

Philosopher en liberté avec E.Weil

A.	De la nature à l'histoire et retour : une herméneutique du concept de nature;	1
1.	Les sciences comme faits de sens.....	1
2.	Une herméneutique du concept de nature ?.....	2
3.	L'essence terrestre de l'homme-espèce.....	2
4.	L'insatisfaction comme appel à penser.....	2
5.	Un intérêt de la raison.....	3
6.	La dimension politique du couple nature-liberté.....	4
B.	La <i>condition</i> donne à penser, ou La Logique de la Philosophie;	5
1.	La catégorie de la condition et la modernité;.....	5
2.	Le paradoxe de la rationalité scientifique, indépassable et à "dépasser".....	6
3.	Sens de la culture, ou que faire de l'ennui ?.....	6
4.	Les interrogations philosophiques ainsi créées.....	7
C.	E.Weil ou la raison de la philosophie;	7
1.	Les dualités irréductibles et la question de la cohérence.....	7
2.	La réappropriation du sens dans et par la condition.....	8
3.	De la réappropriation du sens à la visée de la sagesse.....	9
D.	L'éducation philosophique à la modernité;	9
1.	L'éducation philosophique en tant que problème de notre temps.....	9
2.	Les dimensions sociale, politique et morale de la condition.....	10
3.	Les chances d'une éducation philosophique.....	11
E.	Conclusion.....	11

Philosopher en liberté avec E.Weil

Coup sur coup sont parus, durant la première moitié de 1999, trois ouvrages ayant trait à la philosophie d'E.Weil : l'un dont les textes, importants, sont de Weil lui-même, et les deux autres qui marquent une volonté de présenter à notre époque la globalité d'une pensée dont on peut assurer qu'elle est loin d'avoir révélé toutes ses potentialités, pour une compréhension de notre temps.

Le livre de Weil lui-même rassemble en fait trois études, d'inégale longueur, mais qui éclairent toutes les trois ce que l'on pourrait appeler les interstices de la pensée "Weil".

La première, la plus longue, s'intitule simplement *De la Nature*¹. Weil y précise certains points qu'avaient laissés dans l'ombre *Problèmes kantians* et le cours magistral qu'il avait donné à Lille dans les années 60 sur *La Critique de la Faculté de Juger*. Les autres études s'attachent à des aspects particuliers de philosophie politique.

Les deux autres livres tentent de redéfinir le rapport de Weil à la Philosophie, l'un, de G.Kirscher², l'autre, de P.Canivez³, en retraçant le parcours philosophique de Weil, en soi et dans son rapport à l'action, caractérisée tant d'un point de vue moral que politique.

Nous tenterons de saisir entre ces trois ouvrages ce que l'on pourrait appeler des "parcours de cohérence", ou au moins des "signes de connivence". Disons simplement que le fil conducteur nous a semblé être, non pas le discours philosophique de Weil, mais la modernité, qu'il me semble avoir lui-même caractérisée par la catégorie de la *condition*. C'est sur cette base, en effet, que prennent sens les concepts de nature, de refus de la violence et de recherche de cohérence, concepts-clés de la *Logique de la Philosophie*.

A. De la nature à l'histoire et retour : une herméneutique du concept de nature;

Ce qu'il appelait en effet *la seconde révolution de Kant*⁴ et qu'il voit comme une explicitation de la fameuse révolution copernicienne de la *Critique de la Raison Pure*, c'est la découverte d'un lien entre fait et sens, par et dans le concept de fait de sens.

1. Les sciences comme faits de sens

Certes, la *Critique de la Faculté de Juger* montre bien, sur l'exemple du sentiment esthétique, et sur celui des vivants, qu'il existe dans la nature des faits qui seraient incompréhensibles si l'on n'admettait pas que ceux qui les produisent sont orientés en un "sens" qui est celui de la vie. Mais, ce faisant, elle n'indique pas clairement encore, ni non plus Weil la commentant dans *Problèmes kantians*, ce qui, dans la nature étudiée par les scientifiques, peut fonder, ou au moins rendre plausible, un tel concept de *fait de sens*.

Or, cette interrogation même sur le sens des sciences comme faits forme précisément l'objet principal de *l'Essai sur la nature*.

Weil commence par refuser une approche philosophique de la nature qui serait simple prolongement des approches scientifiques. Il condamne sans appel l'essai de Whitehead de fonder une métaphysique de la nature dans le prolongement d'une activité scientifique : *Whitehead, homme de science au début de sa longue carrière, aboutit à une philosophie de la nature, voire à une métaphysique générale, mais l'une et l'autre invérifiables et même situées en dehors du champ d'une réfutation possible*⁵.

La condamnation de Collingwood (sans doute *The Idea of Nature*, Oxford U.P., 1945) est encore plus claire : celui-ci considérerait certes la nature en sa globalité, mais n'y verrait alors qu'une ouverture vers l'Esprit, à la façon de Hegel, sans voir que la conception de la nature qu'ont les physiciens reste particulière, et masque le fait que les hommes *n'ont jamais cessé de se poser des questions sur la nature*⁶.

¹ on trouvera dans E.Weil *Philosophie et Réalité* - Derniers Essais et Conférences, Beauchesne, 1982, pp. 343 & svtes, ce qui semble être une première ébauche du texte, déjà intitulé *De la Nature*, et présenté alors par les éditeurs comme un *inédit*.

² *Eric Weil ou la Raison de la Philosophie*, Presses du Septentrion, Lille, 1999.

³ Weil, Les Belles Lettres, coll. *Figures du Savoir*, 1999.

⁴ *Problèmes kantians*, Vrin, 2ème édition, p.106.

⁵ *Essais sur la nature...*, p.12. Weil fait sans doute allusion ici au livre *The Concept of Nature* (Cambridge U.P., 1920), comme réflexion épistémologique sur les sciences, et à *Process and Reality - An Essay in Cosmology* (Cambridge U.P., 1929), comme approche métaphysique de cette même nature. Dans les deux cas, cependant, le jugement de Weil peut surprendre, puisque Whitehead prend également les sciences comme objets de réflexion métaphysique. On pourrait même affirmer que, dans *Aventures d'Idées* (Edit. du Cerf, coll. *Passages*, 1993, pp.161 & svtes), Whitehead fait une typologie des lois scientifiques qui prend sens comme fait de civilisation. Il est vrai, cependant, qu'il situe alors davantage ces lois en référence à leurs contenus théoriques que pour leur valeur proprement anthropologique et pratique.

⁶ *ibid.*

2. Une herméneutique du concept de nature ?

C'est pourquoi Weil entreprend, dans la suite de l'essai, d'opérer ce que l'on pourrait appeler une *herméneutique du concept de nature*, celle-ci étant envisagée comme une production humaine, variable à l'image de l'histoire humaine elle-même. Car la difficulté n'est pas ici d'élaborer un concept de la nature, mais au contraire de débarrasser ce concept de ses modèles spécifiquement scientifiques, pour y retrouver l'attitude qui les a produits.

C'est donc une telle attitude qu'il faut interroger, si l'on veut comprendre jusqu'à la question de la nature. Ici, on pourrait percevoir un point de rapprochement avec un article composé avant le présent essai (en 1965), et intitulé *Science et Civilisation* ou *Le sens de l'insensé*. Weil y juge la pensée scientifique, cette pensée de l'espèce humaine, à la lumière de la conception grecque de l'*épistémè*, et de l'évolution que lui a fait subir Descartes, et à sa suite toute la modernité. Dans notre essai, il y ajoute plus explicitement le courant *judéo-chrétien*.

Car ce qui change définitivement avec cette pensée judéo-chrétienne, relativement à une connaissance de la nature, est que cette nature s'inscrit dans une histoire, et que l'histoire commence seulement avec la liberté humaine, concept que les Anciens n'avaient guère élaboré comme tel. Mais en même temps, c'est le **sens** de cette histoire qui, au contact des scientifiques, va subir les plus profonds changements. L'histoire va cesser d'être celle d'hommes tendus vers un bonheur qui se définissait comme une vie selon la nature, à la façon des Stoïciens, pour devenir, en un mouvement déjà étudié dans l'article *Science et Civilisation*, domination de la nature extérieure, celle qui nous est imposée, et qui devient donc un défi à notre liberté d'espèce humaine. Il ne s'agit plus dès lors de vivre selon la nature, ni même de **vivre** une histoire en laquelle rien de ce qui est naturel ne change, mais au contraire de **faire** une histoire en laquelle tout ce qui est naturel est appelé à être transformé, voire à disparaître en tant même que naturel.

3. L'essence terrestre de l'homme-espèce

Les sciences, qui redéfinissent en permanence le fond de "nature" sur lequel elles travaillent, nous accoutument ainsi progressivement à un monde en lequel va de soi cette lutte contre une nature figée et à nous imposée. Mais c'est au prix d'une autre contrainte : non plus celle de la nature elle-même, mais celle de la modernité, qui devient ainsi simplement le "lieu" de ce qui va de soi aujourd'hui. Je ne sais si ce "lieu" est encore, comme l'écrit E.Weil, marqué par la foi dans le progrès (pp.59 & svtes). Mais la question est surtout de savoir si, de toutes façons, la modernité continue à être considérée comme allant de soi, qu'on le regrette ou non. Pour l'homme de la modernité, la lutte contre la nature se justifie en soi comme "naturelle", cette nature étant alors comprise comme ce qui résiste encore à l'activité scientifique, et, d'une certaine façon lui fait violence.

C'est justement cette extraordinaire certitude de l'homme moderne qui rendra, selon Weil, caduques deux formes de vie, pourtant consacrées par le monde antique et par les religions : la vie selon la sagesse de l'homme noble, et la vie selon la magie. Rappelons-nous le sens que Weil donnait à la réflexion d'un Pomponazzi sur la magie. Nos sciences modernes ont remplacé cette magie, même noble, par la croyance que la connaissance des enchaînements "naturels" de causes et d'effets suffisait pour nous permettre une action sur la nature. Mais, en développant cette aventure, elles ont aiguisé le désir d'une nouvelle transcendance, destinée à satisfaire les aspirations les plus personnelles de chacun à y trouver son bonheur. La religion apparaît alors comme la cristallisation de telles aspirations, en ouvrant la perspective d'une fraternité universelle, autour d'un même père (pp. 44-45), selon l'autre courant de pensée : celui du judéo-christianisme, renvoyant chaque sujet à sa propre subjectivité, et l'ensemble des sujets à une même histoire, voulue par ce même père.

Pour autant, n'est pas perdu le sol sur lequel il repose, celui de l'universel travail :

L'homme n'est plus seulement travailleur, il se sait travailleur, et cela non dans une existence amoindrie et inférieure à une autre, plus noble et plus libre, mais en son essence terrestre ⁷.

Cette *essence terrestre* trouve donc grâce à ses yeux par le concept de *progrès*, lui-même défini dans une conjonction forte entre science et technique, s'abstrayant de toute intériorité individuelle. La "nature", c'est alors cette extériorité même, telle qu'elle est vécue de nos jours par l'homme de la condition, dont l'intériorité se résumerait simplement à se *savoir* travailleur.

Pourtant, comme l'avait déjà noté Weil à plusieurs reprises ⁸, ce concept de progrès lui-même, tout commun, voire universel qu'il soit, est loin d'être clair quant à son origine. Il est présupposé dans toutes les activités de l'homme moderne, mais son origine reste masquée à celui-ci, comme un simple fait qu'il doit accepter sans pouvoir y lire autre chose qu'un destin commun irréversible.

4. L'insatisfaction comme appel à penser

C'est précisément à cet endroit qu'apparaît le désir de philosopher, sur la base de ce que Weil appelle ici insatisfaction, et qu'ailleurs il nommait plutôt *ennui* ⁹. C'est en effet cet *ennui* qui rappelle à l'homme que le langage mis en œuvre dans les sciences est celui de l'universalité humaine, et qu'il n'est pas le sien. Il lui faut alors, s'il veut la liberté, construire un discours propre, qui, comme tel, raccorde l'universalité de sa liberté personnelle à celle de la nature commune.

⁷ op.cit., p.49.

⁸ cf notamment *L'Education en tant que problème de notre temps*, in *Philosophie et Réalité -Derniers Essais et Conférences*, Beauchesne, 1982, pp.297 & svtes.

⁹ bien que le concept se trouve ici également (cf pp. 73 les deux formes d'*ennui*, ou p.87, *l'ennui existentiel*). Voir également PP, pp.93 & svtes, LP, pp.225-227, ou *L'Education* (cf ci-dessus), pp.303-304, ou G.Kirscher : *Figures de la violence et de la modernité*, notamment pp. 95-96 & 282, sur l'articulation entre *l'insatisfaction* et ses formes diverses, dont *l'ennui*.

Or, ce discours est celui de la découverte de ce qui fait le fond même de l'activité scientifique, et qui lui préexistait, dans la pensée grecque, comme recherche de ce qui, au fond, fait sens pour tout être humain. Ce fond, qui se manifeste encore dans le sentiment, est surtout repris aujourd'hui par ceux qui critiquent le progrès :

...la vie que les désespérés du progrès déclarent vivre est vécue dans le sentiment, c'est une vie des sentiments qu'ils réclament pour eux-mêmes contre l'existence absurde dans le monde du progrès rationnel. Ils oublient, sans doute, que leur protestation ne pouvait naître que dans cette société et que seule la richesse de ce monde permet aux hommes "sérieux" de leur accorder une liberté qu'ils jugent être celle des fous et des irresponsables, celle de profiter du travail social sans y participer; mais cela n'empêche pas que leur appel et leur révolte ne visent à retrouver quelque chose que le monde pré-rationnel avait connu et respecté comme essentiel à la vie de l'homme et que le monde du progrès matériel a caché sous le calcul ¹⁰.

La pensée de Kant est ici présente en filigrane, me semble-t-il. Car il ne s'agit plus de trouver un sens dernier dans une sorte de globalisation de la nature, selon l'idée de monde, telle que l'étudie Kant dans *la Dialectique Transcendantale* de la *Critique de la Raison Pure*, et dans le genre de celle qui pourrait proposer une théorie scientifique générale, que Weil nommera plus loin dans ce texte *quasi-theoria* ¹¹. Il s'agit au contraire de s'abstraire d'une telle nature, afin de se retrouver avec le sentiment d'un soi libre, dont la vie individuelle fait certes *non-sens* aux yeux de Weil, relativement à la vérité totale de la nature, mais qui reste pour chacun la seule réalité de référence. Ce sera alors selon la catégorie suivante de la *conscience* que pourra se dégager philosophiquement cette vérité nouvelle de la vie morale. De plus, ce non-sens est assumé par chacun avec ou sans un interlocuteur suprême, selon que l'on reprend ou non la catégorie antérieure de Dieu, comme le fait Kant pour Weil. Car le Dieu chrétien, tout en étant disparu comme source d'explication du cosmos, restera pour Kant un postulat de la raison pratique, fondant la capacité même de penser ce *cosmos* ¹². Weil affirme ici nettement que Kant, tout en critiquant toute religion positive, tout en étant *mécraçant* au sens des Eglises, peut être considéré comme *le seul chrétien parmi les philosophes, le seul à ne pas nier l'enseignement de la religion, le seul aussi, devant une autre attitude également a-religieuse ou post-religieuse, à ne pas vouloir réduire la foi révélée historiquement à une vérité philosophique et intemporelle déguisée* ¹³.

Il apparaît à Weil que cet intérêt de Kant pour l'enseignement de la religion comme aide pour la morale se justifie au moins comme une pensée reconnaissant le fait de la *finalité* de la nature elle-même. C'est un fait que la nature est orientée dans un certain "sens". Dire cela, ce n'est pas construire, comme Aristote une nouvelle *Métaphysique*, c'est simplement poser un acte de croyant :

Il est d'autant plus remarquable que le chrétien Kant, tout en restant fidèle à Newton et au mécanisme, reconnaît que, si l'on peut dire, il y a finalité, quoi que ne voyant pas le moyen de commencer par là, il se trouve obligé de la justifier après coup et de la réconcilier avec le mécanisme par une intervention divine ¹⁴.

Selon l'expression consacrée par la *Critique de la Faculté de Jurer*, nous avons, avec la finalité, un *principe régulateur* sur nos connaissances du cosmos, que ce principe soit ou non intégré ensuite à une croyance en un Dieu.

5. Un intérêt de la raison

On retrouve donc naturellement à l'oeuvre ici toute l'analyse weilienne de la *Critique de la Faculté de juger*, ainsi que les remarques des *Problèmes Kantiens*. Mais elle est présentée de façon encore plus explicite, et surtout, rattachée plus clairement à une autre analyse : celle de la nature mise en oeuvre par les scientifiques et les ingénieurs. L'individu moderne, modelé par l'activité technico-scientifique, est mis soudain en présence de ce que l'on pourrait appeler implication obligatoire de sa condition : l'obligation de vivre d'une manière que le philosophe appellera morale, et que l'homme moderne pourrait se contenter d'appeler intéressée, au sens d'un intérêt pour une vie individuelle sensée, reconnue comme telle par les autres.

Car c'est bien d'*intérêt* qu'il s'agit, dès lors que le développement même des sciences conduit à poser la question de la subsistance du tout de la nature comme une totalité accueillant chacun. L'intérêt de l'individu est de rester intégré à ce tout dont il fait partie, de même que le philosophe ne peut, dit ailleurs E.Weil ¹⁵, trouver de satisfaction que si tous sont satisfaits, ce qui est la position apparemment semblable, mais en réalité inversée : L'homme de la condition se sait travailleur, appartenant comme tel à l'humanité, et se sent malheureux de cette appartenance même dans un sentiment de solitude, alors que le philosophe se sait isolé de la même humanité sur l'essentiel, et se sent néanmoins soucieux d'y être au contraire intégré pour son propre contentement. C'est sans doute l'objet des sciences politiques, que d'élaborer des théories montrant à quel point l'individu et l'humanité sont imbriqués. Mais c'est l'objet d'un désir de philosophie de montrer qu'une telle (*quasi*-)théoria, tout en élevant l'homme au niveau d'une universalité, échoue à montrer la condition réelle de l'homme moderne, marqué au contraire par la particularité et l'historicité de son action. C'est donc aussi l'objet d'un tel désir de manifester le décalage entre cette universalité ressentie dans le travail et la position historique de l'homme vivant en cette condition de travailleur.

Nous avons donc, avec la modernité, à la fois les conditions technico-scientifiques de l'exercice de la philosophie, et le risque d'anéantissement de cette philosophie par ces mêmes conditions, dès lors que leur étude se limiterait à n'être qu'une *quasi-théoria*, fausse

¹⁰ op.cit., p.76.

¹¹ op.cit., p.111.

¹² cf *Critique de la Faculté de Jurer*, trad. A.Philonenko, Vrin, 1965, § 86, *De la Théologie Morale*.

¹³ *Essai sur la Nature...*, p.93. cf mon article sur *La prière selon Kant*, in J.F.Rey (ed.) : *Spiritualités du Temps Présent*, L'Harmattan, 1999, pp. 83 & svtes. Si Weil ne fait pas sienne cette tendance de Kant à accorder encore crédit à la vérité morale du Christianisme, il en admet néanmoins la possibilité, comme un objet de la croyance personnelle de Kant, confronté au problème du *mal radical*, et voulant sauver le christianisme (in *Problèmes Kantiens*, p.163).

¹⁴ op.cit., p.94.

¹⁵ cf LP, p.402 : *le philosophe sait qu'il ne se contentera qu'en contentant tous les hommes*.

apparence d'universalité, puisqu'elle néglige l'acteur humain lui-même, comme source de sens. La seule solution se trouve, pour Weil, dans une *conformité entre discours et attitude obtenue par une action sur l'attitude : il faudrait, semble-t-il, revenir à une autre vie et refaire un monde dans lequel une autre vie soit possible* ¹⁶.

Nous retrouvons donc, en cette fin d'essai, le propos de toute la *Logique de la Philosophie*, telle que la définit la longue introduction à cet ouvrage. Partant de l'analyse des sciences d'un point de vue philosophique, Weil nous montre comment, dans cette condition même de l'homme moderne, peut naître le désir de philosopher, comme désir historique de comprendre la question du sens, à partir de toutes les interrogations suscitées par le développement même des sciences, et par voie de conséquence par celui de la société moderne, entièrement vouée à un tel développement.

C'est ainsi à une investigation sur l'arrière-plan de la logique weilienne de la philosophie elle-même que nous sommes invités : non pas, bien sûr, une justification théorique, fondant, même après coup, l'acte philosophique, car Weil nous montre, après Hegel et Kant, qu'une telle entreprise est vouée à l'échec. L'arrière-plan de la *Logique de la Philosophie*, ce sont plutôt les deux guerres mondiales ¹⁷, mais également la crise de l'activité scientifique, ici analysée sur sa face cachée, celle qui conduit tout être qui pense le sens, comme est le philosophe, à élaborer un discours cohérent visant la cohérence, face au caractère in-sensé de l'activité scientifique elle-même.

Nous sommes donc conduits à poser la question du fondement de l'activité scientifico-technique, en des termes qui constituent un point de départ originel, au-delà duquel il serait vain de poursuivre une recherche théorique, parce que celle-ci se trouve déjà impliquée *de facto* dans un tel fondement. Il semble en effet que notre "modernité" constitue le seul sol sur lequel peut encore et toujours se développer de façon privilégiée notre recherche de sens. Le philosophe Weil, une fois de plus, considère comme fait de sens l'insatisfaction liée à la condition de l'homme moderne, et s'interdit dès lors de la condamner, au nom d'une morale absolue, comme serait celle d'un kantien qui aurait oublié l'efficacité de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.

Par-delà les théories scientifiques unificatrices qui esquissent, en une quasi-theoria, ce que serait la Nature, il s'agit donc de retrouver l'être de liberté qu'est l'homme, en sa "nature" profonde désirant le sens. Ce que Weil écrit dans la *Logique de la Philosophie* sur les deux catégories déjà rencontrées de la *vérité* et du *non-sens*, prend donc ici réellement tout son poids, à la fin de l'*Essai sur la nature*. Sans revenir à l'approche antique de la Nature, nous devons en accepter ces deux présupposés primordiaux, agissant tous deux, maintenant tout autant qu'alors :

- celui d'une "nature", dont la *vérité* nous est déjà donnée et accessible, qui rend possibles notre réflexion et notre action, en tant qu'espèce, et qui fonde *ab initio* toutes nos institutions sociales et politiques engendrées par cet animal politique qu'est l'homme;

- et celui d'une *vie* particulière, autre que cette vérité du monde. C'est le présupposé du *non-sens*, dont le désir de vie individuelle est déjà le témoignage comme *non-sens vécu* (cf LP, p.99), certes non toujours dit comme tel, mais néanmoins potentiellement qualifiable comme une liberté, ici présupposée ¹⁸.

6. La dimension politique du couple nature-liberté.

Parvenus à ce point, nous verrons sans doute plus facilement le lien avec le second essai de l'ouvrage, intitulé *L'influence de la Révolution Française sur la Pensée Européenne* (conférence écrite pour le Centre universitaire européen de Nancy en 1951 ¹⁹). Tant en Angleterre qu'en Allemagne, les deux aspects de la liberté (objective et générique avec l'état moderne et subjective avec les droits de l'individu), bien qu'incarnez par des penseurs différents et dans des tendances parfois opposées, sont deux faces mises toutes deux en valeur dans la Révolution Française. Qu'il s'agisse de Paine, favorable à la Révolution Française considérée comme porteuse d'un idéal démocratique, ou de Burke qui en fut un adversaire passionné, que l'on évoque Kant, et son attention à l'idéal révolutionnaire, ou Fichte, qui, à partir de la morale, pense l'Etat, ou Hegel qui instaure l'Etat sur ses productions historiques effectives, sont toujours conjugués deux aspects importants de la vie politique : le respect des prérogatives morales de l'individu, et la valeur des institutions qui, à la fois, sont nées de ces prérogatives et y ramènent, constituant ainsi ce que Weil a appelé parfois une *seconde nature*.

Enfin, l'essai *La Constitution Anglaise* est une parfaite illustration de l'importance de l'instance politique, dans la définition du bonheur des citoyens. Par opposition à la Révolution Française, celle de 1688 en Angleterre s'est faite sans heurts, par simple mise en œuvre des moteurs de la vie publique, ainsi que des freins au développement excessif des prérogatives des politiques. Les "trois pouvoirs", dont on sait que Montesquieu a emprunté la théorie à l'Angleterre, sont la parfaite illustration de cette balance toujours à reprendre, entre un pouvoir législatif, tenté par le dirigisme dans le domaine des affaires publiques, un exécutif qui doit rendre des comptes au Parlement, et un judiciaire qui autorise chaque citoyen à demander des comptes aux deux précédents. La Constitution Anglaise est ainsi, aux yeux de Weil, la meilleure illustration de la bonne orientation, lorsqu'il s'agit d'harmoniser les aspirations individuelles des citoyens, et la gestion démocratique des affaires publiques.

¹⁶ *Essai sur la Nature...*, p.107.

¹⁷ cf la réflexion de Weil, rapportée par M.Barale dans *Teoria II*, 1982, p.148 :

Il arrive en philosophie que les maîtres involontaires vous enseignent plus que tant de maîtres qui le sont expressément. Mon maître involontaire fut Adolf Hitler.

(cité par L.Sichirillo in *Cahiers Eric Weil V*, p.29, et par G.Kirscher in *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, p.213).

¹⁸ sur ces deux présupposés, cf op.cit., p. 105. Ajoutons qu'à la fin de notre Essai, Weil précisera que cette liberté vivante se présente sous deux aspects : l'un, *néгатif*, conduisant le citoyen à une *morale de l'intérêt bien compris* (p.112), ou *morale de la discipline* (p.113), lui imposant des limites dans l'exploitation de la nature;

l'autre, *positif* (ibid.), conduisant la *nature humaine* à se comprendre en comprenant la Nature.

Dans les deux cas, il s'agit de la même liberté vivante, particulière, s'opposant à l'universelle et indicible vérité du monde.

¹⁹ cf le catalogue dressé par G.Kirscher dans *Eric Weil ou la Raison de la Philosophie*, p.301.

On le voit, ces trois essais, bien qu'ils aient été composés indépendamment les uns des autres, manifestent ensemble une belle convergence : Weil, partant des situations créées dans notre monde moderne par la révolution industrielle, montre comment, sur une telle base -la seule qui soit réelle et efficace-, peut se développer une histoire elle-même réelle et efficace, ainsi qu'une pensée du politique dont l'Angleterre reste un des exemples les plus éclairants. Certes, on trouve en Angleterre des philosophes comme Burke pour qui la Révolution Française est un mal quasi absolu. Mais même dans ce cas, Weil s'intéresse à ce qui fait sens dans ce refus : le rejet d'une conception de l'action politique tellement illuminée et individualiste, tellement séparée des aspirations de la société civile, que l'effet obtenu est parfaitement contradictoire avec l'effet visé, aussi louable soit ce dernier.

Ces trois essais, pris ensemble, fournissent donc un exemple particulièrement éclairant de la méthode weilienne en philosophie : une grande rigueur dans la recherche des fondements, par exemple dans la définition des présupposés du concept moderne de nature, et une volonté de lire dans ces présupposés mêmes l'avenir de la modernité, à la fois dans le devenir historique d'une telle idée, avec l'étude de la réception de la Révolution Française, et dans son illustration par la Constitution Anglaise, particulièrement pertinente à cet effet. Ce faisant, le philosophe Weil nous donne une illustration de sa conception de l'enracinement de l'acte philosophique considéré en soi. Si les deux derniers essais insistent davantage sur la dimension politique de la réflexion philosophique, le premier nous en montre peut-être le fondement le plus originel, par cette investigation sur le sens de ce qu'il nous est "donné" d'observer dans le monde, et dans notre propre vie.

Une telle recherche semble rejoindre prioritairement la catégorie de la *condition* dans la *Logique de la Philosophie*, même si on y retrouve également toutes les autres catégories, et surtout, comme nous l'avons vu, celles de la *vérité* et du *non-sens*.

Voyons donc maintenant comment ces essais s'intègrent à l'opus magnum que constitue la *Logique de la Philosophie*.

B. La condition donne à penser, ou La Logique de la Philosophie;

L'enracinement des sciences, mais également de la philosophie, dans la réalité de la condition, est sans doute inscrit en filigrane dans toute la réflexion de la *Logique de la Philosophie* sur la violence. Mais dans les trois essais que nous venons de mentionner, la valeur de fondement de la *condition*, comme catégorie par excellence de la modernité, prend toute sa force, ce qui autorisera sans doute quelques réflexions complémentaires sur la logique weilienne de la philosophie ²⁰.

Rappelons que la *condition* est la catégorie qui suit immédiatement celle de Dieu, et qu'elle admet la solitude du genre humain dans l'ensemble du cosmos.

1. La catégorie de la condition et la modernité;

La question se pose de savoir si l'homme moderne est actuellement capable de penser la catégorie de la *condition* comme catégorie philosophique faisant sens. Il est clair, en tous cas, que si notre monde est moderne, c'est par la victoire sur la nature dans tous les domaines dans lesquels une telle victoire s'est avérée (cf le développement actuel du domaine des neuro-sciences, parfois présenté comme si prometteur...). Mais cette "modernité" peut-elle être pour autant légitimement questionnée pour son incapacité à éclairer la question essentielle du sens, ou la philosophie doit-elle l'accepter comme le fondement inévitable, voire fatal et dernier, de toute existence humaine, ce qui serait sans doute, aux yeux de Weil, une autre façon de craindre une sorte de *mal radical* ? Il faudrait, pour trancher, pouvoir disposer d'un critère dont la validité soit supérieure à celle des sciences, ce qui peut sembler difficile, voire impossible dans et par l'exercice de la raison scientifique. Nous voilà donc apparemment au rouet : comment justifier la modernité autrement que par elle-même ? et si elle seule détient les clés de sa propre justification, la recherche weilienne sur le sens n'est-elle pas autre chose qu'un "voeu pieux", menacé de toutes parts par un mal congénital : celui de l'individualité pensante ?

Or, pour Weil, c'est précisément cette impossibilité de justifier la modernité autrement que par elle-même qui définit la catégorie de la *condition*. Le "moderne" est précisément celui qui accepte d'être moderne, et ne peut le justifier autrement qu'en l'étant, c'est-à-dire en adoptant le langage scientifique et universellement compris, et en refusant toute autre catégorie. C'est dans et par la modernité qu'il prouve l'efficacité de sa raison raisonnante et technicienne, ce qui s'est avéré bien souvent un avantage. Mais c'est en même temps par la même raison qu'il rend impossible toute autre forme de démonstration. Dans l'attitude de la *condition* développée dans la *Logique de la Philosophie*, l'être humain ne parle que le langage de l'espèce ²¹, langage dont nous avons vu, dans l'*Essai sur la Nature*, qu'il n'est justement pas approprié aux questions de la vie de l'individu, notamment celles d'une vie heureuse fondée sur le choix d'une cohérence personnelle intégrée à celle de l'univers.

L'homme de la condition a tellement pris au sérieux le précepte cartésien de devenir *maîtres et comme possesseurs de la nature* qu'il se masque à lui-même le fond personnel sur lequel un tel précepte était apparu chez Descartes, avec ce que Guénancia appelait récemment *l'intelligence du sensible* ²², sans laquelle le réel se réduirait en effet aux vérités de type mathématique.

²⁰ sur cette importance de la *condition* comme catégorie première de la modernité, mais également point de départ de la réflexion philosophique sur la liberté, voir la réflexion de Weil lui-même dans sa communication *Philosophie et Réalité* à la Société Française de Philosophie (in *Derniers Essais et Conférences*, Beauchesne, Mai 1982, p.51) :

M. Eric Weil ...C'est là le résultat de la philosophie, de se comprendre comme activité libre dans la condition.

M. Birault : Mais la liberté n'est-elle pas aussi bien la condition de l'activité scientifique ?

M. Eric Weil : Bien sûr. Seulement la différence est que dans l'activité scientifique, la liberté ne se comprend pas comme liberté.

²¹ cf LP, p.208 : L'homme-individu est muet parce que l'homme-espèce pense : la pensée technique pense les conditions, elle ne peut ni ne veut penser la condition, parce que la pensée elle-même est conditionnée.

²² On trouve chez Descartes une telle présence au monde que la maîtrise moderne de la nature devient seconde par rapport à cette présence originale, par laquelle l'âme se rend présente à la morale de la *generositas*. C'est l'intelligence du sensible, et non la construction mathématique de modèles qui

2. Le paradoxe de la rationalité scientifique, indépassable et à "dépasser".

Pour revenir à Weil : Nous sommes donc, avec cette *présence au monde*, au-delà du dilemme de la modernité que nous venons d'évoquer. Il ne s'agit plus de nous penser comme modernes en admettant une fois pour toutes l'attitude de la *condition*, mais de tenter de **comprendre** le fondement sur lequel repose cette vie dans la condition : le comprendre, c'est, selon la pensée de Weil, passer de la simple attitude de la *condition* à son évaluation sur la question du sens, comme en témoigne *l'Essai sur la Nature*. Mais comment, justement, sortir d'une attitude qui se définit au contraire comme allant de soi, s'auto-justifiant en son exercice même ?

Notons d'abord que l'on rencontre ce problème de sortie d'une attitude pour toutes les attitudes, car elles vont d'abord de soi pour ceux qui les éprouvent en leur vie. Mais c'est également par le sentiment même suscité par la condition, c'est dans la façon de s'éprouver soi-même comme *ennui existentiel* que Weil voit un dépassement possible de l'aporie de la modernité. Cette modernité s'est en effet déterminée par une coupure d'avec la pensée grecque, notamment la pensée aristotélicienne, sur la question de la sagesse humaine au sein de la nature. Elle n'a finalement gardé de cette pensée que son orientation vers *l'objet*, comme instance de sens qui serait extérieure à l'homme, et a laissé dans l'ombre l'instance morale de la recherche de bonheur, dont la dimension est personnelle. Il est donc d'autant plus impératif, pour Weil, de retrouver cette source morale de sens que s'était greffée, sur la pensée grecque ainsi oubliée, celle du judéo-christianisme, insistant davantage encore que la pensée grecque sur cette dimension personnelle.

Le fondement justifiant la modernité ne peut donc être trouvé que par la restauration de cette dimension morale, dans la vie même qui, comme *passion*, a donné à cette activité scientifique toute son impulsion. Le philosophe n'a pas ici à moraliser, mais simplement à constater que cette dimension morale se manifeste *de facto* dans le sentiment, notamment le sentiment de l'ennui, à la fois signe et symptôme de notre liberté, comme capacité de création. Dans *l'Essai sur la Nature*, Weil remarquait :

*...ce qui naît à ce point est de toute évidence un problème moral, celui de la maîtrise, non sur les conditions extérieures de l'existence humaine, mais sur la nature intérieure de l'homme, sur ce qui en lui ne dépend pas de son choix, mais influe sur tous ses choix sans qu'il soit choisi lui-même, ce que, avec un terme qui n'est guère plus compris en son sens premier, s'appelle passion, le subî, mais comme agissant au fond et qui ainsi se révèle comme le moteur incontrôlé du mouvement de la liberté humaine, violence destructrice en même temps que ressort de la créativité*²³.

L'article de Weil *Science et Civilisation ou le sens de l'insensé*, déjà évoqué, nous éclairera sur une telle créativité. C'est au cœur même de l'insensé qu'apparaît le sens²⁴. Mais on pourrait dire également que c'est inversement dans la manifestation du sens que s'impose la nécessité de dépasser la modernité de la condition, selon la catégorie weilienne de *l'action*.

Cette nécessité de *passer outre* dans et par l'action est d'abord vécue sous la forme du sentiment de l'ennui-insatisfaction, indiquant à l'homme moderne qu'il doit faire un choix personnel de vie cohérente, et ne pas se contenter de vivre dans une "termitière". Or, ce choix personnel peut lui apparaître, en des circonstances particulières, comme celui d'un refus de la violence, dicté simplement par un intérêt bien compris :

*...les hommes ne se posent les questions que, plus tard, on appellera philosophiques, que parce que, et dans la mesure où, ils ont déjà opté contre la violence, y compris la violence en eux-mêmes, pour autant que tel acte de ce moteur de toute action est qualifié d'inadmissible s'il n'est pas compatible avec le principe d'une coexistence paisible...*²⁵

C'est donc sur la base de sa nature même que l'homme peut la dépasser, en ce qui lui apparaîtra sans doute d'abord comme un intérêt bien compris, et pourra le conduire, sur cette base, à vouloir réellement faire coïncider sa cohérence et celle de la vie sociale.

Cette "éducation" est-elle alors facilitée par la culture, telle que peut la vivre l'homme de la condition ?

3. Sens de la culture, ou que faire de l'ennui ?

Face à cette montée de l'irrationnel, dont le développement de l'ennui est le signe, une autre attitude est possible que celle de la simple dénonciation de la condition comme génératrice d'ennui. Nous aurions alors une philosophie fondée sur une culture commune, ou du moins sur la recherche d'une telle culture.

Weil aborde cette question de la culture, précisément dans le chapitre de la LP consacré à la *condition*, et plus précisément encore dans le paragraphe intitulé *l'art de la condition*. Il écrit par exemple, en pensant vraisemblablement à la littérature du 19^{ème} siècle :

*...Les gens sont pour eux-mêmes des individus et vivent dans les sentiments. Mais ils ne réussissent pas à s'exprimer, le seul langage qu'admette leur intelligence étant celui de la science. L'écrivain leur permet de voir ce qu'ils sont, il produit des personnages qui parlent à leur place; qui donnent de l'importance à ces mouvements du cœur dont leur tête a honte, qui leur montrent des attitudes et des manières qu'ils peuvent imiter (...) En même temps, ils se transforment, plus exactement ils sont transformés par l'écrivain*²⁶

Toute la réflexion de Weil sur *l'art de la condition* montre bien à quel point l'art vient à la fois combler et tromper une attente engendrée par la *condition* elle-même. En effet, celle-ci ne prend pas en compte les *désirs et sentiments* de l'individu, lequel se révèle alors un être d'ennui :

L'art correspond donc à un besoin social réel. Héritage d'époques disparues, où l'homme exprimait ses sentiments et les y trouvait exprimés, il est à la mesure des grands enfants des temps modernes. Non pas tous les arts du passé : ceux qui servent les prétentions des

permettraient d'en rendre compte qui constitue la réelle originalité cartésienne, mais c'est justement ce trait cartésien qui est souvent masqué par les scientifiques contemporains, lorsqu'ils évoquent l'erreur de Descartes.

²³ *Essai sur la Nature...*pp.101-102.

²⁴ de même que c'est grâce aux sciences sociales que peuvent être révélées les aspirations profondes d'une société : comme le remarque A.Tosel (*Action Raisonnée et Sciences Sociales*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Pisa, 1981, p.1179)

...C'est donc en toute lucidité qu'E.Weil intègre à la Philosophie Politique les sciences sociales modernes, dont il déclare qu'elle décrivent adéquatement la structure de notre société, à savoir la sociologie et surtout l'économie (non sa critique

²⁵ op.cit., p.102

²⁶ LP, 226.

cultes traditionnels ou des anciens maîtres ne touchent plus que les héritiers des jouisseurs. Le peuple demande autre chose. Il veut jouer et passer son temps agréablement ²⁷.

L'art de la condition serait donc à la fois un exutoire à l'ennui et se révélerait néanmoins incapable de combler l'homme de la condition. Prise à ce niveau, la condition consacre en fait, à la fois la volonté de sortir de la modernité, et l'impossibilité de le faire en se référant uniquement à cette modernité : l'individu de la condition se définit comme non-scientifique, et partant se sait inintéressant en tant qu'individu :

Il sait- quoi qu'il s'en plaigne quelquefois-, que la seule chose qui compte est le progrès du travail social par la science : il ne se compte qu'en tant qu'il se voit utile, et si ce qu'il appelle ses intérêts est ailleurs, il les caractérise lui-même comme quelque chose à part, sans conséquence ²⁸.

Restant aux prises avec ses sentiments, inintéressants pour l'autre, et encore plus pour la société, l'individu s'éprouve comme inutile, et à ce titre en quête d'une justification qu'il finit par ne plus chercher, tant il se considère comme étranger au progrès que, pourtant, il contribue à créer. La culture le maintient dès lors dans la violence et l'arrachement d'une condition solitaire, au moment même où elle est censée l'en libérer.

4. Les interrogations philosophiques ainsi créées.

Cette philosophie de la culture peut-elle donc oublier sur quel socle elle repose : celui d'une fascination par l'objet ²⁹?

Ici, la philosophie de Weil, et à l'arrière-plan, celle de Kant, semblent ouvrir à un type de questionnement entièrement nouveau par rapport à celui que Weil dénonçait au début de son *Essai sur la Nature*, celui de Whitehead ou de Collingwood, évoqués ci-dessus : non pas une confiance dans le concept de culture comme totalité du réel social, mais une rupture, par rapport à cette totalité donnée ou à venir, l'acceptation du sentir individuel comme base première du penser, et la décision de philosopher sur cette même base.

Or, cette "condition" historique est essentiellement celle qu'avait définie l'attitude de la *condition*, cette fois vidée de son contenu particulier, pour devenir catégorie, révélant la liberté en creux, si l'on peut dire. C'est en effet dans son manque même à se dire, et dans sa déficience à se souvenir, que la modernité révèle, par cette négativité même, la valeur absolue de l'acte philosophique. Il ne s'agit pas là d'une simple nécessité logique, du résultat d'une simple activité théorique du philosophe, comme si celui-ci tirait, en quelque sorte, les leçons de la modernité et justifiait le concept de progrès.

Plus profondément, il s'agit de la position d'un sujet faisant coïncider, en lui et dans le dialogue, le mouvement de l'histoire et celui de la compréhension de soi, à travers les catégories de la *conscience*, *l'intelligence*, la *personnalité*, jusqu'à *l'absolu* réconciliant par la théorie ces deux dimensions du soi et de la société civile, et *l'action* les réconciliant dans la réalité historique quotidienne. Ce faisant, le philosophe weilien s'inscrit certes dans une logique hégélienne, avec cependant la particularité que cette logique est réévaluée à la lumière de la morale kantienne de recherche personnelle de sens, partant d'un ennui quasi congénital de l'homme moderne. Cet "ennui" de l'homme de la *condition*, Hegel l'aurait sans doute réservé à la seule figure de la *conscience malheureuse*. Avec Weil reprenant Kant, il devient le point de départ du moderne vers la philosophie comme quête de sagesse.

C'est ce cheminement de l'homme moderne vers la sagesse que nous allons maintenant retrouver. Car la "filiation" kantienne-hégélienne pose finalement la question que résume parfaitement le titre du dernier ouvrage de G.Kirscher, *E.Weil ou la Raison de la philosophie* ³⁰.

C. E.Weil ou la raison de la philosophie;

Ce titre reprend en effet à nouveaux frais la question de l'acte philosophique chez E.Weil. Il ne s'agit pas seulement de la raison en philosophie, mais aussi et surtout de la raison de la philosophie, mettant au jour l'autre de la raison, cette violence qui interroge et même menace le philosophe de l'intérieur. La raison de la philosophie se trouve donc par là-même limitée par la violence d'un monde qu'elle tente de comprendre sans l'avoir choisi. Surtout, cette raison est confrontée à son autre, celui du sentiment de la vie, comme cela apparaît, nous l'avons vu, dès la seconde catégorie du non-sens.

1. Les dualités irréductibles et la question de la cohérence.

Ce contraste, que l'on trouve en permanence dans la *Logique de la philosophie* de Weil, entre le non-sens de la vérité première, celle du monde, et la volonté philosophique de sens, devient ainsi la base même du philosophe weilien. On connaît cette remarque de Weil dans *Problèmes Kantiens* :

Nous sommes maîtres et sources du sens parce que nous ne sommes pas maîtres des faits : si nous les dominions, nous serions Dieu et n'aurions aucun sens à découvrir ou à réaliser ³¹.

²⁷ LP 225.

²⁸ LP, 231.

²⁹ cf H.Arendt et *La Crise de la Culture*, ou J.Baudrillard et *Le Système des Objets*.

³⁰ certes, cette filiation n'est pas abordée *ut sic* dans ce dernier livre. Mais elle est y est présente en filigrane, et avait été travaillée surtout dans *Figures de la Violence et de la Modernité*, dont toute la 3ème partie est intitulée *Hegel et Kant*. Elle est également récurrente chez les commentateurs, notamment F.Guibal, L.Sichirolo, P.Taboni, R.Morresi, sans oublier P.Ricoeur (voir G.Kirscher : *Raison de la Philosophie*, pp. 307 & svtes, les *Indications Bibliographiques*).

³¹ *Problèmes kantien*s, p.97.

Le philosophe est alors simplement celui qui prend au sérieux cette contradiction, au point d'y voir l'invitation à une sagesse : non pas un quelconque nihilisme accepté faute de mieux, mais vérité dernière sur le monde et sur la raison. Définitivement, notre raison est appelée à cheminer, et ce d'autant plus que d'autre part elle s'est développée dans le champ scientifique, comme recherche inlassable d'un sens dernier que chacune des sciences pouvait croire à sa portée.

Il faudrait lire sur ce point le livre récent de J.M.Vaysse sur *L'inconscient des modernes*, montrant à quel point nos plus belles certitudes reposent sur le sol d'un inconscient échappant finalement à toute investigation. Vaysse écrit (à propos de Schopenhauer, mais la remarque porte au-delà) :

*Déterminant le fond aveugle d'une volonté atéléologique et anobjectale, l'inconscient est donc tout autant l'en-soi inconnaissable kantien que l'élément génétique de la conscience au sens leibnizien. Ce nouvel inconscient différentiel fonde la genèse de la rationalité et la possibilité de toute phénoménalité*³².

Cette ouverture à un non-sens n'est donc pas le fait d'un acte philosophique. Ou plutôt, c'est cet acte qui le révèle après coup, et qui ne fait que retrouver l'ouverture première, longtemps occultée par la démarche scientifique. C'est cet acte même qui apparaît à G.Kirscher comme la vérité même, le fond sur lequel peuvent se justifier morale et politique :

*Il ne faudrait donc pas que le projet moral et politique, que le projet de l'éducation, qui vise à transformer la violence et à la conduire à la raison, il ne faudrait pas que ce projet raisonnable et justifié par la philosophie nous cache cet autre projet, plus profond, de comprendre la philosophie, et de la comprendre à partir de ce qui la rejette*³³.

L'ouvrage commence donc par une réflexion sur cette *Logique de la Philosophie*, avec à la fois ses dualités irréductibles et l'unicité de son projet. Le philosophe qui pense son temps en constate les multiples discours, irréductibles les uns aux autres, et voit dans la reconnaissance de cette irréductibilité la vérité même de l'acte philosophique. Si dès lors la seule unité qui se dégage est celle d'une volonté de sens, cette unité elle-même est l'objet d'une *philosophie morale*, dont l'objectif est de rassembler en un faisceau les différentes approches historiques de la subjectivité, pour en dégager le sens de l'action actuelle. On a dit beaucoup sur la subjectivité, dont la mise en valeur caractérise le passage à l'époque moderne, notamment avec la catégorie de la *conscience*, mais on peut également la retrouver dans les catégories réputées antiques, comme celle de la *discussion*. Dans tous les cas, la *Logique de la Philosophie* consiste à en dégager ce que l'on pourrait appeler une philosophie morale comme recherche cohérente de sens.

2. La réappropriation du sens dans et par la condition

Il me semble que, pour Weil, le "lieu" dans lequel une telle réappropriation peut s'opérer est précisément celui en lequel était apparue une violence spécifique, celle de l'activité scientifique et technique considérée en elle-même³⁴.

Le livre de G.Kirscher montre bien, dans sa progression, comment la philosophie de Weil, tout en travaillant activement à cette réappropriation du sens, tout en tissant par et avec l'histoire de la philosophie, une "logique" d'articulation entre les situations-attitudes et leur justification, voit dans l'activité scientifique elle-même une situation emblématique de la "condition" qui est faite au philosophe, et qui le sollicite à penser et à se définir une sagesse comme problème de notre temps :

*Nous vivons et nous agissons et nous pensons dans un monde qui nous a déjà partiellement éduqués, qui n'est jamais réductible au chaos et à la violence. La nature porte en elle la possibilité de se laisser comprendre et transformer par la liberté qui se veut raisonnable*³⁵.

Encore faut-il que cette recherche ne reste justement pas purement "subjective", et qu'elle puisse s'adosser à une situation sociale posant précisément la question du sens d'un universel, dans le cadre d'une véritable *philosophie politique*.

De ce point de vue, le chapitre *Science, Métaphysique et Philosophie selon Eric Weil* occupe dans le livre, à tous les sens du mot, une place-charnière. Tout en recueillant les leçons des chapitres antérieurs, sur une *Logique de la Philosophie* dont la *loi morale* et la *subjectivité* forment des éléments importants et spécifiques, cette réflexion sur les sciences, en introduisant l'élément objectif de la logique scientifique, prépare les parties suivantes.

La fin du livre est en effet consacrée à la *sagesse* et à la signification historique de cette catégorie de la *Logique de la Philosophie*, par rapport aux conceptions de Heidegger ou de Habermas, et selon la tradition instaurée par Kant. Kirscher ne fait ici que dresser un bilan des apports décisifs de Kant et de Weil en cette redéfinition d'une sagesse pour notre temps. Les mondes de l'*oeuvre* et du *fini* s'avèrent en effet être des impasses, car ils rendent impossible cette circulation de sens, pensée comme sens par le philosophe, entre une recherche personnelle de cohérence et l'aspiration de tout homme à une telle recherche : l'*oeuvre* en ignorant l'individu, le *fini* en rendant impossible l'agir social ou politique. Si le moment de la modernité se définissait à la fois comme celui du sujet et celui des sciences et des techniques, reste la tâche de réconcilier ces deux instances, comme cela apparaît dans la préface de G.Kirscher au livre d'E.Ganty, *Modernité et Philosophie*, préface reprise dans la dernière partie du livre.

Il est clair, à la lecture de l'ensemble, que toute l'entreprise de Weil trouve précisément son sens dans une telle réconciliation entre les productions sociales et le sujet qui en est, à la fois, l'auteur et le destinataire, en vue d'accéder à une cohérence qui veuille la cohérence globale.

³² J.M.Vaysse : *L'Inconscient des Modernes*, Gallimard, *Essais*, 1999, p.287.

³³ G.Kirscher : *Raison de la Philosophie*, p.26.

³⁴ voir G.Kirscher : *Figures de la Violence et de la Modernité*, pp.129 & svtes, sur *Violence et Condition*.

³⁵ *Raison de la Philosophie*, p.205.

3. De la réappropriation du sens à la visée de la sagesse

Deux autres contributions, plus anciennes, nous permettraient sans doute d'approfondir ce rôle de la modernité aux yeux de Weil, l'une en amont, vers la *condition*, l'autre en aval, vers la *sagesse*. La première est de G.Kirscher également, dans le livre, déjà évoqué, qui a pour titre *Figures de la Violence et de la Modernité* (Septentrion, 1992). L'auteur y montre comment le parcours de la *Logique de la philosophie* trouve son point d'achèvement dans une présence et une sagesse "à faire". L'étude des figures de la modernité et de celles de la violence ouvre sur celles du temps et de la présence. Kirscher y fait apparaître la structure de la *Logique de la Philosophie*, notamment la classification des formes de violence, la distinction des catégories antiques et modernes, objectives et subjectives, la description de cette Logique comme une pensée systématique, par l'effet rétro-actif de la catégorie du sens, éclairant l'ensemble de l'Histoire de la Philosophie. Tout cela aboutit à la définition de la catégorie du sens, à la fois issue inévitablement de la modernité et la questionnant à partir des catégories antiques, notamment celle de la *discussion* et du *moi*, pour la compréhension du monde actuel sollicitant l'action.

Il reste qu'une telle vie selon le sens, présentée comme accord entre le contentement du philosophe et celui des hommes, doit subir l'épreuve du temps, et que la sagesse est précisément la foi en l'actualisation toujours continuée de cette vie selon le sens. C'est l'objet d'une autre contribution que d'y réfléchir. Il s'agit d'un ouvrage collectif, *Philosophie et Sagesse* (Cahiers E.Weil V, Septentrion, 1996). Les réflexions de G.Kirscher, de J.Quillien, d'A.Tosel et de tous les autres participants aux colloques de Nice (1994) et de Lille (1995), ont contribué à une clarification des rapports entre la question du sens et cette sagesse de la présence. Ces textes nous font ainsi mieux comprendre le caractère nouveau d'une telle pensée : l'universelle recherche de sens peut finalement trouver satisfaction par son inscription dans une durée et une cohérence qui lui sont propres. C'est alors une sagesse à la fois dernière et fragile, parce que soumise aux aléas de la vie dans l'histoire, et de la vie tout court, comme condition indépassable de la vue du sens qui "prend chair" en cette condition première.

Il reste que l'ennui, dont nous avons vu qu'il guette l'homme de la condition en général, n'épargne peut-être pas le philosophe lui-même, qui réfléchit sur le sens de son action à partir du même sol commun que tous ses contemporains. Certes, à de nombreuses reprises, notamment dans le chapitre *l'Action* de la *Logique de la Philosophie*, Weil distingue-t-il le philosophe visant la cohérence et la masse des humains qui ne font que tenter de la vivre. Comment, dès lors, éduquer cette "masse" sans la manipuler ? Weil sait bien qu'il serait contraire à la liberté elle-même de vouloir imposer quelque vision philosophique que ce soit, y compris la sienne. Cependant, nous pourrions faire l'hypothèse que *l'Essai sur la Nature* vient éclairer le mouvement présenté dans la *condition*, vers la prise en compte de l'insatisfaction de l'homme moderne, et son ouverture à la possibilité du discours visant la cohérence : si la "masse" est capable de s'éduquer, ce peut être dû, non seulement au travail éducatif du philosophe, mais également à l'évolution, vécue comme insensée, des sciences elles-mêmes :

*...le problème se déplace ainsi : puisqu'aucune issue n'est concevable au niveau de ce progrès rationnel qui a créé le problème et le tient ouvert, la question se pose si un autre plan existe qui soit accessible aux hommes formés par la société moderne et qui par elle se trouvent en même temps libérés et privés de l'occupation par le souci de ce qui leur avait tenu lieu de sens en les empêchant d'en poser le problème*³⁶.

Cette importance accordée par Weil à la condition définirait donc par là même le sens qu'il faut donner, selon lui, à l'acte philosophique : non pas un rôle moralisateur, mais l'indication d'une issue possible à ceux qui peuvent l'apercevoir, dans leurs occupations mêmes de travailleurs.

D. L'éducation philosophique à la modernité;

C'est le petit ouvrage de P.Canivez qui opère ce travail de ressaisir en quelques pages très denses le sens profond de cette philosophie de Weil pour notre temps.

On connaît l'essai de Weil sur *L'Education en tant que problème de notre temps*. Tout modeste qu'il soit, il me semble que cet essai est exemplaire de la façon dont Weil voyait le rôle de la philosophie en notre époque.

1. L'éducation philosophique en tant que problème de notre temps

P.Canivez, dans la dernière partie de son chapitre sur *La Morale* (de Weil), évoque le passage weilien *de la morale à la politique*, et cite l'essai dont nous venons de parler, pour appuyer la remarque suivante :

*...on ne peut évidemment imposer à personne la libre réflexion. On ne peut que la rendre possible en fournissant concepts et méthodes, mais aussi en amenant l'individu au point où l'activité même de la réflexion prendra sens à ses yeux. L'éducation doit le conduire à élaborer sa propre pensée, qui relève de sa liberté et de sa responsabilité propre*³⁷.

Ce cheminement qui devient personnel, avec l'accord et le soutien de l'éducateur, définit finalement l'acte philosophique par excellence, toujours à reprendre dans le temps indéfiniment reconductible, indéfiniment imposé à chacun, de la condition. Cette attitude de la *condition*, modelée par l'idéal de modernité, est en effet celle dans laquelle vivent nombre de nos contemporains. C'est elle qui pose le plus clairement la question du passage au philosophe.

L'ensemble du livre de P.Canivez est d'ailleurs conçu pour montrer avec Weil l'émergence de la question du sens, à travers la succession (logique et historique) des catégories. Le philosophe de la modernité est celui qui, au vu de l'histoire de la philosophie, accède à cette question, en percevant toute la distance qui le sépare encore de la *vision* d'une réponse. Il découvre alors que cette question est

³⁶ *De la Nature...*, p.75.

³⁷ P.Canivez : *Eric Weil*, Les Belles Lettres, pp.139-140.

profondément morale, au sens le plus fort du terme, qui est celui d'une volonté de cohérence personnelle : l'attention au politique vient alors.

Dans l'ordre d'émergence d'une telle conscience, il est donc clair que la morale précède et donne sens au politique, comme le montre très bien P.Canivez. Mais alors, pourquoi, dans l'ordre de publication des oeuvres, est-ce la *Philosophie Politique* qui a précédé chez Weil ? Le livre de Canivez ne le dit pas. On pourrait certes imaginer beaucoup de raisons conjoncturelles. Mais il me semble qu'avec la *Philosophie Morale*, Weil nous donne réellement l'essentiel de ce qui faisait la catégorie de l'action dans la *Logique*.

La *Philosophie Politique* devient alors une réflexion sur les moyens et les obstacles à la mise en oeuvre de cet essentiel, et la *Philosophie Morale*, un dévoilement du sens que représente l'action³⁸. Or, dans les deux cas, la *condition* constitue sans doute encore aujourd'hui une attitude privilégiée, parce que partagée par une majorité de citoyens. C'est sans doute à partir d'elle que peuvent se comprendre le mieux ces deux ouvrages.

2. Les dimensions sociale, politique et morale de la condition.

Il est donc sans doute dommage que P.Canivez n'ait pas insisté davantage sur la dimension sociale et culturelle de la *condition*, et sur sa signification auto-éducative. Il écrit par exemple, à propos de cette catégorie :

*Tout ce qui n'est pas objet de science, les valeurs morales et culturelles, et bien entendu la métaphysique et l'ontologie, fait l'objet d'un profond scepticisme. Parce qu'elle est in formulable dans le seul langage qui vaille, celui de la rationalité positive et du calcul, la question du sens n'a pas de sens*³⁹.

Pourtant, l'art de la *condition* est finalement comme une reprise des cultures antérieures. Certes, nous restons bien dans la *condition*, mais une inquiétude est ici créée, qui peut ouvrir ensuite à un réel dépassement de l'attitude de la *condition*.

On sait que Weil lui-même, dans la *Logique de la Philosophie*, considère que

*l'action se sert toujours, quelles que soient les autres reprises qui s'y ajoutent et s'y superposent, de la même reprise, celle de la condition. La conscience catégoriale appartient à la minorité agissante, et cette minorité, parce que consciente, agit sur la masse en traduisant ce qu'elle pense en langage du monde de la condition*⁴⁰.

Certes, une telle "reprise" n'est possible qu'au sein d'un Etat moderne, en lequel cette "traduction" est nécessaire. D'autre part, une telle *minorité agissante*, et que l'on pourrait sans doute appeler également *militante*, ignore l'*individualité du sentiment* (p.406), au nom d'une utopie appelée à mobiliser les foules. Bref, cette minorité se situe certes dans la vérité de la catégorie weilienne de la *conscience*, ou dans celle de l'*intelligence*, ou encore dans celle de la *personnalité*, mais elle s'est alors volontairement coupée de la vie personnelle animée par le sentiment, selon l'attitude massivement vécue de la *condition*⁴¹.

Par contre, l'action, telle que la pense l'homme du discours, opère une telle rencontre avec ce que l'on pourrait appeler la *condition* "massive", et reste en cohérence avec le sentiment d'insatisfaction, dont elle révèle le bien-fondé. Ainsi s'ouvre le chemin d'une réconciliation entre sentiment et discours, et finalement la voie d'une sagesse, prenant en compte ce que P.Canivez appelle *les conditions sociales de possibilité de la démocratie* (p.200). Or, ce qui est défini dans le chapitre de la *Logique de la Philosophie* traitant de la *condition*, ce sont précisément de telles conditions sociales. L'homme de la *condition* pourrait ainsi accéder à une universalité, dont il ne voit pas encore qu'elle doit être **son** universalité, celle qu'il peut s'approprier par le discours sensé et par la pratique qui en manifeste la cohérence.

Ainsi, la *condition* constitue-t-elle le sol sur lequel le discours philosophique de Weil trouve toute sa pertinence, et dépasse ainsi le rêve pratique d'un Marx, ou le rêve spéculatif d'un Whitehead ou d'un Collingwood⁴². La critique qu'en fait Weil montre que, pour lui, ce "sol" de la *condition* signifie bien plus que ne le ferait un idéal théorétique. La *condition*, considérée en elle-même, est à la fois une ouverture à l'universel, tel qu'il est pensé dans les sciences, et le pressentiment d'un autre universel, celui d'une volonté que le simple progrès technique ne saurait combler.

³⁸ P.Canivez écrit (op.cit., p.176) :

A l'intérieur du système weilien, la Philosophie Politique est le développement de la catégorie de l'action, tout comme la Philosophie Morale est le développement de la catégorie de la conscience.

Il me semble au contraire qu'il y a inclusion mutuelle des deux ouvrages, conçus par définition chez Weil du "point de vue" de la catégorie du sens, la morale faisant partie de la politique, et la politique ne pouvant se concevoir sans la morale. Il est question de *philosophie morale* dans la *Philosophie Politique* et de *philosophie politique* dans la *Philosophie Morale*. Comme l'écrit Weil (*Philosophie Morale*, IV, *Morale et Philosophie*, p.213) :

... ce n'est pas le lien entre politique et morale qui est en question. Ce qui l'est, c'est la question du sens, ou si l'on transpose le problème en langage de politique, le but de l'action, de toute action, but pour la politique, but aussi bien pour la morale.

Ce qui donne finalement vie aux deux ouvrages, et les anime de l'intérieur, c'est encore et toujours la *Logique de la Philosophie*. Comme le remarque R.Caillois (*Politique et Philosophie chez Eric Weil*, in *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 28, 1978, n°5, p.1) :

Toute l'oeuvre d'Eric Weil -logique, politique, morale, histoire de la philosophie- est préfigurée dans l'introduction de ce livre (i.e. La Logique de la Philosophie).

Les autres oeuvres sont toutes des expressions particulières d'un tel noyau, montrant l'interaction des différents domaines de la vie réelle d'un homme en quête de sens.

On pourrait du reste émettre l'hypothèse que l'ensemble de l'oeuvre de Weil est à interpréter comme une série de réflexions sur les limites inhérentes à la *Logique de la Philosophie* : limites de l'objectivité scientifique et politique dans *Philosophie Politique*, limites que le philosophe s'impose à lui-même, en toute autonomie, dans *Philosophie Morale*, limites inhérentes à la *nature* dans toutes les oeuvres de la dernière période, et notamment notre *Essai sur la Nature*.

³⁹ op.cit. p.50.

⁴⁰ LP, p.405.

⁴¹ cf sur ce point l'article d'A.Tosel dans *Annali...*, déjà évoqué ci-dessus, p.1163 :

La catégorie de l'Action ne peut pas ne pas apparaître autrement qu'explicitée, formulée dans la catégorie de la condition. Mais celle-ci n'accède pas à la saisie de ce qui la fonde.

⁴² ces derniers sont évoqués à la fois au début de l'*Essai sur la Nature*, l'*Histoire et la Politique* et dans l'inédit de la *nature* évoqué ci-dessus.

Le rôle de l'Etat moderne est alors de nous offrir déjà l'image de cet autre universel, et de nous y inviter, par l'éducation qu'il rend possible. Mais il ne saurait, par la seule vertu de l'existence de ses institutions, garantir une telle éducation. Celle-ci ne peut être le fait que de ceux qui, par le discours philosophique, ont su articuler dans leur vie cet universel de l'Etat et la cohérence personnelle de leur action. Comme le note Canivez⁴³, cette recherche personnelle de cohérence rencontre par exemple le devoir de justice, sous ses trois aspects d'autonomie morale pour chacun, d'égalité sociale entre tous, et de cohésion politique. Si chacun est sensible aux deux derniers aspects (social et politique), c'est l'éducation philosophique qui permet de relier les deux derniers aspects au premier, celui de la réelle autonomie.

3. Les chances d'une éducation philosophique

Il me semble alors que le grand apport de Weil à notre modernité ne serait pas dans une réflexion sur le rôle et les opportunités des institutions étatiques, nationales et internationales, ni même dans une sorte de *moralisation* du politique, comme semble le dire P.Canivez⁴⁴. Ne serait-il pas plutôt, au sein même du dialogue politique, dans le regard porté sur la façon dont ces institutions rendent possible ou non, *de facto*, la recherche d'un cohérence personnelle accessible au plus grand nombre ? N'oublions pas que *Philosophie Morale* et *Problèmes kantienne* sont des oeuvres postérieures à la *Philosophie Politique*, et que ces ouvrages constituent sans doute le dernier mot de la pensée weilienne, les dernières conclusions auxquelles Weil soit parvenu dans sa réflexion de toujours sur la place de la pensée philosophique dans la vie politique. Or, ces deux oeuvres nous font surtout découvrir une activité dernière, quasi métaphysique au sens aristotélicien : l'activité d'une conscience morale, dont la valeur provient du respect de ce qui est réel dans l'homme et dans la nature, et qui n'envisage l'action que dans la conjonction entre une annonce de la liberté et le rappel d'une nature et d'une histoire limitant celle-ci dans les faits, comme le montrait encore *l'Essai de la Nature*, abordé ci-dessus.

N'oublions pas non plus que, dans la *Logique de la Philosophie*, la catégorie de l'action est la dernière catégorie concrète⁴⁵, trouvant finalement sa justification avec les catégories du *sens* et de la *sagesse*⁴⁶, catégories formelles et donc élaborées par et dans le discours philosophique lui-même. La *Logique de la Philosophie* se termine alors par un "à faire", qui doit remplir les catégories formelles du sens et de la sagesse.

Ces deux catégories ont en effet ceci de particulier que le philosophe, soumis comme tout autre au devenir temporel et historique, les vit justement comme de pures "formes", demandant à s'incarner dans l'action quotidienne de compréhension et de transformation du réel. On pourrait alors définir la catégorie du sens comme celle d'une vie **selon** la forme du discours, reprenant sous elle toutes les situations humaines historiques, telles que les a révélées la *Logique de la Philosophie* elle-même. On pourrait définir d'autre part la catégorie de la sagesse comme celle d'une vie **de** cette forme même du discours, au fil du temps⁴⁷.

Comme l'écrit P.Canivez à ce propos :

...Cette sagesse n'est pas la fin du discours dans la poésie. C'est une sagesse vécue dans le temps de l'histoire, c'est la sagesse d'un homme qui n'a renoncé ni au discours ni à l'action (LP, 436)

(...)

Formellement parlant, la sagesse est une sagesse de l'homme qui pense. Elle est unité de vie et de discours. Le sage est celui qui pense sa vie et qui vit conformément à son discours⁴⁸.

Nous retrouvons donc, à la fin de la *Logique de la Philosophie*, l'affirmation de la condition historique de l'homme, au sein de l'Etat, et l'insistance sur l'activité personnelle de recherche de cohérence, sur la base et dans les limites de cette condition historique.

Sans aucun doute, *l'Essai sur la Nature*, daté de 1976, éclaire d'un jour nouveau cette intuition ancienne de Weil.

E. Conclusion

Philosopher en liberté dans le monde moderne de la rationalité.

Contrairement à l'affirmation célèbre de Heidegger selon laquelle *les sciences ne pensent pas*⁴⁹, Weil continue donc d'apprécier la valeur de fondement de la modernité, pour le discours philosophique. Ce n'est pas seulement une instrumentalisation de la connaissance qu'opèrent les sciences, mais, plus profondément, la manifestation d'une ouverture à la question du sens, laquelle cesse ainsi d'être l'avatar d'une simple conscience individuelle éprouvant de l'ennui. C'est le développement même des sciences et des techniques qui inscrit le

⁴³ op.cit., p.190.

⁴⁴ cf par exemple P.Canivez, op.cit., pp. 208-209 :

les hommes de dialogue peuvent faire pression sur la discussion politique pour qu'elle ne dégénère pas en un simple marchandage, en une simple lutte pour le pouvoir par des moyens rhétoriques. Leur rôle est de faire en sorte que, dans cette discussion politique il soit aussi question des valeurs fondamentales dont le partage doit rendre possible une véritable communauté d'action, à l'échelle de l'Etat comme à l'échelle internationale.

⁴⁵ il faut entendre ici le terme de *concret* comme l'opposé du *formel*. La catégorie *concrète* est pensée à partir d'une attitude relevant de la *vie*, alors que les catégories *formelles* du *sens* et de la *sagesse* ne peuvent, par définition, être pensées qu'à partir, précisément, de la *vue* théorique des catégories concrètes (sur cette opposition, cf entre autres l'ensemble du livre *Eric Weil - Philosophie et Sagesse, Cahiers Eric Weil V*, Septentrion, 1996).

⁴⁶ sur ce thème de l'articulation entre catégories concrètes et catégories formelles, cf G.Kirscher : *E.Weil ou la raison de la philosophie*, notamment *Le discours sur la sagesse*, notamment pp.170 & svtes. Voir également le chapitre suivant sur *La Philosophie et les Sagesse*, notamment pp.203 & svtes.

⁴⁷ cf J.M.Breuvart : *Sentir et Sagesse dans la Logique de la Philosophie*, pp. 168-169, in *Cahiers Eric Weil V, Eric Weil, Philosophie et Sagesse*, Septentrion, 1996.

⁴⁸ P.Canivez : *Sagesse et Action*, pp.140-141, in *Cahiers Eric Weil V*

⁴⁹ On sait que, pour Heidegger, c'est là une simple conséquence de l'opposition entre le *connaître* et le *penser*, opposition kantienne s'il en fut. Mais il faudrait montrer avec Weil et la *Critique de la Faculté de Juger* qu'une telle opposition ne signifie pas clôture de l'un à l'autre, puisque dans l'*action* les deux se rejoignent. Sur ce thème heideggerien et ses limites, cf R.Schürman : *Que faire à la fin de la métaphysique ?*, dans le Cahier de l'Herne consacré à Heidegger (réédité en *Livre de Poche* aux Editions de l'Herne, 1983, pp.449 & svtes).

philosophe dans une dynamique de recherche de sens. Mais c'est inversement cette recherche de sens qui donne tout son poids à ce développement des sciences et des techniques.

Vue sous cet angle, la sagesse weilienne, empruntant toute sa force à la priorité kantienne accordée à la vie morale, est inséparable de la modernité elle-même, dont elle aura contribué à manifester toute la richesse et toutes les facettes.

La fin de l'*Essai sur la Nature* constitue de ce point de vue une extraordinaire actualisation de la pensée kantienne, afin de l'appliquer au monde contemporain des sciences et des techniques, emporté autrement dans une fuite en avant qui irait de soi. Weil montre à quel point toute recherche théorique (y compris et surtout la *theoria* philosophique), mais également tout sentiment (y compris et surtout le sentiment d'*insatisfaction*), se fondent sur une première donnée : celle d'un accord originel entre la nature, objet général de l'activité scientifique, et la liberté du philosophe. Le premier y consacre une *quasi-theoria*, visant la mise en cohérence de cette nature, et le second, une *theoria* proprement dite, visant la mise en cohérence entre la nature et l'action humaine, censée aboutir à une action manifestant cette même cohérence à l'égard de la cité⁵⁰.

Il me semble qu'ici Weil fait absolument siens les célèbres paragraphes de la Critique de la Faculté de Jüger (83-84), dans lesquels Kant retrace la manière dont l'humanité, à travers des fins "naturelles", et par-delà ces fins, manifeste l'idée même d'une liberté les dépassant toutes, et rendant ainsi caduques les injonctions morales ou politiques qui leur seraient liées. L'apport décisif de Weil, relativement à ces textes eux-mêmes décisifs, et magnifiques, est dans l'assimilation, présente implicitement chez Kant, entre la forme universelle de la liberté et la recherche active d'une cohérence que ni la nature ni le monde historique ne sauraient apporter, bien que, déjà, la raison s'y exerce comme instance de fonctionnalité économique et sociétale.

J.M.Breuvart 14/01/00 17:50

⁵⁰ Il serait intéressant de confronter l'*Essai sur la Nature*, qui date de plus de 20 ans, et le nouveau titre de B.Latour : *Politiques de la Nature ou Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Editions de la Découverte, Sept. 1999. On pourrait penser que tout oppose ces deux philosophes, puisque le second s'inscrit en dehors du projet de la modernité (cf son ouvrage de 1991, chez le même éditeur : *Nous n'avons jamais été modernes*). Pourtant, il serait intéressant de rapprocher le travail éducatif du philosophe selon Weil et la figure du *diplomate*, ainsi défini dans ce nouvel ouvrage (p.284) :

...Pour le dire autrement, le diplomate est chargé de ce que le vieux Kant appelait "le royaume des fins". La crise écologique, nous l'avons souvent rappelé, se présente avant tout comme une révolte généralisée des moyens. Plus rien ni personne ne veut accepter de servir de simple moyen pour l'exercice d'une volonté quelconque tenue pour fin ultime (...) une question que plusieurs avaient suspendue sans la régler se pose : sous quels auspices faut-il nous unir, maintenant qu'il n'y a plus de nature pour faire le travail à notre place, en douce, hors assemblée représentative ?

L'homme, tout simplement, vivant une exigence de sens et refusant toute rationalité technique qui ne la satisfierait pas, serait peut-être cette instance dernière, par delà toutes les assemblées particulières et partisans.