises, ici, sont des discours nostalgiques dans lesquelles s'exprime encore le sentiment que la catégorie de la *condition* refoule et nie. "Cet homme (des reprises) voit son monde comme extérieur tout en sachant que c'est le sien, et le comprend comme condition, mais comme condition pour lui-même qui se sent individualité (..). Les reprises dont il se sert (..) portent l'empreinte de son sentiment, expriment la fuite devant un monde qu'il sait hostile à la vie intérieure, à la contemplation, à la tradition, à la discussion, etc.. (.) un retour nostalgique vers des attitudes où <<l'homme avait encore une valeur>>" (LP, 229). Ces reprises forment un "romantisme de l'individualité" qui correspond selon Weil à "la conscience moyenne de notre temps" (LP, 231) et ce dans la mesure où la *condition* est bien la catégorie constitutive de la science et de la technique mais aussi de la société du travail modernes.

VIII.

L'absence de sens ou de valeur, dans le monde de la *condition*, peut donc conduire à une reprise romantique "au moyen de catégories qui, elles, connaissent la subjectivité, ou du moins semblent la connaître aux yeux de l'homme qui s'oppose à son présent parce qu'il n'arrive pas à s'absorber en lui" (LP, 229). Mais cette absence peut aussi constituer un au-delà de la catégorie de la *condition* lorsque la conscience de cette absence s'apparaît à elle-même comme inconditionnée, plus précisément: comme la condition transcendantale, inconditionnée, du monde de la *condition*. Cette condition inconditionnée s'apparaît absolument à elle-même, ce qui signifie qu'elle ne peut jamais être objet, qu'elle est sujet, qu'elle est "Je": "Je" et non pas moi, conscience de soi, pure réflexion en soi-même à partir de son autre - la condition - et non plus simple sentiment ou cœur. "L'homme dans l'attitude de la conscience ne doit pas être confondu avec le moi ni avec le croyant" (LP, 233). Si le moi ou le cœur s'opposent à un monde déjà déterminé - cosmos, création -, la conscience s'oppose à un monde toujours en voie de détermination et de transformation. La conscience est "le point auquel tout se rapporte, mais qui ne fait pas partie de ce tout, celui à qui tout se montre et qui ne se montre jamais. (Elle) est seul(e) à être, puisque toute chose est ceci ou cela; mais n'étant pas ceci ou cela, (elle) est sur le plan des choses dont on parle, néant...(Elle) est ce qui parle dans tous les langages..., (elle) est acte de saisir... Le Je qui parle n'est pas le moi dont parle le langage, et ne peut jamais le devenir, sinon il serait de nouveau objet de la science, et je ne serais plus je, mais ceci ou cela" (LP, 233-234).

On reconnaîtra aisément que la philosophie historique qui correspond à la catégorie nouvelle de la *conscience* est la philosophie transcendantale kantienne telle qu'elle est comprise par Fichte. L'idée de la révolution copernicienne et la méthode de l'analyse régressive qui reconduit le réel à sa possibilité transcendantale traduisent bien le passage de la *condition* à la *conscience*. Pour cette raison, nous pouvons peut-être nous contenter de rappeler avec brièveté l'ensemble des traits caractéristiques de cette nouvelle catégorie et pour commencer celui-ci: à la différence des catégories précédentes dans lesquelles ressortait une figuration plus ou moins déterminée de la subjectivité, dans la catégorie de la *conscience*, c'est la subjectivité qui est la catégorie et qui l'est pour elle-même. La conscience se pose elle-même comme le principe structurant du savoir de la réalité et du savoir de soi-même. Le kantisme réinterprété par Fichte correspond le mieux (comme le précise une note p. 235) à cette auto-affirmation du sujet transcendantal dans ses dimensions théorique et pratique ainsi que dans la dimension esthétique, ou plutôt esthète, telle que l'a exprimée Friedrich Schlegel dans sa conception de l'ironie et de la poésie.

Dans sa dimension théorique, l'auto-affirmation du "Je" apparaît tout d'abord comme dénuée de toute signification du point de vue de la science de la *condition*; autrement dit, le fait du Je est bien un fait catégorial nouveau et ce fait est le fait de l'acte - *Tathandlung* - qu'est le Je. Le "Je", le "Je suis" est l'acte de réflexion "qui s'affirme comme être", mais "non comme telle chose qui est" (LP, 234): il est condition absolue de la possibilité, "non pas de telle possibilité ou de telle autre, mais de la possibilité" et la possibilité est; et "l'être de la possibilité, c'est la conscience" (LP, 235). Et cet être est ce que la conscience est et se doit d'être, il est "son but à atteindre toujours atteint". Ce but "s'appellerait être dans le langage de la science s'il pouvait y apparaître, (il) s'appelle liberté dans celui de l'homme conscient".

La dimension théorique du "Je" se révèle être au fond dimension pratique. Le Je se retire de l'objectivité de la condition concrète pour être, et être liberté; il est la possibilité de la décision libre d'agir selon sa propre loi, qui ne peut être que loi de la liberté; il est en se décidant librement, "dans un maintenant intemporel", à la décision à être (cf. LP, 239). "Rien n'est, sinon cet acte dans lequel l'être et la liberté se confondent; toute apparence sensible, toute détermination naturelle dérivent de cet acte absolu, révélé dans le savoir absolu de la réalité absolue qui est le *je* se déterminant comme *je* en s'opposant au non-je pour que le *je* soit pour lui-même la négation de la négation de la liberté, négation sans laquelle *je* serait libre, mais ne se saurait ni *je* ni libre" (LP, 240). L'auto-affirmation du *Je* va de pair, bien entendu, avec l'élévation du moi empirique, concret, de l'individu à la pureté et à l'universalité. L'intention de ma décision doit être non-contradictoire. L'auto-affirmation du Je va de pair, également, avec l'intention de viser "la création d'une réalité qui soit celle du Je", "un monde dans lequel seule l'harmonie de la conscience avec elle-même est regardée comme un but" (LP, 240).

La dimension esthétique apparaît comme une conséquence de la dimension morale absolue que nous venons de rappeler. Peut-être faudrait-il souligner ici cette continuité paradoxale qui

renverse le côté face de la conscience, moraliste et absolu de type fichtéen, en son côté pile, esthète, *ironique* et immoraliste. En effet, si en agissant par respect pour la loi morale, "essentiellement la conscience se tourne vers elle-même" (LP, 246) et assure sa dignité en ne se laissant pas déterminer par la réalité conditionnée, il n'en reste pas moins que de cette manière "elle dépend encore de la condition; c'est de la condition que doit lui venir l'occasion de la nier dans l'acte libre" (LP, 247). Aussi la conscience peut-elle aller plus loin et vouloir "trouver une forme de vie où la conscience se fasse concrète" et "faire de la liberté même le contenu de sa conscience empirique". La conscience se fait poétique, créant sa propre image, mais telle "qu'elle reste entre les mains de son créateur". Elle sera l'expression de la liberté du Je qui, en sa liberté, "se retire de toute condition" (LP, 249), ne créant son image que pour la détruire, jouant sans cesse le jeu ironique de la "destruction créatrice" (LP, 251).

IX.

Un pas de plus encore, sur le chemin de la désobjectivation, de la déréalisation de la *conscience* et elle laisse place à une catégorie nouvelle, l'*intelligence*, qui est en quelque sorte une conscience renversée s'oubliant absolument elle-même Tandis que la *conscience* "voit le *je* à partir du *moi* ", l'*intelligence* "voit le *moi* à partir du *je*" (LP, 263) et ne se voit plus elle-même. Elle n'est pas conscience d'elle-même, mais "conscience des autres"(LP, 266), des autres *moi*, des consciences empiriques, chacune guidée par son intérêt propre. Elle-même acosmique, l'*intelligence* est spectatrice du monde, c'est-à-dire de l'histoire, qui est faite des mondes des autres, de la "subjectivité des autres". Elle ne connaît de la subjectivité que celle des autres et "fait silence à son propre sujet" (LP, 279). Elle "pense tout sauf soi-même" (LP, 280); en ce sens, elle est "comparable aux catégories antiques, qui ne sont catégories que pour nous" (LP, 281).

La catégorie suivante, la *personnalité*, réunit en elle les formes précédentes et opposées: le je et le moi, l'*intelligence* et le monde concret, l'unité et le conflit, le transcendantal et l'empirique, l'universel et le particulier, l'éthique et l'esthétique. C'est la catégorie de la subjectivité à la fois vivante et absolue: feu dévorant, toujours ressuscité, intelligence vivante, vivant dans un monde ouvert qui soit son œuvre. De la *conscience* et de l'*intelligence* qui, chacune à sa manière, se retirent de la condition, elle garde le refus rigoureux de sa propre réduction à l'objectivité, qui serait sa mort. Mais la *personnalité* refuse en même temps de n'être que *conscience*, ou pire: *intelligence*; elle "veut s'emparer du monde commun dans sa totalité ... pour en faire son monde, pour créer son monde" (LP, 290). La personnalité se fait monde en s'exprimant et ainsi elle "se crée soi-même", et d'abord dans l'élément du langage. "Etre une personnalité, c'est avoir un langage à soi, être soi-même en étant langage, langage complet qui

puisse tout dire, et langage personnel dans lequel toute expression exprime la personnalité" (LP, 290).

Dans cette création personnelle, elle n'obéit qu'à sa loi propre, loi personnelle, singulière, loi non universelle comme l'est celle de la *conscience*. Elle ne peut que s'opposer à la loi des autres et entrer dans le conflit avec eux. Il n'y a "pas d'accord possible entre les personnalités". Elle entre en conflit avec le monde des autres d'autant plus qu'il s'impose à elle, qu'il s'introduit avec ses valeurs en elle. Elle doit éveiller la personnalité et "ressusciter le cadavre du sentiment dans les autres" (LP, 304), en éveillant le conflit en eux. Elle-même est ce conflit puisqu'elle est "conflit entre moi qui suis les autres et moi qui veux être moi" (LP, 292). La personnalité est toujours en crise, tension vers elle-même jamais apaisée, dialogue intérieur entre son à-venir et son passé, réflexion en soi-même comme source des valeurs, création de soi.

La *personnalité* "s'expose et doit s'imposer (aux autres) par (l')exposition de son authenticité" (LP, 299). Les autres sont murés dans "l'inauthenticité d'une vie impersonnelle dans laquelle on possède des sentiments, mais où l'on a des sentiments comme on a autre chose, restant séparé de ce sentiment qui n'est pas alors l'existence même" (LP, 300). Mais la *personnalité* s'expose dans l'image, non dans l'image de ceci ou de cela. "Cette image est (..) le sentiment qui s'expose" et "la *personnalité* est tout entière dans cette image" (LP, 300) qui est "*création de soi*"⁴. La *personnalité* "n'a jamais fini de se créer" (LP, 305); toujours vive, toujours ressuscitant, elle est "caractérisée par la tension, la volonté d'être soi-même, la crise et le conflit" (LP, 302).

Aussi son langage répugne-t-il absolument au concept qui définit et qui fige: elle rejette la cohérence de la *discussion*, elle rejette la raison transcendante de l'*objet*, elle rejette la rationalité mécaniste de la *condition*, elle rejette l'universalité et la raison pratique de la *conscience*; et pourtant son "langage incohérent", "convainquant au-delà de toute discussion et de tout système" (LP, 305), est "plus un que tout parler de la prudence et de la réflexion". Quand elle se pense et s'exprime dans un discours philosophique, son discours reste "discours ouvert", non cohérent "au sens du monde", non systématique, et pourtant il donne l'impression "d'une unité plus une que celle du discours cohérent" (LP, 310).

A quelles œuvres philosophiques est-il fait allusion? La catégorie fournit selon Eric Weil "le centre dynamique" de l'œuvre de Nietzsche (LP, 311, note 10); elle constitue également "pour M. Heidegger, dans *Sein und Zeit*, l'entrée à l'ontologie" (LP, 307, note 8). Cependant ni l'œuvre de Nietzsche ni celle de Heidegger ne relèvent de cette seule catégorie. Heidegger, par exemple apparaît également comme un représentant de la catégorie du *fini*, plus précisément d'une reprise du *fini* par la *conscience* (ce qui veut dire que la pensée de la finitude est

⁴ Dans son *Relire Barrès*, P.U. Septentrion, coll. Objet, 1998, tout particulièrement dans la 2^e Partie, « Écriture et création de soi » (pp. 117 – 195), Marie-Agnès Kirscher découvre dans un texte littéraire remarquable par une écriture ordonnée à la « création de soi » la prégnance et le jeu des catégories weiliennes de l'*intelligence* et de la *personnalité*.

exprimée dans le langage de la philosophie transcendantale)⁵. Selon Weil, la catégorie de la *personnalité* fonde, à travers ses reprises à l'aide de la *conscience*, toute philosophie idéaliste "dans l'époque moderne". Par "idéaliste", Weil entend ici une philosophie "qui cherche le contentement de l'homme dans la compréhension de son être par lui-même et dans son action immédiate sur lui-même" (LP, 313).

Enfin la reprise de la *personnalité* sous la catégorie de *Dieu* permet selon Weil de saisir des aspects importants du christianisme, notamment le paradoxe, creusé par Kierkegaard, de l'homme-Dieu qui est personnalité, mais personnalité "en dehors du temps (..), sur le mode d'une fois pour toutes" (LP, 315). Historiquement, "la *personnalité* est (..) le produit de la sécularisation de l'idée chrétienne" (LP, 316).

X.

Nous avons parcouru à grands pas - trop grands pour rendre justice à la complexité des médiations internes à chaque catégorie et au jeu des correspondances entre les catégories - le chemin logique qui réunit les catégories permettant de dégager les diverses figures de la subjectivité, depuis la catégorie antique du *moi*, en passant par celles de *Dieu*, de la *condition*, de la *conscience*, de l'*intelligence*, jusqu'à celle, la plus moderne, de la *personnalité*. Avec celle-ci, il semble que *la pointe de la subjectivité* soit atteinte. La subjectivité y est *pour elle-même* dans son acte incessant d'auto-crédation de soi et de son monde: elle est à la fois tout et la plus singulière dans son conflit avec les autres. C'est la figure la plus subjective qui soit de la subjectivité, et en ce sens, il semble bien qu'elle doive être la dernière. Les catégories suivantes peuvent-elles présenter encore d'autres figures de la subjectivité?

Avant de reprendre cette question pour conclure, jetons encore une fois un regard en arrière et considérons le chemin parcouru. La catégorie du *moi* nous paraît maintenant comme l'inverse de celle de la *personnalité*: Tout entier occupé de son autre, le *moi* n'était pas *pour lui-même*. Puis il s'est réfléchi dans son autre - *Dieu* - dont il s'est découvert être l'image. Après plusieurs sauts catégoriaux, il est devenu *l'image de son propre sentiment créateur*, l'expression créatrice de soi; sa réflexion dans un autre est aussi sa réflexion en soi-même.

⁵ Ce serait un travail à entreprendre que de démêler ce qui, chez Heidegger, et notamment dans *Sein und Zeit*, relève de la *personnalité* (donc d'une catégorie antérieure à l'*absolu*) et ce qui relève du *fini* (donc d'une catégorie postérieure à l'*absolu* et au rejet absolu de l'*absolu* par l'*oeuvre*), mais du *fini* repris par la *conscience* (catégorie elle-même antérieure à la *personnalité*). Une telle étude devrait évidemment tenir compte du fait que la *Logique* weilienne date de 1950 et qu'elle ne connaît que les textes heideggeriens, peu nombreux, publiés à cette date: elle permettrait une approche originale du rapport complexe de Heidegger à Kant, à Hegel, à Nietzsche et aux hommes de l'*oeuvre* que l'hitlérisme a incarnés. Pour une étude précise de ce problème, cf. Etienne Ganty, *Penser la modernité. Essai sur Martin Heidegger, Jürgen Habermas et Eric Weil*, Presses Universitaires de Namur, 1997.

Ces sauts catégoriaux, nous l'avons vu, ont consisté d'abord en la substitution à cet Autre qu'est Dieu d'un autre sans Dieu: le monde de la *condition*, monde dénué de cœur, de sentiment, de sens, dans lequel le *moi* ne peut plus se retrouver. Aussi s'est-il à son tour retiré de ce monde et réfléchi en lui-même sous la forme du Je de la *conscience* de soi, dans l'opposition à son monde et à sa propre objectivation - le Je se retirant du moi -. Dans la catégorie de l'*intelligence* ensuite il n'a plus vu que le moi, mais le moi des autres et de leur monde, vu du point de vue d'un Je sans lieu et sans racines, qui s'est défait entièrement de son sentiment et de sa conscience de soi. Dans la *personnalité* enfin, il se retrouve et se fait Je dans le moi et dans le monde qui est sa création, qui est l'image de son sentiment créateur. Ainsi le moi initial (de la catégorie du *moi*) s'est confondu avec Dieu - qui n'est donc plus le Dieu de la catégorie du même nom encore conçu sur le modèle de l'Objet transcendant, de l'Un-Bien des Grecs).

Peut-on aller plus loin? La *Logique de la Philosophie* va-t-elle plus loin? Il faut répondre que oui. "Le mouvement oscillatoire entre le pour-soi et l'en-soi" (LP, 369) n'est pas achevé. Le rapport de *Dieu* à la *condition*, de la *conscience* à l'*intelligence*, se retrouve une troisième fois de la *personnalité* à l'*absolu*. Et de même que dans le rejet de l'*objet* s'affirmait le sentiment du *moi*, de même dans le rejet de l'*absolu* se révèle la violence pure du sentiment créateur, violence dont le philosophe-logicien de la philosophie expose la catégorie sous le titre de l'*œuvre*.

Ainsi la subjectivité absolue de la *personnalité* aura-t-elle été portée au discours absolu, discours en lequel l'*absolu* lui-même se comprend comme subjectivité absolue du concept (au sens hégélien du terme). Ainsi encore cette subjectivité-là aura-t-elle été rejetée par l'attitude muette et violente de l'*œuvre*, qui rejette tout discours et dont le sentiment, le sentiment-de-l'œuvre, n'aura d'autre destin que celui de la création *ad nihil*, de la destruction non plus ironique et langagière, mais brutalement réelle. S'il restait ici quelque chose d'une figure de la subjectivité, ce serait la conscience de soi de la violence "cachée, avouée, affichée, prônée, dissimulée" (LP, 353). Mais cette conscience de soi ne *se* dit pas, elle ne dit pas *Je*: elle ne voit pas, elle *ne* voit *que son œuvre*, elle est sentiment de son œuvre qui ne veut pas et ne peut pas s'élever au discours.

XI.

Le grand mouvement qui a commencé avec le *sentiment du moi* s'achève ici dans le *sentiment de l'œuvre* après avoir parcouru toutes les formes de la subjectivité. Or, fait remarquable, dans toutes ces formes la subjectivité est affirmée ou niée en référence à l'absolu: soit affirmée dans son lien intime à l'absolu, comme image du Dieu créateur; soit niée quand l'absolu a lui-même disparu dans le monde de la *condition*; soit encore affirmée par elle-même comme absolu formel - la *conscience* - qui peut devenir invisible à soi-même - l'*intelligence* - ;

soit enfin comme affirmée par elle-même comme absolu concret, comme totalité vivant du conflit interne toujours renouvelé, d'une part sur le mode expressif et poétique de la *personnalité*, d'autre part sur le mode dialectique et spéculatif du concept absolu, enfin sur le mode de la violence sans sujet de l'*œuvre*. Si la *personnalité* paraît être la pointe extrême de la subjectivité singulière individuelle, l'*œuvre* en est l'envers. La *personnalité* est sa propre œuvre alors que l'*œuvre* est sans personnalité bien qu'elle se présente comme l'œuvre unique d'un seul.

On peut comprendre à partir de là que la catégorie suivante, le *fini*, est la catégorie dans laquelle la subjectivité pensée en référence à l'absolu laisse place à la pensée de la finitude radicale: non pas la pensée du fini en regard de l'infini, mais du fini par rapport à lui-même, "*sans garantie autre que lui-même*". Heidegger et Jaspers représentent cette attitude caractérisée par la conscience de l'échec nécessaire de toute œuvre et de tout discours: l'homme est toujours projet, transcendance finie, temporalité; "*il est le problème, parce que rien n'est "jeté devant" lui, sauf lui-même par lui-même*" (LP, 386). Il est *la possibilité* et ce n'est qu'en se tenant sur le plan de la possibilité qu'il assume proprement, authentiquement, sa finitude. Il est responsable en tant qu'il est son projet, et comme tel "*il est unique*", responsable d'une responsabilité sans substitution: "*personne n'est responsable pour lui*". Et Weil de montrer qu'une fois encore, dans cette attitude, "*l'essentiel de l'individu est le sentiment, c'est-à-dire le rapport immédiat de l'unique et de l'Être*" et que l'Être se révèle dans l'insuffisance de l'unique (LP, 388). Cette figure de ce qui n'est plus la subjectivité, mais en garde la trace, se pense dans *Sein und Zeit*, mais sur le mode complexe des reprises: la catégorie du *fini* ne peut éviter de se dire dans la langage des catégories dépassées de la *personnalité* et de la *conscience*.

XII.

Quelle différence reste-t-il entre les analyses weilienne et heideggérienne de la subjectivité, ou si l'on préfère de l'être-soi? Weil n'aboutit-il pas au même résultat que Heidegger, sauf que ce résultat est exposé dans un langage et dans une intention tout autres? Deux raisons nous conduisent à reconnaître une différence essentielle entre les deux modes de compréhension et de critique de la subjectivité ou de l'être-soi.

La première raison a été présentée dès le début et tout au cours de cet exposé. Alors que Heidegger pense l'opposition de deux conceptions de l'être-soi, d'une part l'être-soi authentique comme structure de la transcendance finie, comme lieu de la différence ontico-ontologique, d'autre part cette même structure chue dans la quotidienneté et tendant à se réduire au mode d'être dérivé de la *Vorhandenheit* ("être-sous-la-main" dans la traduction Martineau, "être là-devant" dans la traduction Vézin), Weil pense une pluralité de structures catégoriales du discours, irréductibles les unes aux autres et ordonnées selon une succession logique qui

conduit à la catégorie du *fini*, correspondant à l'analyse heideggérienne⁶. Mais cette catégorie n'est pas la dernière catégorie parce que l'intention même qui anime le parcours de la *Logique de la Philosophie* ne peut trouver satisfaction dans un tel aboutissement. Le pas au-delà du *fini* est déjà inscrit dans l'élan initial.

Telle est la deuxième raison, et la raison décisive, pour marquer la différence. A la catégorie du *fini* succède, dans la *Logique de la Philosophie*, une dernière catégorie, celle de l'*action*, qui ne se satisfait pas de celle du *fini* parce la reconnaissance du fait de la finitude ne signifie ni renoncement à la compréhension du monde et de l'homme selon l'ordre du discours cohérent, ni renoncement à l'action, c'est-à-dire à la transformation, à l'éducation de ce monde et de l'homme selon ce même discours cohérent. L'attitude/catégorie de l'*action* tente de penser et de réaliser la synthèse de la finitude et de la raison, sachant que l'une et l'autre sont irréductibles. Elle comprend que cette synthèse toujours en cours, jamais achevée, est *l'oeuvre de la praxis*; c'est pourquoi son nom est l'*action*. Dans l'*action*, se constitue la figure de la subjectivité agissante, une subjectivité qui ne peut plus être seulement celle de l'individu et de son sentiment, mais de la communauté. C'est pourquoi elle est la catégorie qui seule permet de comprendre l'homme et le monde dans la dimension du politique.

La conclusion weilienne, on l'aura remarqué, est d'esprit kantien: la subjectivité ne se pense qu'en se faisant elle-même, elle est *subjectivité de l'être fini et raisonnable, et comme tel agissant*. A la différence de Kant, Weil déplace cette action du domaine seulement moral, affaire de l'individu, au domaine politique, affaire de la communauté: de la catégorie de la *conscience* à la catégorie de l'*action*. Il n'est pas étonnant qu'Eric Weil ait publié une *Philosophie politique* et une *Philosophie morale*⁷, deux œuvres qui complètent l'entreprise systématique et qui considèrent l'articulation des différentes figures de la subjectivité, d'une part du point de vue encore abstrait de la *conscience*, d'autre part du point de vue concret de l'*action* qui doit gérer la rencontre réelle, dans un monde qu'elle veut raisonnable, de toutes les figures de la subjectivité⁸. Mais c'est dire encore une fois que la ou les figures de la subjectivité ne relèvent pas d'une *considération théorique* phénoménale ou nouménale, scientifique ou métaphysique, transcendantale ou ontologique, phénoménologique enfin, de ce qu'*est* l'être-soi, même s'il est compris comme *pouvoir-être-soi*. Aux yeux de Weil, les figures de la subjectivité apparaissent dans l'*histoire* effective de l'homme compris comme être fini *agissant*. Ce sont des figures que la liberté agissante s'est données au cours de son histoire et dont elle a pris conscience dans les différents discours philosophiques qu'elle a élaborés. Aucune de ces figures

⁶ Pour éviter tout malentendu lié au vocabulaire: le terme de "catégorie" est pris ici au sens weilien, non au sens heideggérien qui oppose le catégoriel et l'existential. La catégorie (au sens weilien du terme) du *fini* est, selon Weil, la catégorie de l'"existentialisme", celle qui pense la différence de l'"existential" et du "catégoriel" (au sens heideggérien), c'est-à-dire la différence entre l'être du *Dasein* et l'être de l'étant qui n'est pas le *Dasein*.

⁷ ed. Vrin, Paris, respectivement en 1956 et 1961.

⁸ Cf. Patrice Canivez, *La politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, Kimè, Paris, 1993 et Pier Franco Taboni, *Libertà e Cittadinanza, Saggio su Eric Weil*, Ed. La città del sole, Napoli, 1994.

de l'action et du discours ne saurait être interprétée comme une structure déjà donnée, ontique ou ontologique, qu'une méthode adéquate n'aurait plus qu'à dé-couvrir, à moins de retomber dans l'illusion d'une connaissance du "soi" tel qu'en lui-même. Il n'y a pas de figure vraie ou authentique de l'être-soi, il n'y a pas de catégorie de la subjectivité plus vraie ou plus authentique qu'une autre. S'il y a des figures diverses de l'être-soi, irréductibles les unes aux autres, qui vont de l'affirmation la plus forte à la plus faible, jusqu'à l'absence d'affirmation de soi, c'est qu'elles sont des figures que se donne la liberté s'exprimant, se réalisant, s'objectivant et se désobjectivant dans l'action et dans le discours. La dernière figure du parcours catégoriel, la catégorie de l'*action*, est celle à partir de laquelle et dans laquelle ce jeu de la liberté se faisant monde peut se penser lui-même: elle constitue la figure du Soi capable de reconnaître la diversité catégoriale des figures du Soi, capable de reconnaître dans toutes les figures du Soi des figures de la liberté et de les com-prendre, de les articuler dans un discours philosophique non-réducteur et de les concilier dans une communauté humaine structurée et ouverte, cohérente et plurielle, dialogique.