

## WEIL ET GADAMER, SUR LA SAGESSE

Lorsque l'on analyse le philosophie d'E. Weil on ne manque pas d'être frappé par un paradoxe : c'est à la fois une pensée extraordinairement dense, d'accès difficile, et en même temps apparaît en un certain nombre de textes <sup>1</sup> une réflexion sur la quotidienneté, d'un ton apparemment naïf .

Il offrait, en tous cas, une synthèse réussie entre une pratique de la vie sensée et une théorisation sur cette même pratique. Ce caractère en faisait à la fois un homme de notre temps, dans l'exacte mesure où il y était engagé, et une figure fixée de la sagesse.

Si Gadamer offre la même synthèse, les accentuations en semblent différentes : l'herméneutique en a fait essentiellement l'homme d'une recherche théorique, à laquelle venait s'adjoindre, comme par surcroît, une sagesse dictée par le modèle aristotélicien de la *phronésis* .

C'est donc le rapport entre ces deux modèles de sagesse et de théorisation qu'il me faut maintenant présenter : la tâche ne restera, je le crains, qu'à l'état de timide ébauche, mais elle permettra à l'ancien élève de Weil que je fus de mieux le comprendre, et de saisir ainsi par la pensée notre temps d'aujourd'hui . Trois thèmes nous retiendront, dans leur inter-connexion essentielle

- la tradition;
- le spéculatif;
- l'engagement philosophique.

### Le thème de la tradition

Dans le pensée de Weil, le thème de la tradition n'a guère été développé comme tel . Pourtant, à la fois le terme et le concept de "tradition" figurent dans un article important paru dans les derniers *Essais et Conférences* <sup>2</sup>, *Qu'est-ce qu'une "percée" en Histoire ?*

Weil y aborde la notion de changement, par rapport à la tradition, notamment par rapport à notre tradition gréco-romaine.

Il nous importe, en effet, de savoir à qui, ou plutôt à quels bouleversements de civilisation nous devons notre propre existence, non seulement en tant qu'êtres rationnels, mais même en tant qu'êtres biologiques, *pour une compréhension génétique de notre propre façon de vivre, d'agir et de sentir* <sup>3</sup>

Les percées de l'Histoire sont donc autant d'avancées de l'universel, et par conséquent, pour Weil, autant d'étapes de notre propre "auto-biographie", comprise non pas eu sens générique de l'homme, mais eu sens individuel du philosophe essayant de se penser eu travers de cette évolution <sup>4</sup>.

Ainsi Weil évite-t-il le piège de l'historicisme : s'il y a "percée", il faut le comprendre du point de vue de ceux qui vivent et qui se pensent dans le monde contemporain. C'est du point de vue de la conscience philosophique d'un homme soumis aux rudes conditions de l'effectivité qu'il faut, à la fois, comprendre les progrès et mesurer la fragilité de la raison-liberté d'aujourd'hui : s'il y a eu des "percées", il n'en faut pas pour autant oublier les "déclins", avec le retour de la violence. A la fois, nous sommes des produits de l'histoire, ce qui nous fait éviter l'inflation du subjectif, mais cette histoire bégaie, ce qui nous garde de l'historicisme.

Gadamer consacre à ce thème de nombreuses pages de *Vérité et Méthode* et de *L'Art de Comprendre*. De ce dernier ouvrage, une partie est plus particulièrement consacrée à "L'herméneutique et la tradition occidentale, en réponse aux critiques d'Habermas sur la portée réelle de l'herméneutique dans la pratique et l'engagement philosophiques <sup>5</sup>. Dans *Vérité et Méthode*, le thème de la tradition est abordé plus précisément dans le chapitre consacré à l'historicité de la compréhension entendue comme principe herméneutique.

Dans ces deux textes, l'idée qui se fait jour est celle d'une sorte de dialectique entre la tradition et son interprétation par le support du langage . La tradition est, ici également, envisagée du point de vue du philosophe, ce qui ne signifie pas d'un point de vue subjectif, car

---

<sup>1</sup> Voir entre autres le texte *Bon Sens et Philosophie* dans les derniers *Essais et Conférences*, pp 69 & svtes.

<sup>2</sup> Cf. les derniers *Essais et Conférences*, Beauchesne, 1982, le chapitre XI, pp 193 & svtes.

<sup>3</sup> Ibid, p.196

<sup>4</sup> Cf. l'article de W.Kluback consacré à ce texte de Weil (*Actualité d'E.Weil*, Beauchesne, 1984, pp.237 & svtes).

<sup>5</sup> Gadamer fait notamment allusion à l'article d'Habermas *Hermeneutik und Ideologiekritik* (in *L'Art de Comprendre*, pp 147 & svtes).

*ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous qui lui appartenons. Bien avant que nous accédions à la compréhension de nous-mêmes par la méditation réflexive, nous nous comprenons de manière irréfléchie dans la famille, la société et l'Etat où nous vivons* <sup>6</sup>.

Chez Gadamer, la tradition est considérée comme un "toi", une réalité différente de moi, avec laquelle il me faut entrer en relation comme avec une personne, si je veux l'interpréter dans sa réalité:

*La tradition n'est pas simplement quelque chose qui arrive, quelque chose qu'on reconnaît et qu'on apprend d maîtriser par l'expérience; elle est langage, c'est-à-dire que d'elle-même elle parle comme un toi* <sup>7</sup>.

C'est seulement si nous entrons en une telle relation avec la tradition que nous serons à même de nous comprendre nous-mêmes.

En ce sens, la conscience du philosophe est la simple actualisation, toujours fragile et menacée, d'une tradition dont elle remonte le cours pour la saisir tout en se saisissant elle-même. Ce faisant, elle interprète le monde dont elle est le produit et l'un des points d'aboutissement : les préjugés eux-mêmes, qu'il fallait combattre à l'époque des lumières, ne peuvent être négligés dans une telle interprétation <sup>8</sup>. Bref, la tradition doit être acceptée en elle-même, comme le fondement à partir duquel l'herméneutique peut être définie comme

*un aspect universel de la philosophie, et pas seulement la base méthodologique de ce que l'on appelle les sciences humaines* <sup>9</sup>.

On aperçoit immédiatement le rapport spécifique qu'entretient Gadamer avec la tradition : elle est l'autre historique de la conscience, et permet, par le passage à travers les diverses couches de sens que la langue y a accumulées, l'instauration d'un dialogue en lequel la raison du philosophe se reconnaît. Le cheminement de la raison que concrétise un tel dialogue constitue une sorte de retour aux sources de la langue, mais manifeste aussi la subjectivité de la compréhension, dans l'acte même par lequel celle-ci s'approprie les strates linguistiques

*C'est dans la dépendance à l'égard d'une appropriation et d'une interprétation toujours nouvelles que repose la vie historique (geschichtlichkeit) de la tradition* <sup>10</sup>.

Historicisme et subjectivisme sont, ici aussi, évités.

Cependant, une différence apparaît déjà, à partir de cette première convergence : si nous sommes bien le "lieu" en lequel la tradition se recueille aujourd'hui, dans ce que l'on pourrait, de part et d'autre, appeler une *autobiographie* dictée en nous par la tradition, ce récit de soi sur soi est lu différemment : pour Gadamer, il est une fin en soi, alors que Weil y voit, à la fois, l'écriture de notre propre destin, et le repérage de la situation historique actuelle, avec l'engagement qu'implique toujours une telle situation.

Nous avons donc, chez Weil, une perception *ascendante* et *objective* de la tradition, avançant vers ceux qui la vivent aujourd'hui, et contribuant ainsi à leur donner sens : chez Gadamer, c'est un mouvement inverse de descente, opéré par l'interprète, en cette zone primitive où se développe la vie de la conscience. Cependant, ce thème de la tradition, tout en marquant déjà les parentés entre les deux pensées et les différences d'approche, implique en lui-même une conception du rôle de la Theoria qu'il nous faut maintenant aborder.

## **Le thème du spéculatif**

La différence entre les deux auteurs semble ici plus importante et plus significative. Le thème touche, en effet, à la modalité selon laquelle le philosophe entre en rapport avec la tradition, et à la symbolique même du *speculum* <sup>11</sup>

Gadamer voit dans le spéculatif le point de départ pour un échange de questions-réponses entre la tradition et nous, selon un modèle qu'il réfère, nous le savons, à la dialectique socratique <sup>12</sup>: le spéculatif n'est donc pas une production de la dialectique, car c'est bien plutôt la dialectique qui est produite sur la base d'une première présence spéculative à ce que Gadamer appelle l'expérience langagière du monde <sup>13</sup>. Cette présence initiale est en même temps le couronnement de l'expérience philosophique du monde, sans que l'on puisse jamais assigner à une telle expérience un réel commencement :

*il ressort de cette réflexion que l'herméneutique ne peut connaître aucun problème de commencement, tel que, par exemple, la logique hégélienne connaît le problème du commencement de la science* <sup>14</sup>

---

<sup>6</sup> *Vérité et Méthode*, p.115

<sup>7</sup> Ibid. p.203.

<sup>8</sup> VM pp 109 & svtes

<sup>9</sup> VM. p. 331

<sup>10</sup> VM, p. 345.

<sup>11</sup> VM, p. 320 sur le sens du mot spéculatif. Rappelons qu'un ouvrage de Collingwood, auteur souvent cité par Gadamer, s'intitule *Speculum mentis* (Clarendon Press, 1924).

<sup>12</sup> AC p.36.

<sup>13</sup> VM p.323.

<sup>14</sup> VM p.327.

Bref, le spéculatif selon Gadamer est une sorte de présence initiale de l'esprit au monde historique et à lui-même; C'est également, par le langage et le jeu dialectique des questions et réponses, la présence finale et définitive de l'esprit à la *Wirklichkeit* du monde contemporain.

Sur ce point précis du rapport entre le dialectique et le spéculatif, Gadamer prend explicitement ses distances vis à vis de Hegel. Selon lui, Hegel n'a fait que mener à son accomplissement la philosophie grecque du logos<sup>15</sup>. La primauté de l'énonciation sur la langue lui semble un postulat commun à Hegel et à Platon, comme si le spéculatif ne commençait à exister que dans le jeu dialectique des questions et des réponses, jusqu'à ne plus se distinguer de ce jeu.

L'hypothèse de Gadamer est au contraire que spéculatif et dialectique sont nécessairement deux concepts distincts, non seulement logiquement, mais, dirons-nous, génétiquement. L'horizon de sens préexiste à l'énoncé, comme cela se manifeste dans l'énonciation poétique, mais également dans la parole la plus quotidienne :

*La déclaration poétique comme telle est spéculative en ce sens que l'événement langagier de la parole poétique exprime de son côté un rapport spécifique à l'être*<sup>16</sup>

Ces réflexions ont, bien sûr, une résonance heideggerienne. Mais surtout elles marquent une certaine distance par rapport à Weil, au Weil de la *Logique de la Philosophie*. Il semble, en effet, que l'écriture même de l'*Opus Magnum* de Weil renvoie à une autre conception du spéculatif

*La logique de la philosophie est ainsi la succession des discours cohérents de l'homme, succession dont l'orientation est donnée (pour nous) par l'idée du discours cohérent qui se comprend lui-même*<sup>17</sup>.

Cette *idée du discours cohérent* caractérise précisément le spéculatif selon Weil. Le philosophe, aux prises avec la violence et le refus de la raison, se forme de la cohérence une idée au sens kantien du terme : une idée qui permet de parcourir, du point de vue du philosophe, l'enchaînement des catégories. Il est certes clair, pour Weil, que les catégories peuvent être construites selon une idée qui n'est pas celle de l'universalité de la raison pratique. La différence apparaît, par exemple, dans l'attitude et la catégorie de la discussion, entre une universalité de type formel, un idéal de penser cohérent, d'une part, et l'universalité de la raison pratique, acceptant d'être à la fois raison et contingence : du point de vue du philosophe, le spéculatif se définit précisément dans la conscience de cette double caractéristique.

Il s'agit donc là d'un spéculatif construit au fil de l'expérience des diverses catégories, considérées dans un enchaînement dont le modèle n'est pas celui de la simple logique formelle, mais celui d'une logique philosophique : d'une logique de la philosophie.

C'est en fait au terme du parcours que peut être perçue la vérité du point de départ, c'est-à-dire de l'*Introduction* de la *Logique de la Philosophie* : L'introduction

*est ce qu'elle veut être de la manière la plus simple et la plus évidente : la réflexion sur les résultats de la doctrine, c'est-à-dire sur ce que le système montre à sa fin comme son fondement finalement compris : la logique achevée de la philosophie comme anthropologie philosophique achevée*<sup>18</sup>.

Tel est, à la fin de la LP, le sens que l'on peut accorder à l'attitude de la sagesse, définie comme

*l'attitude dans laquelle l'homme (...) est la réalité sensée dans son universalité (...), où la présence n'est pas à venir, bien qu'elle reste toujours à réaliser, mais est présente au fond de sa réalisation*<sup>19</sup>.

La pensée de l'universel est ainsi vécue en acte et pourtant toujours à reprendre dans la fragilité d'une raison exposée à la violence.

Le spéculatif selon Weil met donc en jeu une activité de la pensée qui se traduit dans le discours, et l'idée philosophique de la cohérence d'un tel discours. Spéculatif et dialectique ne sauraient donc, chez lui, être distingués aussi clairement que chez Gadamer : ce sont deux moments convergents d'une même recherche, et non deux activités opposées comme le sont, dans la philosophie de l'interprétation, intuition de la présence et l'activité de décodage proprement dite des concepts.

On sait que Weil a défini lui-même la philosophie transcendantale de Husserl comme relevant de *l'attitude de la conscience*<sup>20</sup>. C'est dire que dans le mouvement même de la *Logique de la Philosophie*, cette volonté, manifestée par Husserl, de revenir à la chose même ne constitue qu'un moment dans le cheminement de la conscience philosophique. Le spéculatif selon Weil serait bien plutôt la présence à cette conscience des différentes catégories en lesquelles elle se constitue comme conscience historique.

---

<sup>15</sup> VM p.323

<sup>16</sup> VM p.325.

<sup>17</sup> LP, p.72.

<sup>18</sup> Cf. *Actualité d'Eric Weil*, pp 34-35.

<sup>19</sup> LP, p. 438.

<sup>20</sup> LP, p. 260

Certes, le rapport du dialectique au spéculatif s'inscrit-il de part et d'autre dans un cercle : la contemplation d'un absolu est toujours celle d'un déjà-là que l'activité dialectique ne fait jamais que retrouver. Mais s'agit-il de la même circularité ? Celle de l'herméneutique gadamérienne est simplement la circularité du tout et de la partie, opérant dans la langue . Celle-ci est, en effet, à la fois présence diffuse de la tradition à la conscience et instrument particulier d'interprétation nouvelle, par lequel cette même tradition se réactualise dans le champ d'une conscience historique donnée : il y a remémoration ponctuelle des différentes couches de sens accumulées

Aussi les commencements ne sont-ils jamais absolus chez Gadamer : la compréhension de la réalité est toujours déjà présente, simplement toujours de nouveau à dévoiler, comme le dit Heidegger de l'être de l'étant. C'est pourquoi

*la description du cercle herméneutique et sa fondation existentielle par Heidegger représentent (...) un tournant décisif (...). Dans la description que Heidegger fait au contraire du cercle, la compréhension du texte reste déterminée en permanence par le mouvement anticipant de la pré-compréhension*<sup>21</sup>

Or, la circularité en laquelle s'inscrit la Logique de la Philosophie n'est plus entre un fondement existentiel et son interprétation linguistique. Elle semble se situer entièrement à l'intérieur du champ du discours. Certes, le silence que l'on pourrait appeler le degré zéro de la parole, joue-t-il un rôle important dans la philosophie de Weil. Mais ce silence-là n'est pas la simple absence du discours : il en est au contraire soit le refus dans la violence, soit l'un des couronnements possibles dans la sagesse<sup>22</sup>. Quant au discours de l'être raisonnable, il se crée dans une situation historique en laquelle parler est essentiel.

Si donc il y a circularité dans la *Logique de la Philosophie*, c'est bien dans, avec et par le discours que cette circularité s'instaure, et même, dans, avec et par le discours philosophique

*Il y a donc sagesse, mais cette sagesse est toute entière discours, comme ce qu'elle saisit n'est pas en dehors du temps, mais le temps rempli*<sup>23</sup>.

Face à la violence de celui qui refuse la raison, rien ne peut être fait que l'affirmation d'une raison pleinement cohérente, ayant choisi cette cohérence .

Tout ceci est bien connu du lecteur de *l'Introduction à la Logique de la Philosophie* . Mais en même temps cette position marque assez clairement la distinction avec Gadamer sur la question du spéculatif : il ne peut, pour Weil, y avoir de spéculatif que pour l'homme ayant choisi la pleine cohérence de sa raison-liberté, et refusant par conséquent le refus de cette raison que concrétisent toutes les formes de violence aveugle. Le *déjà-là* n'est pas encore vérité, présente et dévoilée dans un acte d'interprétation, elle n'est réellement vérité que dans une conscience philosophique ayant choisi la cohérence du discours.

Cette imagerie du cercle ou de la circularité révèle donc à la fois les analogies et les différences, dans la conception du spéculatif. De part et d'autre, la circularité renvoie certes à une maîtrise du temps, comparable sur certains points à ce qu'elle était chez les Grecs . Elle indique aussi bien la finitude que le caractère absolu de cette finitude. Mais le point important est dans la conception du commencement à partir duquel s'est instaurée la circularité : ce commencement renvoie à l'Être chez Gadamer, alors qu'il est l'objet d'une décision à philosopher chez Weil.

Une telle conception du commencement révèle une approche différente du spéculatif. Le chapitre de la LP consacré au fini nous renvoie à la même différence, cette fois définie par l'auteur lui-même, et relativement à Heidegger, que Weil cite à deux reprises, au moins dans ce chapitre<sup>24</sup>. ( Rappelons que, sur ce point, Gadamer se réfère explicitement à Heidegger<sup>25</sup>).

Dans ce chapitre, Weil introduit donc la problématique heideggerienne . Rappelons le en quelques traits. Weil propose de préciser la notion de fini par celle de temps : le temps du projet est aussi celui d'une dépossession car le temps me possède, bien plutôt que je ne le possède. Mais si l'on rapporte cette condition intramondaine de l'homme<sup>26</sup> à la catégorie de l'absolu, la finitude y apparaît comme la réalité fondamentale habituellement occultée, et déjà révélée à travers la poésie, qui en est la plus pure manifestation langagière : *La poésie seule réunit le discours à sa source, au langage*<sup>27</sup>.

Nous serions alors tentés de dire que cette fonction de la poésie relève également du cercle herméneutique : ce cercle, nous le savons, est celui de la double relation de la langue prise comme un tout aux énoncés du langage

---

<sup>21</sup> VM, p.133.

<sup>22</sup> sur l'ambiguïté de ce silence, voir P.Ricoeur : *De l'Absolu à la Sagesse par l'Action*, in *Actualité d' E.Weil*, op.cit., pp 421-22.

<sup>23</sup> LP, p53.

<sup>24</sup> LP, p377, p. 391 (note)

<sup>25</sup> VM, p.133.

<sup>26</sup> LP, p.378.

<sup>27</sup> Ibid, p.390.

et inversement de chacun de ceux-ci à la langue constitutive. Or, la poésie, comme nous venons de le remarquer, renvoie à un fondement auquel il nous faut ensuite acquiescer, si nous voulons être cohérents. Hors de cette réalité totale, rien n'existe que ce qui en émane : le dire du poète, qui lui-même y renvoie, au pur niveau du langage.

Or, ce "cercle" du poète, ou encore celui de l'œuvre d'art, illustrations du cercle herméneutique pour Gadamer <sup>28</sup>, ne sont encore pour Weil que des activités trouvant leur "sens" dans une mise en rapport avec l'activité protreptique du philosophe. Cette activité, grâce à laquelle la finitude n'est plus seulement manifestée en une poïésis, mais intégrée dans le discours cohérent du philosophe, est définie, dans le chapitre du fini, comme étant précisément complémentaire de la poésie

*L'homme est toujours poète, mais il ne l'est pas tout le temps, il est poète et philosophe, mais il n'est philosophe que parce qu'il est poète, et il ne se sait poète que parce qu'il est philosophe. Sans la poésie, la philosophie serait vide, sans la philosophie, la poésie serait aveugle* <sup>29</sup>

En d'autres termes, le cercle herméneutique s'inscrit finalement dans un autre cercle : celui de la *Logique de la Philosophie* elle-même, toute entière présente dans *l'Introduction*, et toute entière également dans chacun des développements eux-mêmes.

### Situation historique de la philosophie

En fait, le spéculatif selon Weil n'est pas du seul ressort de la poésie, encore que celle-ci le révèle déjà : il relève de la sagesse, laquelle est proprement impensable sans l'idée du *discours cohérent* qui le guide. Ce qui semble, en effet, compter pour Weil, c'est la présence de la raison philosophique à la réalité de son temps, doublée d'une *conscience à la fois morale et politique* du refus à opposer au refus de la raison. Par contre, Gadamer me semble vouloir retrouver, dans le langage, sa source-présence, cette présence initiale que les mots nous font d'ordinaire oublier et que tout acte de contemplation-interprétation, tel que celle d'une œuvre d'art ou la récitation d'un poème nous permet de retrouver.

Mais, dans un cas comme dans l'autre, reste posé, sinon le problème du commencement, du moins celui de l'introduction, soit à l'herméneutique gadamérienne, soit à la sagesse weilienne.

Pour Gadamer, c'est l'ensemble de l'expérience langagière qui constitue une telle introduction. Nous sommes, en effet, toujours en train d'interpréter, et l'herméneutique générale devient en définitive la science de toute réalité, et même de toute la réalité :

*le mode d'être spéculatif de la langue révèle par là-même sa signification ontologique universelle* <sup>30</sup>.

C'est donc un travail sur la langue; non pas du seul point de vue de la linguistique scientifique, mais également du point de vue de l'histoire, dont la compréhension se révèle être une sorte de philologie en plus grand <sup>31</sup>, ou encore du point de vue de l'expérience esthétique. La seule question est de savoir

*si l'on voit à l'œuvre, en toute opération herméneutique du philologue comme de l'historien, la conscience de l'efficiencia de l'histoire* <sup>32</sup>

Chez Weil, le "lieu" en lequel naît la conscience philosophique semble bien être celui de la condition, comme cela apparaît dans le chapitre de la LP consacré *l'action* :

*il faut s'attendre à ce que la nouvelle attitude (i.e. l'action) cherche à unir le discours cohérent avec la condition dans une œuvre satisfaisante pour l'être fini, dans le risque de sa finitude, qu'elle cherche à exclure la violence par la force de la raison sur le plan même de la violence* <sup>33</sup>.

On sait que, quelques pages plus loin, Weil considère que

*la catégorie-attitude de l'action est la plus haute à laquelle l'homme puisse arriver dans son discours : le discours ne s'y sait pas seulement réel, mais s'y réalise* <sup>34</sup>

Plus clairement, l'action politique raisonnée apparaît bien comme la plate-forme à partir de laquelle le sens et la sagesse peuvent advenir. A ce niveau, en effet, c'est toute la *Logique de la Philosophie* qui peut être comprise comme recherche d'un discours cohérent, impliquant même la finitude, non seulement individuelle, mais celle de l'histoire collective.

Ainsi sont définies des *situations* historiques, et des relations telles à la tradition que les engagements des deux philosophes y prendront chacun sa spécificité.

<sup>28</sup> voir par exemple VM, pp 341 & svtes, sur l'assimilation plus générale entre l'herméneutique et le beau dans l'œuvre d'art

<sup>29</sup> LP, p.399.

<sup>30</sup> VM, p331.

<sup>31</sup> VM, p.183.

<sup>32</sup> VM, p.184.

<sup>33</sup> LP, p.396.

<sup>34</sup> LP, p.413.

Lorsque le philosophe R.G.Collingwood, que Gadamer cite à de nombreuses reprises dans VM, définit sa propre position de philosophe-dans-le-monde, il le fait en ces termes :

*Je suis le moi (self) que je suis, simplement de par la nature du monde : étudiant un certain type de monde, et l'ayant pour environnement de vie, je développe mon propre esprit d'une façon déterminée. Et inversement, mon monde est le monde de mon esprit*<sup>35</sup>

La connotation hégélienne de ce texte conduit à penser que, pour Collingwood, la philosophie est la recherche d'une vérité dont la clé se trouve dans le différent "posé-là", qui, dans sa différence même, le renvoie à sa propre raison. Le déchiffrement de ce différent est en même temps quête d'une réalité en laquelle il est levé comme "différent", de sorte que je puisse m'y retrouver comme en un miroir . Le dernier chapitre de l'ouvrage qui s'intitule *Speculum Mentis* confirme une telle interprétation, puisque Collingwood y écrit que la philosophie *consiste tout simplement à reconnaître que cette réintégration (i.e. des faits dans l'être de l'esprit) est nécessaire, et qu'elle est même le couronnement suprême de toute connaissance, l'auto-reconnaissance de l'esprit dans son propre miroir*<sup>36</sup>.

Or, cette situation de la philosophie, appelée à décrypter le mystère du monde, ou encore l'énigme de l'histoire, afin d'y retrouver son propre miroir, semble bien être celle que décrit Gadamer . Nous le savons, la relation à la tradition est pensée par lui comme celle d'un rapport entre un moi et un toi, jusqu'à ce que la reconnaissance, en l'autre que moi, de ma propre présence au monde, c'est-à-dire de ma propre présence au langage, me constitue moi-même dans ma vérité. Lire les signes, et y retrouver, finalement, sa propre signature, mais aussi sa propre finitude, est alors ce que Collingwood appelait dans le texte que je viens de citer *le couronnement suprême de toute connaissance*.

On dira qu'il se trouve dans une telle idée de la philosophie une forme d'expérience assez proche de celle du poète ou de celle du peintre. Aussi l'on comprend l'importance qu'aussi bien Collingwood que Gadamer accordent à l'art dans la "spéculation" de l'esprit, lequel y trouve la "re-présentation" de sa propre réalité. C'est ainsi que VM s'ouvre par une réflexion sur *l'expérience de l'art*. La conscience esthétique s'éveille dans la contemplation d'une œuvre; et s'ouvre ainsi à une temporalité nouvelle dans laquelle le temps historique est comme arrêté et mis entre parenthèses, comme cela se révèle, par exemple dans la fête. Cette introduction de la fête n'est d'ailleurs pas gratuite : Gadamer la rapproche tout de suite de la notion de Theoria pour remarquer que *Theoros désigne, comme on sait, celui qui participe d'une délégation invitée à une fête*<sup>37</sup>.

En fait cette ouverture à un autre temps, on pourrait même dire à une rupture du temps historique, a même sens que l'herméneutique générale qui nous dévoile le présent-déjà-là-caché. Mieux : elle est une herméneutique générale en elle-même, créant chez le contemplateur une contemporanéité avec la chose (comme le fait l'interprétation avec le texte), de façon à ce que *toute médiation soit surmontée dans une présence totale*<sup>38</sup>.

Cette ouverture à la "présence totale", analysée également par Collingwood<sup>39</sup>, peut utiliser d'autres cheminements que celui de la conscience esthétique . Les textes bibliques y semblent relativement propices, ou moins chez Gadamer, mais également dans les sciences humaines ou encore l'histoire . Certes, il ne saurait être question d'une conception de l'histoire à la Dilthey. Gadamer se refuse à considérer l'histoire comme *un enchaînement d'événements vécus, d la manière dont l'histoire se présente par exemple dans une autobiographie, à la subjectivité intérieure*<sup>40</sup>.

Mais il se refuse également à une conception purement objectiviste de l'histoire. La vérité de l'histoire effective se situe, pour lui, dans une rencontre, analogue à celle de l'œuvre d'art, entre le sujet et l'objet qui se présente à lui. Si contemplation il y a, celle-ci dépasse le clivage sujet-objet, dans une présence indifférenciée de l'un à l'autre.

Malgré la critique qu'il fait de Collingwood sur ce point<sup>41</sup>, il reconnaît pourtant que ce dernier avance une conception analogue, avec le concept de *re-enactment*<sup>42</sup>.

Ainsi le philosophe est-il cet homme qui se situe en-deçà, ou au-delà, du clivage entre le sujet individuel et l'objet "posé-là" . Dans le dialogue qu'il entretient avec la tradition, ou avec l'œuvre d'art, ou avec le texte, il re-saisit la présence originelle à l'être, celle qui était déjà-là, encore que voilée dans les occupations de nos vies

---

<sup>35</sup> Cf. *Speculum Mentis*, Oxford, 1924, p. 248 (souligné par moi)

<sup>36</sup> Ibid, p.317.

<sup>37</sup> VM, p. 51.

<sup>38</sup> VM, p34.

<sup>39</sup> Cf Collingwood : op. cit., pp 63 & svtes, sur "L'œuvre d'art".

<sup>40</sup> AC, p. 50.

<sup>41</sup> AC, p. 58.

<sup>42</sup> ibid.

quotidiennes. Il est, finalement, le regard sur cette quotidienneté qui manifeste la finitude fondamentale que ni la parole, ni la production artistique, ni les alluvions de l'histoire n'ont jamais cessé de nous indiquer, à condition que nous entrions réellement en dialogue avec elles .

C'est en fait un jeu de "questions et réponses" entre elles et nous, conçu comme une dialectique à la manière socratique, qui permet au philosophe-interprète du monde d'avancer par là-même dans la connaissance de sa propre finitude . Ici encore, un rapprochement peut s'opérer avec certains passages de *Speculum Mentis* de Collingwood. Ce dernier regrette en effet qu'habituellement on sépare la conscience esthétique d'une phase d'affirmation-négation au sujet de l'œuvre contemplée. Contemplation esthétique et articulation d'un discours sur l'objet de cette contemplation sont toujours mêlées, même si le discours ne tient sa validation que d'une contemplation originelle. En fait, la question de la connaissance, et le jeu qui s'ensuit entre question et réponse, naissent dans la contemplation elle-même, issus organiquement de celle-ci, autorisant ainsi des énoncés en forme de jugement, tout en maintenant la contemplation primaire qui leur a conféré l'existence

*Conjecture (supposai) et affirmation (assertion) ne constituent pas deux chapitres indépendants dans l'histoire de la pensée; ce sont deux activités opposées et corrélatives, formant en quelque sorte la systole et la diastole de la connaissance elle-même* <sup>43</sup>.

Cette dialectique de la question et de la réponse, appliquée à la tradition, conduit ainsi à une conception du philosophe comme étant, en quelque sorte, le veilleur placé dans la réalité effective de l'histoire, afin de la saisir, précisément dans cette *wirklichkeit*. La saisie intuitive de la tradition, à travers la propre position du philosophe dans l'histoire, conduit à une interprétation de type analytique de cette même tradition, exactement de la même façon que la contemplation d'une œuvre est le support de l'analyse et de la critique ultérieures. Ici encore, Gadamer n'est pas sans évoquer Collingwood, lequel reprend la distinction rencontrée chez Croce entre intuition et expression <sup>44</sup>. La présence de la raison à elle-même, bien que masquée dans l'intuition, n'en est déjà pas moins effective, avant même l'activité de discursivité impliquée dans la mise en œuvre de la langue .

Dès lors, c'est dans le *jeu* même avec la langue que cette dialectique de la question et de la réponse s'exerce de manière réellement philosophique. Le dialogue courant, qui comporte l'échange entre question et réponse, ne peut conduire qu'à une meilleure compréhension de telle ou telle situation, définissant une réalité particulière. Par contre, le dialogue qui s'opère sur le mode du jeu conduit à une métamorphose de cette même réalité

*Le jeu représente manifestement un ordre dans lequel le va-et-vient du mouvement du jeu se produit comme de soi-même. Le propre du jeu est que ce mouvement soit non seulement dépourvu de but et d'intention, mais également exempt d'effort* <sup>45</sup>.

Le "jeu" entre la question et la réponse auquel se livre le philosophe, à propos de la tradition, ou de l'œuvre d'art, est donc finalement un jeu de la contemplation retrouvée, d'un ordre immuable tout en étant toujours nouveau et à renouveler en tous cas : l'ordre, déjà rencontré ci-dessus, de la fête.

Il semble difficile de retrouver, dans la philosophie de Weil, une telle conception sur la situation historique du philosophe. Il semble que l'introduction même à la *Logique de la Philosophie* conduise plutôt à laisser l'homme-philosophe aux prises avec une autre réalité que celle du jeu de langage et de la fête. Essayons donc de repérer où se trouve la bifurcation entre les deux philosophies.

En fait, c'est dans le concept de tradition et dans celui, corrélatif, de spéculatif, qu'on en trouvera la naissance . Si le *Speculum* en lequel la raison se retrouve est bien la tradition, celle-ci, comme j'ai essayé de le montrer, n'est pas revêtue du même "sens" dans les deux cas : lue en descendant chez Weil, elle est interprétée en remontant chez Gadamer, comme si la quête de l'origine devait prendre nécessairement, en herméneutique, la forme du ressouvenir, ou, pour retrouver le concept platonicien, de la réminiscence. Par contre la *Logique de la Philosophie* est toute entière, au sens propre de l'édition, mais également au sens symbolique, orientée vers l'attitude-catégorie de *l'action*.

Le ressouvenir ne semble donc présent dans l'œuvre de Weil que pour autant qu'il permet d'éclairer l'engagement du philosophe dans sa *wirklichkeit* contemporaine. Le philosophe, aux prises avec la réalité d'un refus de la raison, redécouvre, dans la tradition, les étapes par lesquelles il est passé lui-même dans la constitution de sa propre cohérence : dans l'article évoqué ci-dessus, et consacré au concept de "percée" en histoire, Weil assimilait à tel point le destin du philosophe à celui de la raison en histoire qu'il ne pouvait concevoir ce dernier que sur le modèle de l'auto-biographie. Or, cette figure de l'écriture de soi sur soi apparaît également dans *l'Introduction à la Logique de la Philosophie*.

En effet, la "Réflexion sur la philosophie" y conduit logiquement à une "Réflexion de la philosophie". Et si l'on poursuit assez loin l'"autobiographie philosophique", l'on est obligatoirement conduit à rencontrer, en soi-même ou dans les échanges avec le différent, le visage de la violence. La raison n'a pas de miroir parfait, c'est-à-dire

---

<sup>43</sup> *Speculum Mentis*, p. 77.

<sup>44</sup> *ibid.*, p.87

<sup>45</sup> VM, p.31.

infini et immuable, mais elle naît au contraire dans la mauvaise finitude, celle qui oblige à reprendre indéfiniment le même refus de la violence. Ce refus de la violence culmine, nous le savons, dans la rencontre de l'œuvre c'est-à-dire d'une raison en tous points analogue à celle qui inspire la vie du philosophe, sauf en ce qu'elle refuse la finitude. Et c'est dans cette rencontre que, précisément, le philosophe lit son propre destin, qui est au contraire fait d'acquiescement à la finitude définitive. Les grandes étapes de l'histoire ont toujours été marquées par de telles lectures, venant en contrepoint de la barbarie pour faire découvrir, par là-même, telle ou telle avancée de la vie raisonnable.

Non qu'il y ait une avancée nécessaire et continue de la raison: bien au contraire. Selon Weil, l'enseignement que l'on peut tirer de la *Philosophie du Droit* de Hegel est qu'

*aucune de ces étapes, de ces points qui font époque, ne se déduit de ce qui avait précédé, si nous parlons par déduction par cause et effet, au lieu de cette nécessité ontologique qui ne se révèle qu'à la fin. Les changements essentiels(...) sont autant de miracles aux yeux de celui qui s'en tient à l'ordre chronologique* <sup>46</sup>.

Mais le philosophe est, après coup, celui qui, relisant l'histoire, la relie en même temps à son propre engagement dans la vie raisonnable

*Le monde moral, dont la substance est réalisée-révoquée dans l'Etat moderne, est donc raisonnable en son fond et son essence. Mais cette substance du politico-historique, sa vérité, (...) n'est elle-même pour elle-même que dans la pensée du philosophe, de celui en lequel l'Esprit s'est élevé au-dessus de sa précédente incarnation* <sup>47</sup>.

Certes, Weil ne fait ici que commenter la *Philosophie du Droit*, mais ce faisant, il reprend certaines remarques de sa *Philosophie Politique*. Les sociétés particulières n'ont encore, rappelons-le, atteint l'universel que pour le rationnel, non pour le raisonnable.

Dès lors, la situation du philosophe apparaît-elle comme étant, non dans sa volonté, mais dans les faits, celle d'un éducateur :

*Il ne doit pas devenir éducateur, il l'est déjà, ne serait-ce que par le fait qu'il énonce l'insatisfaction de tout homme et rend ainsi le problème de cette insatisfaction, sinon soluble a priori, du moins problème à résoudre et visible comme tel* <sup>48</sup>.

Cette "énonciation" repose sur l'intuition d'une unité, entre l'historique, l'universel sensé et le rationnel <sup>49</sup>. Le philosophe n'a pas une activité particulière à exercer pour rester philosophe, pas même celle d'interpréter le monde, encore moins de le transformer par l'œuvre : sa seule validation est dans son discours, mettant à jour, de manière exemplaire, la cohérence qu'il instaure en son penser entre l'histoire et son propre présent, ou encore entre sa raison-liberté et les signes d'un avènement progressif de cette même raison-liberté dans l'Etat. Son unique regret est que les états soient encore partiellement déraisonnables, et violents entre eux; sa seule peur, que cette violence, et celle qui demeure néanmoins en lui, soit cause, précisément, de sa propre peur : rappelons que le philosophe, aussi cohérent soit-il, peut encore avoir peur de sa peur <sup>50</sup>, et par conséquent reste dans une "raisonnabilité" fragile.

C'est pourquoi l'histoire est à la fois *circulaire et linéaire* <sup>51</sup>, et le philosophe avec elle, dans la mesure où le propre mouvement de son exister accompagne, au moins à certains moments, celui de l'histoire : la "linéarité" est celle d'un progrès dans la raison-liberté, en fonction des événements et des individualités. On ne peut réellement comprendre la *Logique de la Philosophie* que si l'on garde présentes à l'esprit ces deux caractéristiques du philosophe : cohérent dans sa conception de l'universel et de l'histoire qui en est porteuse, et dans la mise en action personnelle de cet universel, il en reste toujours éloigné néanmoins. Educateur par essence, il agit néanmoins de telle sorte que sa seule présence soit effectivement celle, en lui, de la raison et de l'histoire en son universalité . En d'autres termes, il tente de vivre, dans la précarité du présent, la présence de la raison à elle-même, en sachant que cette présence ne peut jamais être ni totale ni définitive. Vivant la circularité d'une histoire qui, pour lui, est arrivée à son terme dans la raison qui la pense, il continue néanmoins à vivre cette circularité dans le domaine de la violence, à y vivre son *auto-biographie*.

Dans un chapitre d'*Idea of History*, R.G.Collingwood évoque ce concept d'auto-biographie <sup>52</sup>. On y trouve une conception analogue de la "connaissance historique", au sens d'une connaissance "philosophique" :

*L'acte de penser est donc autant objectif que subjectif (...) Il faut l'analyser tel qu'il existe en réalité, c'est-à-dire comme un acte (...). Une telle analyse ne se réduit pas à une simple expérience, ni à la conscience, ni même à la conscience de soi : elle est connaissance de soi* <sup>53</sup>.

Connaître l'histoire, du point de vue de la philosophie, c'est donc y repérer les moments de la raison, afin d'en éclairer la situation concrète dans laquelle elle est placée :

<sup>46</sup> Cf. *Philosophie et Réalité*, derniers *Essais et Conférences*, Beauchesne, 1982, la *Philosophie du Droit*, p.163.

<sup>47</sup> *Philosophie et Réalité*, pp. 157-158

<sup>48</sup> LP, p.113.

<sup>49</sup> LP, p.113.

<sup>50</sup> LP, pp. 19-20.

<sup>51</sup> LP, p.39.

<sup>52</sup> R.G.Collingwood : *The Idea of History*, p295

<sup>53</sup> Ibid., p.292.

*Être rationnel c'est penser et pour qui se propose d'agir, l'objet important à penser, c'est la situation en laquelle il se tient*<sup>54</sup>.

Il me semble que Weil ajouterait seulement qu'être rationnel c'est penser dans une situation historique donnée, laquelle inclut nécessairement, dans l'expérience concrète du philosophe, l'action raisonnable.

Tel est en effet l'impératif dernier auquel se soumet volontairement le philosophe. Celui-ci me peut jamais en rester à la pure contemplation de l'être absolu. Lors même que Weil, à la fin de la *Logique de la Philosophie*, se situe dans l'attitude de la sagesse, il continue à penser que cette attitude révèle le souci de vivre dans une universalité sentée

*Non seulement l'homme y vit selon son discours, mais encore il a mené son discours au point où le discours devient vie concrète et unit l'homme raisonnable et sa situation*<sup>55</sup>.

Ce n'est pas, pour reprendre l'expression de Weil, *platitude moralisante*<sup>56</sup> liant celui qui se veut philosophe à un certain comportement cohérent. C'est une simple conséquence de la décision de cohérence que d'y introduire cette nécessité de l'action : à partir du moment où la décision est prise de vivre de façon cohérente dans la réalité de l'histoire, l'on accepte de vivre de façon cohérente dans la finitude, et d'y refuser la violence, au nom de cette même cohérence :

*concrètement l'homme entre, avec cette décision à la sagesse, dans le devenir de la raison et -ce qui est la même chose- dans l'histoire. Elaborer un discours qui soit tel que l'homme puisse s'y tenir, travailler à la réalisation d'un monde dans lequel l'homme puisse se tenir à son discours, c'est chercher la sagesse*<sup>57</sup>.

S'il y a regard vers la tradition, dans un sens que Weil décrit par ailleurs comme régressif<sup>58</sup>, ce regard me se comprend que situé dans une action actuelle, dans une présence qui porte encore les stigmates de la finitude et du risque de la violence. Comme nous le notions en commençant, c'est en définitive dans un sens descendant que Weil lit la tradition, pour aboutir, non pas à un devoir d'action, mais à une situation dans laquelle celle-ci apparaît comme une simple conséquence de la décision première (mais toujours renouvelée) de raisonnabilité. En d'autres termes, si la lecture de la tradition est d'abord régressive, comme chez Gadamer, non seulement elle peut se retourner vers le présent comme l'indique Collingwood, mais elle le doit, si elle est le fait du philosophe, ayant décidé la cohérence.

### **Conclusion - Le Poète et le Philosophe**

Finalement, les statuts accordés respectivement par Gadamer et Weil à la poésie forment un indicateur de la distance qui les sépare .

On sait l'importance accordée à la poésie dans la *Logique de la Philosophie*<sup>59</sup>. Elle intervient en effet à différents niveaux de catégories, à des titres et selon des significations qui apparaissent dès lors variés. C'est pourtant, me semble-t-il, dans le dernier chapitre sur la *Sagesse* qu'apparaît la conception la plus décisive pour notre propos. Là, poésie et philosophie apparaissent comme deux moments de la même sagesse : la poésie est certes, à elle seule, coïncidence de la situation et du langage, si du moins elle est poésie fondamentale<sup>60</sup>. Mais cette coïncidence est vécue sur le mode sentiment, non thématisée comme telle dans le discours philosophique. Dès lors,

*la poésie est l'autre de la philosophie sans lequel celle-ci ne se comprend pas; mais elle n'est pas son aboutissement, bien que le sentiment soit l'aboutissement de l'action : la philosophie dans l'action vise la présence et le sentiment, c'est-à-dire la poésie*<sup>61</sup>.

La sagesse se définit donc dans cet "entre-deux", entre la poésie et la philosophie, l'un et l'autre lui étant absolument indispensables .

On pourrait, par contre, définir le concept de sagesse dans la pensée de Gadamer par une conception tout-a-fait différente du rôle qu'y tient la poésie : dans le mouvement d'interprétation de la tradition, le philosophe remonte à ce "noyau de sens" en lequel se définit la situation langagière de l'interprétant : avant l'interprétation, il y a la langue, dont l'universalité précède, comme Weil l'indique également à plusieurs reprises, l'individualité du philosophe. Mais la spécificité de Gadamer tient à ce que cette situation langagière de l'interprétant est, à la fois, source et fin de l'acte d'interprétation : la poésie est précisément la rencontre, elle-même médiatisée dans un langage, de cette source même du langage, elle est, comme toute autre, représentation artistique, contemplation en laquelle le philosophe s'arrête, même si cette représentation apparaît elle-même comme finie dans la durée .

---

<sup>54</sup> Ibid., p.316.

<sup>55</sup> LP, p. 433.

<sup>56</sup> LP, p. 436.

<sup>57</sup> LP, p. 436.

<sup>58</sup> Cf. *Philosophie et Réalité...*, p. 165, la citation de Schiller.

<sup>59</sup> Cf. in *Actualité d'E. Weil*, l'article de J.Quillien sur *Les figures du poète*, pp.151 à 163

<sup>60</sup> LP, p.435.

<sup>61</sup> LP, p.435.

Dans *Vérité et Méthode*, le philosophe trouve son contentement dans une telle contemplation : herméneutique générale et poésie sont alors entre elles comme l'activité philosophique et l'une de ses expressions privilégiées, et non comme deux moments également importants d'une même sagesse.

On mesurera la distance qui sépare les deux auteurs dans ce texte de Weil, déjà évoqué, et qui se trouve dans *l'Introduction de la Logique de la Philosophie*

*...Le philosophe a peur. Il n'est pas lâche, loin de là : il veut bien affronter la mort, il veut même la subir s'il le faut, non pas de gaieté de cœur, certes, mais s'il doit choisir entre une vie déraisonnable ou a-raisonnable d'un côté et la fin de son existence de l'autre, c'est pour la mort qu'il se déciderait (...). Mais il a peur de ce qui n'est pas raison en lui, et il vit avec cette peur (...). Il est vrai que le philosophe est décidé à accepter la violence, de subir tout ce qui peut lui arriver, de lutter, au risque de sa vie, contre tout ce qui voudra le dominer. Mais il est homme, il n'est pas encore sage, et s'il l'est par moments, il ne l'est pas toujours*<sup>62</sup>.

Quel plus bel éloge peut-on faire de la finitude, et, en elle, de la sagesse qui la comprend comme une réalité, dernière certes, mais toujours renouvelée ?

J.M.Breuvart 2 août 1999

---

<sup>62</sup> LP, pp.19 & 28