

## ÉRIC WEIL (1904-1977) OU LE COURAGE DE LA RAISON

Francis Guibal

Presses Universitaires de France | « Cités »

2001/3 n° 7 | pages 147 à 160

ISSN 1299-5495

ISBN 9782130518921

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-cites-2001-3-page-147.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Éric Weil (1904-1977) ou le courage de la raison

FRANCIS GUIBAL

« La raison est ce qui existe de plus noble dans l'homme. »

*Philosophie politique*, p. 172.

L'homme était vif et malicieux, d'une courtoisie exquise, joignant tout naturellement l'ouverture affable et la réserve discrète ; son seul contact, on l'a dit, « possédait un merveilleux pouvoir de "désenclavement" » (A. Clément). Sans ostentation, sa culture encyclopédique – « stupéfiante », « presque sans faille » (R. Aron) – le faisait vite reconnaître pour un « maître ». L'ampleur du savoir, d'ailleurs, n'avait d'égale que la précision du jugement. Mais cette « incarnation du Savoir » (F. Châtelet) n'avait point la gerbe avare ; le pédagogue se plaisait à une communication amicale dont il n'excluait *a priori* personne et qu'il orientait toujours vers « la Chose même ». Et cette généreuse « multiplication du bon sens » (P. Reboul) émanait comme sans effort d'un véritable « sage », qui se tenait « à cette hauteur d'humanité équanime et

lucide, d'où les épreuves et les déceptions ne l'ont pas fait sortir » (X. Tilliette).

Cette sagesse, enjouée et sans pose, n'était nullement étrangère aux contingences concrètes de l'existence effective. Sensible aux mille facettes de la vie intégrale, elle s'était forgée notamment à l'épreuve des événements de l'époque. Elle ne pouvait donc ignorer l'importance omniprésente et la signification décisive – quoique non « ultime » – de l'action et de l'histoire politiques. Mais il s'agissait d'apprendre à s'y orienter en liberté(s) capable(s) de raison. Et là est sans doute le fil conducteur qui donne sa cohérence interne à un parcours qui, de l'Allemagne à la France, puis de Paris à Lille et à Nice, s'efforça toujours de vivre et de penser, de vouloir et de promouvoir une manière d'être et

*Cités* 7, Paris, PUF, 2001

d'agir – une « attitude » – accordée au sens finalement « cosmopolitique » de l'humain.

*L'empreinte de l'Allemagne  
(1904-1932)*

Erich Weil naît à Parchim (Meclembourg) en juin 1904. Il appartient à une famille juive de commerçants aisés et reçoit d'abord une formation humaniste solidement classique avant de poursuivre à Hambourg et à Berlin des études de médecine et de philosophie. Il fréquente des professeurs de renom (Petersen, Wertheimer, Dessoir, Hildebrandt, Noack, Panofsky, etc.) et a surtout pour maître Ernst Cassirer, dont il deviendra familier et qui ne l'impressionne pas moins par la fluidité aisée de sa conversation que par la maîtrise de son enseignement. À sa suite, il puise aux sources originales de la culture et montre un intérêt tout particulier pour l'histoire en toutes ses dimensions (économique, politique, philosophique).

Dans le sillage de Cassirer et en lien avec le cercle d'Aby Warburg, il se spécialise dans l'histoire de la Renaissance, trouvant notamment dans les débats sur l'astrologie un lieu éminemment significatif de tensions entre persistances anciennes et percées nouvelles. C'est sur ce thème qu'il publie ses premiers travaux et notamment sa dissertation, sous la direction de Cassirer, sur *La philosophie de Pomponazzi*<sup>1</sup>. On y trouve déjà le discernement très sûr d'une position « moderne » pas encore claire à elle-même : le Pomponazzi de

Weil met en œuvre une « reprise » d'Aristote qui se soucie moins de l'âme ou de l'esprit que de l'homme, l'homme en sa vie une et ordinaire, « l'homme moyen que nous rencontrons quotidiennement en tout lieu » (17). Le problème décisif est ici celui du « rapport de l'homme à l'ordre du monde » (38). Dans un cosmos perçu comme totalité organiquement une – « ensemble cohérent et homogène de forces et d'intentions » (48) –, il s'agit de saisir « *das Sinnvolle* » (45). En le rapportant encore, bien sûr, à un Dieu efficient, « suprême gouvernant du monde » (41), « centre de sens » (42) qui « prend soin de l'humanité » (43). Mais en le renvoyant également, par là même, à ce « sens du monde » (61) et à ce « centre du cosmos » qu'est « l'homme en tant que *genus* » (48). Et l'ambiguïté se déplace alors à l'intérieur même de l'humain, entre l'appartenance cosmique qui met le genre dans « une situation centrale passive » (59) et l'autonomie émergente qui « ne peut se soutenir que par la moralité de l'individu » (61). Il n'importe. Pour qui sait évaluer ce qui se donne à lire, il y a bien eu renaissance philosophique : « Pour la première fois, la nature a été pensée comme unité et l'homme comme être moral » (61).

La « question de l'homme » s'annonce ainsi déjà centrale dans la

1. Ce travail de 1928 fut publié en 1932 ; il a été traduit en français chez Vrin, en 1985 (c'est à cette édition que renvoient les citations qui suivent).

pensée de Weil. Reconnaisant avec Cassirer la dimension fondamentale symbolique du mode d'exister humain, il se demande aussi avec lui comment arracher au(x) mythe(s) ses créations historico-culturelles ; entre l'animal *symbolicum* et l'animal *rationale*, entre le langage poétique et le calcul logique, ne faut-il pas faire place et droit à l'animal *rationabile* (capable de raison) et donc à la discussion raisonnable ? Kant est ici celui qui montre la voie, mais à condition que l'on s'oriente judicieusement dans son interprétation. Dès 1932, une recension des *Kant-Studien* commence ici à déblayer le terrain<sup>1</sup>. Sans méconnaître les apports ni de l'école de Marbourg (Cohen, Cassirer : mise en relief de la transcendance théorico-pratique de la raison « idéale ») ni, moins encore, ceux du déjà fameux *Kantbuch* de Heidegger (insistance sur la créativité finie de l'imagination « poétique »), Weil voit dans l'approche de Krüger un « progrès décisif dans l'explicitation moderne de Kant » (291). Prenant pour fil conducteur l'unité anthropologique de la pensée kantienne, elle met en effet au centre l'expérience d'une vie qui s'oriente en obéissant librement (autonomie) à la législation (morale) inconditionnée de la raison (pratique). Cette juste subordination du savoir à l'existence va même jusqu'à chercher une inspiration religieuse (augustinienne) à la conscience morale (kantienne) ; comme si c'était seulement « coram Deo » et dans une sorte d'« ontologie pratique de la création » (Krüger, trad. franç., 101)

que pouvait venir à accomplissement conscient de soi la destination ultime de la liberté. Ce faisant, cependant, n'est-ce pas la responsabilité « cosmique » de l'homme qui risque de se trouver occultée ? Krüger, finalement, voudrait forcer Kant à chercher « non pas un passage (*Uebergang*), mais une décision (*Entscheidung*) » (295) entre liberté et nature ; mais la troisième critique ne nous invite-t-elle pas plutôt à penser tout ensemble le sens humain du monde et le sens mondain de l'homme ?

Ces considérations de métaphysique anthropologique n'éloignent certes pas le penseur de ce qui se jouait alors en Allemagne et dans le monde. Weil avait coutume de dire qu'il suffisait de quelques connaissances d'histoire – et de la lecture de *Mein Kampf!* – pour ne pas se faire trop d'illusions sur la violence « diabolique » du nazisme et sur ce que signifiaient ses avancées politiques. C'est donc « en toute connaissance de cause » qu'il quitta volontairement l'Allemagne à la fin de 1932, quelques mois avant l'arrivée de Hitler au pouvoir. Sa mère et sa sœur, qui comprirent mal son départ, devaient être déportées en 1942 à Theresienstadt et,

1. On trouvera une traduction de cette recension, consacrée à *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* de G. Krüger (1931), aux pages 291-297 du livre de G. Kirscher, *Eric Weil ou la raison de la philosophie – EW*, Presses Universitaires du Septentrion, 1999 ; c'est à cette édition que renvoient mes citations.

de là, à Auschwitz. Une page de vie venait d'être tournée, définitivement.

*La France, terre d'élection*  
(1933-1945)

En 1933, Weil est rejoint en France par sa future femme, Anne Mendelsohn (amie de H. Arendt), et la sœur de celle-ci, Catherine. Le trio ne se quittera plus. Les conditions matérielles sont des plus précaires, mais ils s'organisent au mieux pour subsister grâce aux informations qu'ils recueillent par radio (anglaise et surtout allemande) avant de les communiquer à une agence de presse française. Par ailleurs, l'amitié de Raymond Aron (rencontré à Berlin en 1932) et d'Alexandre Koyré – qui prend alors pratiquement la place de Cassirer et à qui la *Logique de la philosophie* sera significativement dédiée – permet à Weil de faire connaissance avec l'intelligentsia parisienne. Les *Recherches philosophiques*, dirigées par Koyré, seront notamment pour lui l'occasion de contribuer, par divers comptes rendus, à l'introduction en France de courants intellectuels issus d'Allemagne.

C'est d'ailleurs dans cette même revue que Weil publie, en 1935, son premier article français, qui anticipe déjà largement sur ses recherches ultérieures<sup>1</sup>. L'histoire à laquelle nous prenons intérêt, expose-t-il dans un vocabulaire significativement kantien et wébérien, est le « milieu » concret de notre existence et le lieu d'une raison possible : mélange complexe de faits et

de valeurs, de sens et de non-sens, auquel nous appartenons et dans lequel nous nous mouvons du seul fait de notre vie, mais qui suscite en nous une exigence d'explicitation active. À même et à travers la pluralité des points de vue et la violence des affrontements, une voie s'esquisse pour la liberté soucieuse de raison : prendre la mesure d'une réalité qui l'affecte, qu'elle ne maîtrise pas, mais qu'il lui est possible d'apprendre à déchiffrer, à ordonner et à orienter. La philosophie qui s'annonce ne déroulera pas souverainement le cours de l'histoire à partir de Dieu ou de l'Esprit, de la Vie ou de l'Être ; le discours du sens, auquel elle ne saurait renoncer, restera celui d'une volonté de compréhension à jamais liée à la finitude d'une situation.

Tout au long de ces années d'avant guerre, par ailleurs, Weil participe régulièrement au fameux séminaire de l'École pratique des hautes études sur « la pensée religieuse de Hegel », que Koyré avait généreusement cédé à Alexandre Kojève et dont ce dernier faisait le lieu d'une interprétation volontairement polémique – « anthropothéiste » ! – de la *Phénoménologie de l'Esprit*. On sait que cette *Introduction à la lecture de Hegel* rassembla, de 1933 à 1939, un auditoire tout à fait exceptionnel : outre Koyré et Weil, Aron, Bataille, Fessard, Groethuysen, Lacan, Merleau-Ponty, Po-

1. « De l'Intérêt que l'on prend à l'Histoire », *Recherches philosophiques*, IV (1934-1935), p. 105-126 ; repris dans *Essais et conférences* – EC, 1, Plon, 1970, p. 207-231.

lin, Queneau, etc. Ce que l'on sait moins, c'est qu'elle serait « née au domicile de Weil », à partir de discussions substantiellement accompagnées et copieusement arrosées<sup>1</sup> ! Les œuvres respectives de Weil et de Kojève devaient certes s'avérer profondément divergentes ; elles partageaient cependant un même intérêt pour la nouveauté hégélienne comprise comme conceptualisation de l'histoire et de la liberté, du « travail » culturel, de la reconnaissance et de la satisfaction. C'était là, sans doute, une sorte de terrain ou d'ancrage commun pour la pensée d'époque qui se cherchait alors.

Voilà qui n'empêchait pas Weil de continuer ses investigations relatives au monde de la Renaissance et à ses querelles sur l'astrologie. Cela donna lieu, en 1938, à la soutenance d'un mémoire dont Koyré était le directeur et qui portait sur les *Disputationes in astrologiam* de Pic de la Mirandole<sup>2</sup>. Dans son souci d'apporter une contribution à une « histoire de la philosophie et de la religion » (65), ce travail rappelle d'abord les « bases » sur lesquelles Pic entend fonder sa réfutation de toute astrologie (71-129) avant de s'interroger sur la « place historique » (130-170) de cette polémique et d'en tirer quelques conclusions (171-177). Ce qui s'exprime avec force chez Pic, c'est bien le « sentiment nouveau » (68) de la liberté humaine et de son « autonomie absolue » (176). Mais ce qui l'empêche d'élaborer « une nouvelle philosophie de la liberté » (68), c'est l'éclectisme d'une rhétorique huma-

niste qui « mélange » des emprunts divers – notamment « la physique rationnelle du nominalisme et la conception néo-platonicienne de la liberté » (171) – sans parvenir à « en faire un alliage » (177) cohérent. Et une sorte d'antinomie historique se laisse esquisser : d'un côté, une philosophie éthico-scientifique de l'homme solidaire du cosmos (Pomponazzi) ; de l'autre, le sentiment éthico-religieux de l'âme répondant de soi devant Dieu (Pic). Ne « nous » reviendra-t-il pas d'apprendre à articuler autrement – en raison éthico-politique ? – le sens du monde et l'expérience de la liberté ?

Cette même année, cependant, l'émigré avait fini par obtenir la naturalisation française, sans que se démente sa lucidité à l'égard du « *deïnon* » qui s'avancé. Koyré et Weil,

1. Livio Sichirollo, à qui je prends cette information (in *Cahiers Éric Weil* – CEW, 5, Presses Universitaires de Lille, 1996, p. 17), ajoute d'ailleurs que Weil « aimait discuter avec lui (Kojève), mais ne partageait pas même un mot de ses thèses sur Hegel » (p. 18). Ce qui est évidemment forcer le trait, puisque Weil accordait explicitement à Kojève « le grand mérite (...) d'avoir fait des concepts de *reconnaissance* et de *satisfaction* le centre de l'interprétation de la pensée hégélienne » (*Hegel et l'État*, Vrin, 1950, p. 109, n. 6). Sur cette pensée d'époque, on consultera avec profit *De Kojève à Hegel* (A. Michel, 1997) de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière.

2. Mémoire retrouvé par Max Lejbowicz qui l'a publié, en collaboration avec Émilienne Naert, en 1985 chez Vrin, sous le titre (de Weil lui-même) *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie* (deuxième partie du volume déjà signalé n. 1, p. 258). Les citations qui suivent renvoient à cette édition.

nous rapporte Aron, voyaient alors « avec le même désespoir la décadence de la France et l'approche de la guerre » ; et Weil « comprit immédiatement le sort qui attendait les Juifs »<sup>1</sup>. C'est donc sans fausses illusions que le nouveau citoyen français fut enrôlé, puis fait prisonnier. Sous le nom d'emprunt d'Henri Dubois, il allait passer presque cinq années de captivité en Allemagne, dans un camp où il ne devait pas tarder à jouer le rôle d'une autorité morale : « Bien plus tard, après la mort du philosophe, un compagnon de captivité rappelait qu'à l'étonnement de beaucoup, Weil, qui était devenu le responsable de la distribution des paquets, ne prélevait rien pour lui-même ! »<sup>2</sup> Et, comme toujours, il savait mettre à profit ces circonstances adverses, s'adonnant à la réflexion, commençant notamment à préparer et à mettre en ordre le grand projet qui l'habitait d'une « logique de la philosophie ».

*Les années parisiennes :  
l'œuvre de la maturité (1946-1955)*

Après la guerre, Weil, de retour à Paris, fonde avec G. Bataille la revue *Critique* ; même si leurs conceptions respectives de la raison et de la violence ne devaient pas tarder à écarter sensiblement les deux hommes, ils s'accordent néanmoins sur un projet culturel : « En publiant exclusivement des articles critiques et des comptes rendus, rendre possible une discussion sur tous les points importants de la science, et ceci sur le plan internatio-

nal. »<sup>3</sup> Weil va jouer un rôle capital dans l'orientation de la revue et y publier jusqu'à plus de 150 recensions, dont beaucoup se présentent comme une sorte d'invention d'un nouveau genre : le compte rendu multiple qui, prenant appui sur un livre de base, en expose l'essentiel, le complète par d'autres points de vue, puis soumet l'ensemble à une discussion critique en vue de parvenir à un jugement plus ferme sur la question en jeu. De cet ensemble imposant émergent notam-

---

1. R. Aron, *Mémoires*, Julliard, p. 99. Avec la pudeur qui le caractérisait, Weil ne s'est guère expliqué sur son « identité » juive (*de nobis ipsis silemus*). Il est assez clair, cependant, qu'elle était à la fois reconnue et orientée dans le sens d'une universalisation séculière. En 1953, déjà, « Tradition et traditionalisme » associe « les philosophes grecs et les prophètes juifs » pour avoir « demandé ce qu'était la justice, et non pas ce qui découlait des usages de leur temps » (*EC*, 2, p. 20). Et lorsque, vers la fin de sa vie (1975), Weil affronte « la vieille question socratique : qui sommes-nous ? » et y cherche une réponse dans « notre propre autobiographie » intellectuelle (« Qu'est-ce qu'une "percée" en histoire ? », in *Derniers essais et conférences. Philosophie et Réalité - PR*, Beauchesne, p. 197), il se réfère également aux « deux traditions » qui, « pour nous, en nous, ont fusionné » (199) : la théorie grecque de l'ordre cosmique et l'action historique sensée issue de la tradition juïdique.

2. G. Kirscher, dans un bel article sur « De l'Allemagne et de Heidegger » (*EW*, p. 209-235 ; ici p. 217), auquel j'emprunte beaucoup.

3. Lettre à H. Innis du 1<sup>er</sup> décembre 1950. Sur *Critique*, on consultera les livres de A. Boschetti, *Sartre et les temps modernes*, Minuit, 1985 (p. 205-215) et surtout de S. Patron, *Critique, 1946-1996. Une encyclopédie de l'esprit moderne*, IMEC, 1999.

ment les « Questions allemandes », qui témoignent à la fois d'une volonté de compréhension éthico-politique de l'horreur nazie et d'un refus de diaboliser l'Allemagne comme telle, qu'il s'agit au contraire de régénérer en l'éclairant. Mais ce sont également les grandes puissances et la scène mondiale de l'époque qui donnent lieu à analyses pénétrantes ; cependant que ne sont pas oubliées les dimensions historico-culturelles des problèmes et que sont également rappelés les apports les plus signifiants des hommes de pensée « classique »<sup>1</sup>.

Cet intérêt constant pour la vie et l'histoire politico-culturelles du monde savait aussi s'exprimer sous forme plus directe : « L'éducation américaine » ou les « complexes français », les rapports entre « mythe et foi » ou entre « religion et politique », l'influence ambiguë des médias ou les conditions modernes, à la fois matérielles et culturelles, d'une démocratie effective, tout était pour Weil matière à analyses justement dialectiques, soucieuses de faire entrer en « dialogue » les points de vue divers en les rappelant à ce sens de la réalité qu'est le véritable « bon sens ». Et l'historien de la philosophie excellait également à montrer que les intellectuels véritables – un Clausewitz ou un Marx, mais aussi un Kant, un Rousseau ou un Bayle – devaient être lus dans cette perspective : comme des aides qui nous apprennent à mieux saisir le concret en dégageant « ce dont il s'agit dans le monde et dans la vie »<sup>2</sup>.

Mais cela ne se pouvait sans prendre la mesure proprement philo-

sophique de « notre » époque et des mutations qui l'affectent. Il est frappant, à cet égard, que deux noms majeurs viennent à se contraster dans ces années 1946-1947 : ceux d'Aristote et de Heidegger. Le premier a beau appartenir à un contexte historico-culturel dont Weil sait bien qu'il est définitivement révolu, sa manière de penser n'en reste pas moins éminemment précieuse pour qui est désireux de s'orienter dans le monde : la vie bonne et heureuse à laquelle il aspire se cherche toujours à même la positivité sentée de ce qui est (en acte), sans jamais faire fi des médiations constitutives que sont pour nous la Cité et ses lois (politiques) ainsi que le langage et ses règles (de discussion). Le second, à l'inverse, s'il a une conscience aiguë de la temporalité et de l'historicité, de la finitude et de la mortalité de « notre » existence, manque cruellement de références et de repères pour assigner à l'engagement résolu de la liberté autre chose qu'une « authenticité » formelle et vide ; cette « philosophie de la réflexion », s'abandonnant à un « décisionnisme » souverain, ne pouvait se

---

1. Un certain nombre de ces articles ont été repris notamment dans *EC*, 2 (1971). Mais c'est l'ensemble – dont on trouvera la liste dans la bibliographie déjà indiquée p. 270, n. 1 – qui mériterait publication.

2. *PR*, « Bon sens et philosophie » (initialement paru dans *Diogène*), p. 72. Je renvoie à des articles de ces années cinquante, repris dans *EC*, 2, *PR* et surtout *CEW*, 4, *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, PUL, 1993.



donner aucun moyen de discernement raisonnable dans le concret de son histoire. Elle était donc à tout le moins *négativement* responsable de la catastrophe dans laquelle elle s'était laissée embarquer<sup>1</sup>.

Toute cette activité intellectuelle s'accompagnait maintenant d'un travail d'enseignement ; Weil, qui avait été pris au CNRS, dirigeait aux Hautes Études un séminaire portant précisément sur l'« Aristote des temps modernes » et ses *Lignes fondamentales de la philosophie du Droit*. Il devait en sortir, en 1950, ce petit livre étonnamment novateur pour les études hégéliennes en France que fut *Hegel et l'État* (Vrin), matière de sa thèse secondaire. À l'image classiquement reçue d'un penseur qui aurait porté à l'absolu les tendances totalitaires de la monarchie prussienne, Weil répliquait en prenant simplement au sérieux le texte et son contexte : dans le monde post-révolutionnaire d'alors, le nouvel Aristote n'avait dressé rien d'autre que la figure historique – incontournable et éphémère – de l'État moderne compris comme acteur constitutionnel organisant en liberté raisonnable le monde de la société rationnelle naissante, sans s'aveugler pour autant aux problèmes (inégalités et misère, guerres et violence) qui restaient à affronter. S'en tenant au niveau de cette « objectivité » politico-spirituelle, l'interprète ne remontait pas explicitement jusqu'à ses fondements « ontologiques » ; mais il invitait déjà à mieux mesurer l'originalité signifiante d'une pensée (de l'« Absolu » atten-

tive aux avancées laborieusement créatrices de l'esprit dans l'histoire.

Le plus important, cependant, était l'écriture austère, patiente et tenace – à raison de deux pages par jour après la fin de la guerre ! – d'une grande thèse finalement soutenue en 1950 devant un jury de qualité (Wahl, Gouhier, Merleau-Ponty) et qui a pu être qualifiée d'ouvrage spéculatif « le plus profond » du demi-siècle en France<sup>2</sup>. Tout s'y déploie à partir d'une volonté de

1. Les études de Weil sur Aristote (et notamment sur son « anthropologie ») se trouvent dans *EC*, 1. « Le Cas Heidegger », d'abord paru dans *Les Temps modernes* (1947, n° 22, p. 128-138), a été repris dans *Lignes* (n° 2, février 1987, p. 139-151) avant d'être récemment republié dans les *Inédits* (Beauchesne).

2. C'est en ces termes que F. Châtelet parle (*Chronique des idées perdues*, Stock, p. 105) de la *Logique de la philosophie*, parue chez Vrin en 1950 (2<sup>e</sup> éd. revue en 1967) et à laquelle sont prises les citations qui suivent. Mais, en évoquant plus loin (p. 122), « la Raison hégélienne » par laquelle il se serait « laissé berné », Châtelet montre qu'il méconnaît en partie l'originalité de la raison « weilienne ». Le préjugé, il est vrai, remonte loin : le directeur de la thèse, J. Wahl, n'y voyait-il pas comme une « Phénoménologie de l'esprit 1950 » ? Dès avant la soutenance et la publication, Kojève, plus perspicace quant au post-hégélianisme de Weil, exprime une proximité étonnamment ambivalente à son égard : « Weil a terminé son gros livre. Très imposant. Très "hégéomarxiste" aussi et certainement influencé par mon cours. Mais il s'achève à la Schelling : poésie/philosophie, et la sagesse comprise comme silence. Il faudra que vous le lisiez. Et je regrette de ne pas l'avoir écrit moi-même (!) » (lettre à L. Strauss du 8 avril 1947, in L. Strauss, *De la tyrannie*, suivi de *Correspondance avec A. Kojève*, Gallimard, 1997).

compréhension – du tout et de soi-même – qui semble, de prime abord, ne rien laisser hors de ses prises : reconstruisant et enchaînant les catégories – les discours cohérents – selon un ordre systématique « dont l'orientation est donnée (pour nous) par l'idée du discours cohérent qui se comprend lui-même » (72), ce « *Logos du discours éternel dans son historicité* » (77) ne se contente-t-il pas de « répéter » « l'idée de l'absolu », cette « idée qui produit la philosophie sous chaque catégorie » (343) ? Ce soupçon, cependant, ne résiste pas à l'examen. Car, si le parcours qui va de la « Certitude » à l'« Absolu » évoque bien la circularité spéculative, il y a ici un « avant » (les catégories « primitives ») et un « après » (les catégories « contemporaines ») où vient à s'excéder la raison certaine de soi : la créativité du langage ne s'épuise pas dans la rationalité du ou des discours, cependant que l'« œuvre » et le « fini » témoignent d'une violence qui ne se laisse pas résorber dans la théorie. Par quoi s'annonce une cohérence autrement signifiante : celle d'une existence se décidant librement à la possibilité jamais objectivement assurée de la raison, celle d'une systémativité critique, ouverte à la multiplicité irréductible et en dialogue des discours cohérents. Se tenant concrètement dans l'« Action » et son inachèvement empirique, le logicien de la philosophie ne pense « la forme vide du sens » (423) qu'à travers la pluralité de ses configurations historiques. Et il n'est pas jusqu'à la « sagesse » – cette *vie* délibérément « ac-

cordée » au sens concret de la réalité – qui ne témoigne à sa manière d'une finitude *capable* de s'ouvrir – librement – à la vérité de l'universel.

*De Lille à Nice :  
le philosophe éducateur  
(1956-1974)*

Non sans difficultés ni résistances, cette thèse ouvre à Weil les chemins de l'Université. Il ne brigue pas les honneurs et les modes de la capitale le laissent indifférent. Ce sont les contingences de l'existence qui le conduiront à Lille (sa femme s'occupe des affaires européennes, à Bruxelles... où elle travaille avec Kojève !) avant que le soleil, les « petites olives noires » et la proximité de l'Italie n'aient raison des brumes du Nord et ne le conduisent à s'établir à Nice (à partir de 1968). C'est alors la vie sans éclat, mais non sans agréments, d'un universitaire reconnu (il a le plaisir, notamment, de recevoir un doctorat *honoris causa* de l'Université de Münster, à l'initiative de son collègue et ami, J. Ritter, en 1968), qui sait partager son temps entre cours et séminaires, conférences

---

L. Strauss, bien sûr, renchérit dans la mauvaise foi et l'incompréhension (lettre du 4 juin 1956), avec une hostilité, déclarée de longue date, dont on ne s'étonne qu'à moitié qu'elle ait eu finalement raison de la lucidité relative de Kojève (lettres du 8 juin 1956 et du 1<sup>er</sup> juillet 1957). Il faudra attendre les travaux de G. Kirscher – sa thèse notamment sur *La philosophie d'Éric Weil* – pour que soit plus justement évalué l'écart qui sépare Weil de Hegel (et le rapproche de Kant).

et colloques, que son statut amène également à voyager de temps à autre (en Russie ou aux États-Unis, en Israël, en Allemagne ou en Italie). Sans jamais abandonner les exigences incontournables de l'« école » – il va donner à sa « logique » les compléments « pratiques » d'une *Philosophie politique* et d'une *Philosophie morale* –, il se montre toujours plus soucieux de l'ouvrir au « monde » à travers une éducation réciproque qui est au cœur du philosophe vivant.

« L'Action » était déjà, dans le « système », la dernière catégorie « concrète », celle de l'être-au-monde raisonnablement agissant. La *Philosophie politique* (PP, Vrin, 1956) précise cette orientation générale. En analysant, d'abord, la société du travail, son fonctionnement « rationnel » et ses contradictions internes ; cette condition laborieuse de l'homme moderne produit inévitablement des individus insatisfaits, dont les déchirements ambigus peuvent s'investir en évasion ou en révolte, mais appellent plutôt une prise en charge politique. Impossible, en effet, de répondre raisonnablement aux tensions sociales autrement que par un agir commun dont l'État – cet ensemble organique d'institutions (gouvernement, administration, parlement) que la communauté se donne afin de pouvoir mieux réfléchir, décider et agir – est finalement le sujet responsable. Fonctionnant normalement à la discussion organisée et à la décision prudente, cet acteur constitutionnel et démocratique veille en principe à la (sur)vie historiquement significative

du groupe qu'il rassemble en s'efforçant d'accorder au plus juste « le techniquement nécessaire et le moralement souhaitable » (211). Ce faisant, la politique « intérieure » – responsable *devant* la communauté – se montre inséparable de la politique « extérieure » – responsable *de* la communauté – et de la vie inter-nationale des États : le défi d'une mondialisation (socio-économique) à maîtriser pourrait s'y avérer également comme la chance de débats (politiques) et de dialogues (inter-culturels) tournés vers un partage plus juste et plus concrètement universel du monde.

Même s'il est bien reconnu, analysé et interrogé, dans l'objectivité *sui generis* de son effectivité, ce (vouloir)-vivre-(bien)-ensemble politique est consciemment abordé à partir d'une interrogation et d'une orientation « morales » sans lesquelles il se réduirait à un simple jeu de forces. Aussi invite-t-il à réfléchir et à sonder plus radicalement le choix de liberté qui le fonde et s'investit en lui : c'est l'objet de la *Philosophie morale* (Vrin, 1961). La normativité universelle de la loi (morale) y est dégagée à partir de la pluralité conflictuelle des morales concrètes et de leurs certitudes, avant d'être thématisée en devoir formel (envers soi) de bonheur, lequel se concrétise à son tour en devoirs de justice (envers autrui) et de prudence (à l'intérieur et à l'égard de la communauté). Et cette autodétermination de la liberté à la raison culmine dans une « vertu » en acte, qui informe la totalité vivante de l'individu (mora-

lisé) et inspire son action non seulement sur soi-même, mais sur sa communauté et dans la réalité. Il apprend donc ici que « la morale n'attend pas la justice de l'histoire qui doit la recevoir de la morale » (136). Mais, entre l'existence des individus (moraux) et l'effectivité de l'histoire (politique), il y a la médiation incontournable des institutions diverses, éducatives, juridiques ou culturelles. Car c'est seulement à travers la *formation* du « sentir » éthique des hommes et de leurs communautés que l'universel (moral) « cesse d'être pure idée pour devenir idée agissante »<sup>1</sup>.

Entre le monde et l'homme, la réalité et le sens, la pensée est ainsi invitée à laisser se déployer l'unité d'un passage interactif. Et c'est alors vers « le penser » – plus que « la doctrine » – de Kant que Weil se (re)tourne pour mieux faire droit à cette « vue » – sens de l'existence, existence du sens – aussi simple que révolutionnaire<sup>2</sup>. Le « métaphysicien d'une espèce nouvelle » (16) qu'il découvre dans le philosophe de Königsberg renvoie sans doute d'abord toute l'objectivité phénoménale du connaître d'entendement au penser croyant, pratiquement intéressé, « d'une raison qui veut se comprendre » (31) : cela conduit le sujet-pour-soi fini qu'est l'homme vivant et agissant à trouver « sinon la présence, au moins la possibilité d'un sens » dans la pensée de « la chose-en-soi » – c'est-à-dire du « sujet absolu absolument pour soi » (50-51) qu'est Dieu. Une telle foi-pensée, cependant, en reste à la « simple non-

contradiction » (60) entre science et moralité, nature et liberté. Et il ne faudra pas moins qu'une « seconde révolution » (106) pour que la critique se donne les moyens de déchiffrer ce qui se *montre* : sous le possible et le nécessaire, le réel, « le *fait* d'un sens du monde pour l'homme » (81), l'unité d'un monde dans lequel il est possible de s'orienter parce qu'il « se prête » (90) à notre action. La réalité, à laquelle nous donnons forme de monde(s) humain(s), se donne finalement à penser comme la condition de toute donation de sens : « Tout fait est sensé, tout sens *est* », « tout est un Tout sensé » (105) par et pour l'homme qui le pense. Mais cette réciprocity unitaire du sens et de l'existence ne risque-t-elle pas de (re)conduire à la pensée spéculative d'un Un-Tout infini, sans extériorité ni altérité, soit à la vie absolue d'un Logos qui serait à la fois « *Wesen*

1. *PP*, p. 38. À l'intersection de la morale et de la politique, la question du droit et de l'éducation est thématisée notamment aux §§ 11-19 de *PP*, avant de « revenir » aux différents niveaux de l'analyse. Je me permets de renvoyer à « Histoire, raison, action. La question du droit chez E. Weil », dans les *Archives de philosophie*, 2000, n° 3.

2. *Problèmes kantien*s – *PK*, Vrin, 1963, où c'est évidemment le deuxième essai – « Sens et Fait » – qui est central et décisif. Relèvent de la même orientation de fond les divers essais de ces années sur la question de la « réalité » : « Philosophie et réalité » (1963, repris in *PR*), « De la réalité » (1964) et « La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé » (1965) repris dans *EC*, 1.

*der Dinge und Rede, Sache und Sage, Kategorie* »<sup>1</sup> ?

De fait, Weil insiste avec vigueur non seulement sur l'unité du penser kantien, mais sur la pensée kantienne de l'unité (de l'homme et du sens, du monde et de la réalité). Mais cette unité est celle d'une articulation ou d'un passage, non d'un être, d'une chose ou même d'un sujet. Une Idée, si l'on veut, et dans l'acception forte du terme (pas plus purement « subjective » que simplement « objective »), mais qui ne signifie en vérité pour nous que « pratiquement » : en prescrivant à la liberté une action raisonnable à l'intérieur d'un monde ouvert à sa venue. Et que cette cohérence relève d'une option et s'atteste dans une tâche, à distance de tout savoir spéculatif, c'est là sans doute une des leçons majeures que Weil retient du « mal radical » kantien<sup>2</sup>. Comme s'il « fallait » cette expérience ou plutôt cette épreuve de la violence et d'une sorte d'asservissement premier de la liberté pour rappeler à l'homme qu'il n'est qu'un homme, que sa finitude ne saurait s'égaliser à la possibilité impérative de la raison, que le sens ne surgit pour lui, ne se reconnaît et ne s'affirme, que sur fond d'adversité et de non-sens. En désir et vouloir de sens (et de sens existant, en acte), mais toujours à partir de la violence et contre elle, la liberté finie ne se laisse ni identifier à la raison (qu'elle *peut* vouloir) ni absorber dans la cohérence soi-disant absolue du discours. La philosophie ne reste vivante que dans la répétition sans fin du philosopher.

C'est là d'ailleurs, dans les années 1970, le « message » vigoureusement rappelé et comme martelé par diverses conférences consacrées à « notre » situation philosophique : dans un monde menacé d'écartèlement entre la positivité logico-calculatrice et la prédication oraculaire de prétendus prophètes, le souci, l'avenir et la responsabilité de la philosophie passent, plus que jamais, par la volonté de comprendre raisonnablement la réalité dans son universalité concrète, en articulant toujours à nouveau la finitude de l'existence et l'infini du sens. Et n'est-ce pas de cet équilibre tendu que témoignent précisément, à travers leur diachronie et leur diversité, les *Essais et conférences* que Weil accepte finalement de voir

---

1. La formule, on le sait, est de Hegel (*Realphilosophie* de Iéna, Hoffmeister, p. 183). Weil *paraît* s'en approcher lorsqu'il parle du « Tout de la réalité » ou « Tout sensé du monde humain qui *est* » comme d'un « Tout infini » qui « ne connaît aucun extérieur ni aucune limite » (*PK*, p. 106), qui « est sans *hypothèse*, sans *fondement*, étant lui-même fondement de toute possibilité et de toute nécessité » (*PR*, 39).

2. C'est en 1970 que Weil complète ses *Problèmes kantien*s par cet examen du « mal radical ». Il renoue ainsi avec une question qui lui est venue de ce « maître involontaire » que fut pour lui Hitler et qui est celle de la violence, d'une violence d'autant plus redoutable qu'elle peut être plus rationnellement éclairée. On notera d'ailleurs que c'est *cette* référence contemporaine qui l'oblige à aller plus loin que Kant lui-même en admettant la possibilité *humaine* d'une violence *diabolique* (« Faudra-t-il de nouveau parler de morale ? », 1976, in *PR*, p. 272-273).

réunis en volumes (Plon, 1970-1971) sous la pression amicale d'E. de Dampierre ? Entre l'absolu de l'exigence (« morale ») et les contraintes de la réalité (« politique »), entre la compréhension spéculative du Tout sensé (« raison ») et l'engagement actif dans *un* monde en devenir et à transformer (« praxis »), les articles de l'*Encyclopaedia Universalis* signifient également qu'il ne s'agit pas de trancher ou de choisir violemment, mais de maintenir un accord vivant, fait de tensions et porté par l'intérêt jamais lassé de la liberté pour le sens présent<sup>1</sup>.

#### *En retrait(e) (1974-1977)*

Le passage à la retraite permet à Weil de sacrifier un peu plus à une sagesse « épicurienne » qu'il n'a jamais méprisée : un confort relatif, les plaisirs simples de la vie, la conversation et les partages de l'amitié. Sans attacher plus d'importance qu'elles n'en méritent ni aux marques légitimes de reconnaissance (l'amitié de R. Aron contribue à le faire nommer en 1976 à l'Académie des sciences morales et politiques) ni aux atteintes somme toute naturelles de l'âge et de la maladie. Mais sans renoncer pour autant aux joies austères et toniques d'une intelligence demeurée vive : reviennent ainsi les questions de la morale et de sa légitimation, mais également – plus encore, semble-t-il – celles d'une appartenance à l'histoire qui donne aux récits historiographiques leur valeur et leur dignité tout en étant l'occasion de « percées » significatives qui témoignent d'un désir (de

raison) et de la possibilité de relativiser « à chaque instant » les limites de la condition (historique). Hegel, on s'en doute, n'est pas absent de ces réflexions « dialectiques » sur la dualité constitutive de l'exister historique et raisonnable. Mais Weil ne cesse de résister à la sirène de l'idéalisme absolu et il oppose à l'auto-objectivation de l'esprit l'expérience finalement irrelevable d'une inscription de la liberté et de sa négativité historique à l'intérieur du tout englobant de la Nature, « contre laquelle et au sein de laquelle l'homme lutte, agit et se crée lui-même en luttant et en agissant, se crée historiquement comme être historique, et cela comme nature dans la Nature »<sup>2</sup>. La mort de l'animal historico-spirituel signe ce renvoi ultime à « la Nature en tant que tout » (110) ; elle intervient pour l'individu E. Weil le premier février 1977.

Il faudra du temps avant que l'on ne prenne véritablement la mesure de

---

1. Une philosophie, donc, qui se tient entre Carnap et Heidegger, si l'on veut, comme jadis Kant et Hegel entre la platitude de l'entendement et l'enthousiasme du sentiment. Mais en préférant toujours la sobriété de la raison critique au « délire bachique » du vrai et à l'ébriété de la raison spéculative...

2. « De la Nature », texte inédit, daté par Weil du 15 juillet 1975, dans *Essais sur la nature, l'histoire et la politique* – ENPH, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 113. Il est curieux de constater que Spinoza n'est qu'implicitement évoqué pour cette dénomination finale du Tout sensé ; c'est plutôt dans la tension entre Aristote et Kant que se maintient volontairement, en deçà de Hegel, ce dernier texte écrit par Weil.

cette pensée. Le « Centre Weil », qui garde à l'Université de Lille la trace du passage de celui qui y fut un éveillé apprécié de beaucoup, s'est attelé courageusement à la publication des multiples inédits. Et cette œuvre, dont il est maintenant possible de retracer tout à la fois le parcours et la cohérence d'ensemble, se propose dès lors dans sa riche diversité : entrelacs organique et signifiant de recherches d'histoire en général, d'histoire de la philosophie en particulier (d'où émergent notamment les grands noms d'Aristote, de Kant et de Hegel), de pensée philosophique enfin et surtout, significativement distribuée en essais plus circonstanciels et en livres plus systématiques. Du côté de la réception, des articles déjà nombreux, des recueils issus de colloques importants, des thèses et des livres de valeur aussi commencent à mieux manifester et analyser les fondements et articulations de cette systématique ouverte, de cette pratique critique et dialogale du philosophe. Des généalogies s'imposent, des apports se dégagent, des débats, trop peu engagés encore, s'annoncent et se laissent espérer. Centrée sur l'historicité de l'existence

finie et la fragilité d'une liberté capable de violence non moins que de raison, attentive aussi et surtout au réel qui nous enveloppe et nous requiert, cette « philosophie du sens » pourrait bien en être « encore à ses débuts » (*PK*, 107) et nous aider à discerner plus justement entre les « hétérologies » qui nous affectent, nous hantent et nous partagent. Nous ne devrions pas trop facilement l'oublier, mais il dépend de ses héritiers – de « nous » – qu'elle ne soit absente ni de notre scène intellectuelle, ni, moins encore, de notre horizon politico-culturel<sup>1</sup>.

1. On trouvera une bibliographie détaillée d'Éric Weil dans *PR*, p. 375-400 ; on la complètera notamment grâce aux divers ouvrages de Gilbert Kirscher : *La philosophie d'Éric Weil, raison et systématique* (PUF, 1989, p. 399-410), *Figures de la violence et de la modernité* (PUL, 1992, p. 279-282), *Éric Weil ou la raison de la philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 307-313). Ce dernier ouvrage établit aussi un très utile « Catalogue provisoire des inédits d'Éric Weil » (p. 299-306). Depuis lors, ces inédits ont en partie été publiés : *ENPH* et... *Inédits* (Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 2000). Il faut signaler, pour finir, l'ensemble « Actualité d'Éric Weil » dans le n° 636 (mai 2000) de *Critique*, consacré à « Weil, Kojève, Bataille ».