

**PHILOSOPHIE ET RELIGION
DANS L'ŒUVRE D'ÉRIC WEIL**

par Henri BOUILLARD

RÉSUMÉ : *En suivant le mouvement circulaire que dessine l'ouvrage fondamental d'Éric Weil, la « Logique de la Philosophie », on relève d'un même coup le penser qui s'y déploie et le rôle qu'y tiennent l'idée de Dieu, la foi biblique et le christianisme. On analyse d'abord la catégorie de Dieu, introduite dans le monde par l'attitude de la foi biblique. On note ensuite ce que devient l'idée de Dieu dans les catégories ultérieures. L'examen des catégories du sens et de la sagesse, constitutives de la philosophie, permet de voir comment le logicien recueille à sa manière le sur-être indicible de la tradition philosophique occidentale, sous la forme du sens présent, de l'éternité de la présence dans le temps de l'histoire. On manifeste enfin, à travers l'écart, quelques convergences entre cette philosophie séculière et la pensée d'un croyant.*

SUMMARY : *In the circular movement of the main work of Eric Weil, the « Logique de la Philosophie », we may notice both the development of the thought and the part played by the idea of God, the biblical faith and Christianity. The category of God, introduced by the behaviour of biblical faith, is analysed, and also how the idea of God appears in further categories. By examining categories of meaning and wisdom, proper to philosophy, we may see what means, for the logician, the ineffable over-being of the Western philosophical tradition, as a present meaning, as an eternal presence in historical time. At last appears, through the difference, some convergence between this secular philosophy and the thought of a believer.*

Les lecteurs des *Archives de Philosophie* se rappellent le cahier de juillet-septembre 1970 offert en « hommage à Éric Weil ». Quelques articles remarquables y expliquaient la signification de l'un des ouvrages philosophiques les plus puissants de notre époque, cette *Logique de la Philosophie* qui entend dépasser le système hégélien, en incorporant sa catégorie, l'Absolu, à une philosophie du sens, amorcée, mais non conduite à terme par la révolution kantienne. D'autres textes y manifestaient la fécondité de la *Philo-*

sophie politique. Enfin, la bibliographie exposait au regard l'ampleur de l'œuvre, où se détachent encore une *Philosophie morale*, des études d'histoire de la philosophie (*Hegel et l'État*, *Problèmes kantians*), et qui comprend en outre une multitude d'articles, dont les plus importants ont été rassemblés depuis lors en deux volumes d'*Essais et conférences*.

Le même cahier annonçait qu'à cet hommage se joindrait plus tard une autre étude, exprimant la reconnaissance d'un théologien. Longtemps différée, sa rédaction était presque achevée, lorsqu'on eut la tristesse d'apprendre la mort du philosophe. L'auteur laisse le texte tel qu'il eût aimé le soumettre au jugement de son ami, et il le dédie à sa mémoire en hommage de gratitude¹.

Ce travail est issu d'un dialogue et d'un débat : dialogue avec une œuvre longuement fréquentée, entretiens libres et cordiaux avec celui qui l'a produite, débat intérieur et confrontation entre la pensée vigoureuse d'un non-croyant et la foi chrétienne. Éric Weil, on le sait, s'est déclaré lui-même « situé, pour plus d'une raison, en dehors de tout christianisme dogmatique », ce qui n'exclut pas, au contraire (ajoutait-il) qu'il ne soit, comme tout homme moderne, un produit de la « civilisation chrétienne » (EC. II, 63). Il se rangeait manifestement parmi ces « post-chrétiens » qui « ne croient en aucune révélation historique » (EC. II, 46). Mais ses réserves à l'égard de toute « institutionnalisation de la conscience » (EC. II, 75) ne l'empêchaient pas d'admirer le christianisme. Son œuvre philosophique relève fréquemment, et avec un respect grandissant, ce que la culture et la pensée occidentales doivent à la foi juive et chrétienne. Un croyant soucieux de pensée se sent inévitablement sollicité par une telle œuvre, quand il a saisi non seulement qu'elle exprime la réalité de notre temps, mais qu'elle la *pense*, c'est-à-dire la comprend dans un discours cohérent qui se comprend lui-même.

On examinera donc ici la place et le rôle que tient, dans la philosophie d'Éric Weil, l'idée de Dieu : celle de la foi biblique en général, celle du christianisme en particulier, celle des philosophes, celle enfin qui subsiste anonyme en son discours. Mais comme tous les éléments d'une pensée qui se veut systématique sont solidaires

1. Les références aux ouvrages principaux d'Éric Weil seront indiquées dans le corps même de notre texte au moyen des sigles suivants : EC = *Essais et conférences* ; LP = *Logique de la Philosophie* (2^e édition) ; PK = *Problèmes Kantians* (2^e édition) ; PM = *Philosophie morale* ; PP = *Philosophie politique*.

Rappelons, pour la commodité du lecteur, l'ordre des publications : *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1950 (2^e édition, revue, 1967) ; *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956 ; *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961 ; *Problèmes Kantians*, Paris, Vrin, 1963 (2^e édition, revue et augmentée, 1970) ; *Essais et conférences*, 2 vol., Paris, Plon, 1970 et 1971.

entre eux au sein de la totalité, on ne pourra exécuter ce dessein qu'au cours d'une exposition du mouvement d'ensemble où s'élabore cette philosophie. Peut-être aidera-t-on encore à la comprendre, en indiquant la réaction du théologien devant un discours qui le dérange, le provoque et le stimule dans l'effort qu'il tente pour penser sa foi au sein du monde où il vit.

L'idée de Dieu et celle de la religion interviennent souvent dans les écrits d'Éric Weil, soit qu'il exprime sa propre pensée, soit qu'il commente celle d'un autre philosophe : Aristote, Kant ou Hegel. Parmi les commentaires, on remarquera en particulier les *Problèmes kantians*, qui expliquent de façon pénétrante les thèses de Kant sur la pensée et la connaissance de Dieu, la foi de la raison, la preuve de Dieu, le rapport de la morale et de la religion. Là certes, comme en certains articles sur Aristote ou Hegel, la propre position de Weil apparaît en filigrane. Mais on ne l'y discerne avec sûreté que si on la connaît déjà par ailleurs. C'est dans la *Logique de la Philosophie* qu'elle s'expose de façon directe, continue et systématique. C'est là qu'il faut la chercher, et autour de cela qu'on pourra organiser les indications recueillies en d'autres textes. D'un même mouvement, donc, nous suivrons le déploiement de cette *Logique* et relèverons le rôle qu'elle accorde à la foi biblique, au christianisme et à l'idée de Dieu.

I. — La catégorie de Dieu

1. Lieu de la catégorie

Systématique et circulaire, selon la leçon retenue de Hegel, la *Logique de la Philosophie* ne livre son sens qu'à la fin du parcours. C'est à son terme que nous comprendrons vraiment l'idée qu'elle engendre de la philosophie. Le commentaire peut et doit néanmoins anticiper quelques indications, pour orienter la lecture. Il suit ainsi l'exemple de l'auteur, qui fait figurer en Introduction à son ouvrage un texte primitivement destiné à une publication séparée, lequel, sous le titre de « Philosophie et violence », recueilli dans une perspective de réflexion ce que la *Logique* elle-même déploie sous forme de doctrine. Relevons-y ce qui doit nous guider.

L'homme, dit Éric Weil, se caractérise par la *négativité* : il est l'animal qui, par son langage, dit *non* à ce qui est et produit ce qui n'était pas encore, en transformant la nature, pour se libérer du mécontentement. Parce que toute élimination d'un mécontentement donné ne fait que produire d'autres donnés, eux aussi insatisfaisants, le philosophe comprend que l'homme n'accédera au conten-

tement que dans la présence, dans la vue qui saisit le tout en son unité. Il nie donc la négativité première, en dominant son être naturel, son être de besoin et de désir. Mais il est amené à reconnaître qu'il se nourrit de ce qu'il réprouve, que l'activité transformatrice de l'homme du désir est la condition nécessaire de la philosophie, que celle-ci a son origine dans le désir et la négativité primitive (LP. 7-14). « En un mot, il ne peut pas sauter dans la présence : le seul chemin qui y mène passe par la connaissance de la *réalité*, de ce qui résiste et menace et qui ne peut être nié que par les moyens qui sont de sa propre nature » (LP. 21). La raison, qui fait la dignité de l'homme, doit se prouver dans l'existence de tous les jours.

La philosophie est donc « l'homme qui parle et qui en parlant rend compte devant lui-même de ses possibilités réalisées ; elle est le discours de l'homme qui, ayant choisi d'établir sa propre cohérence pour lui-même, comprend tout, en comprenant toute compréhension humaine et soi-même » (LP. 65). Elle est le parler d'un individu concret, d'un individu besogneux qui comme tel est violence, qui aurait pu s'en tenir à cette violence, mais qui, dans une situation concrète, s'est décidé librement à comprendre non seulement sa situation, mais encore sa compréhension de sa situation. Cet individu, qui se sait fini, veut pourtant comprendre le fini à partir de l'infini, se comprendre lui-même à partir de l'universel. Il veut se saisir non dans ce qu'il sent, mais dans sa pensée, dans le discours cohérent, qui seul comprend l'individu (LP. 67-68). Son option pour l'universel ne l'y élève pas immédiatement ; elle ne l'y porte que dans un long travail de prise de conscience. Aussi la philosophie ne se comprend-elle qu'en son histoire. Il faut même aller plus loin, et affirmer non seulement l'identité de la philosophie et de son histoire, mais l'identité de la philosophie et de l'histoire tout court. En effet, si c'est l'homme concret qui *fait* la philosophie, celle-ci se forme dans la violence contre la violence, dans le fini contre le fini, dans le temps contre le temps. « Ce n'est que dans son histoire que l'homme se révèle à lui-même, ce n'est que dans son discours qu'il prend conscience de cette révélation » (LP. 69). « Se comprenant à partir de la violence et en vue de la cohérence, l'homme qui a choisi le discours ne se comprend que dans ses réalisations, dans ce qu'il a *fait* dans le monde et dans ce qu'il s'est *fait* lui-même » (*Ibid.*). Seule donc une analyse des actions et des discours de l'homme peut révéler ce qu'est son monde et ce qu'il est pour lui-même (EC. I, 296). En conséquence, et voici la déclaration décisive, celle que le lecteur de la *Logique de la Philosophie* doit garder constamment présente à l'esprit, s'il veut saisir de quoi il s'agit :

« La *première philosophie* n'est donc pas une théorie de l'Être,

mais le développement du *logos*, du discours, pour lui-même et par lui-même, dans la réalité de l'existence humaine, qui se comprend dans ses réalisations, dans la mesure où elle *veut* se comprendre. Elle n'est pas ontologie, elle est logique, non de l'Être, mais du discours humain concret, des discours qui forment le discours dans son unité. » (LP. 69).

Cette définition, dont chaque terme doit être pesé et retenu, et qui va guider notre exégèse, appelle encore dès maintenant une explicitation. Comment l'homme saisit-il dans son discours ce qu'il réalise dans son histoire ? En dégageant les *catégories* de ses *attitudes*. Par *attitude*, il faut entendre la manière dont il se tient dans le monde. Celle-ci est d'ordinaire inconsciente ; mais il est toujours possible au discours de la saisir, d'en prendre conscience, en discernant son *essentiel*. On appellera *pures* ou *irréductibles* les attitudes qui se transforment en un discours cohérent, où elles se comprennent elles-mêmes. On désignera sous le nom de *catégorie* le concept organisateur de ce discours, le concept dans lequel l'attitude saisit l'essentiel de son monde. Les attitudes de l'homme dans son histoire forment les catégories de son discours. « Attitudes pour l'homme dans la vie, catégories pour le philosophe, ensemble elles permettent de comprendre l'homme, permettent à l'homme de se comprendre. » Toutes ensembles, elles révèlent le sens de l'histoire à celui qui a choisi le sens (LP. 70-72).

Chaque attitude étant particulière, le discours dans lequel elle prend conscience d'elle-même est également particulier. Mais l'idée du discours cohérent qui se comprend lui-même permet au philosophe d'orienter la succession logique de ces discours particuliers. Ainsi se constitue la logique de la philosophie. Elle se pose elle-même comme la philosophie première, fondement de toutes les philosophies particulières (ontologie, morale, politique, philosophie de la nature, etc.), qui comprennent en elle leur sens pour l'homme qui les fait (LP. 72-73).

Tout discours qui se veut cohérent a son origine dans la violence, sentie violemment comme telle. Mais chaque discours qui naît ainsi dans l'histoire se comprend lui-même comme discours éternel. « De même que tout discours historique sur l'homme parle de l'homme éternel, de l'homme tel qu'il est en lui-même, de même tout discours portant sur l'être éternel de l'homme est essentiellement un discours historique » (LP. 75-76). C'est pourquoi la logique de la philosophie se comprend elle-même comme *logos du discours éternel dans son historicité* (LP. 77).

Telle est l'intention fondamentale du grand ouvrage d'Éric Weil, d'après ce qu'il expose lui-même à la fin de l'Introduction. Les indications recueillies jusqu'ici sont inévitablement sommaires et devront être complétées dans la suite. Elles fournissent du moins

le cadre de la réponse à notre première question : que viennent faire, dans cette *Logique de la Philosophie*, les idées de Dieu, de la foi et de la religion ?

Elles interviennent dès le début du corps de l'ouvrage, mais d'abord de façon incidente. Ainsi, en proposant comme première catégorie la *Vérité*, l'auteur indique que le mot « Dieu », employé comme synonyme, pourrait (tout comme le mot « Être ») rendre les mêmes services ; il l'écarte aussitôt cependant, parce qu'il le juge plus difficile à manier : entendu au sens qu'il revêt pour la foi ou dans la pensée mystique, il empêcherait l'entrée dans le mouvement du discours (LP. 93). Mentionnées à plusieurs reprises au cours des premiers chapitres, religion et foi n'y font pas l'objet d'une étude directe. Leur introduction thématique a lieu au chapitre VIII, intitulé « Dieu ». C'est alors qu'on saisit à quel titre l'idée de Dieu entre dans la *Logique de la Philosophie*.

Elle y entre, parce qu'elle a été introduite dans l'histoire humaine par l'*attitude* de la foi et qu'elle est devenue en fait une des *catégories* dont l'ensemble est nécessaire à la compréhension de l'homme par lui-même, tel qu'il s'est réalisé en cette histoire. Il importe de bien noter ces deux points. Le Dieu dont il s'agit dans le chapitre qui porte son nom n'est pas le Dieu des philosophes, grecs ou chrétiens. Celui-ci, nous le verrons, reçoit sa place ailleurs, en général sous un nom plus approprié : l'Un, l'acte pur, l'intellect archétype, la Raison. Mais ici l'idée de Dieu est celle qu'a introduite dans le monde l'attitude de la foi biblique. On appréciera l'originalité de ce choix dans un ouvrage philosophique publié en 1950. Originalité redoublée du fait que l'idée portée par cette attitude est traitée comme une *catégorie*, c'est-à-dire comme le concept organisateur d'un discours cohérent, concept qui tient une fonction dans la compréhension totale de l'homme par lui-même, et une fonction capitale, puisque la catégorie de Dieu est, aux yeux du logicien de la philosophie, « le point tournant du devenir philosophique, la plus moderne des catégories antiques, la plus antique des modernes » (LP. 188).

On saisit maintenant pourquoi le chapitre sur *Dieu* n'a rien de commun avec une théologie naturelle. Qu'elle soit ou non destinée à établir les fondements d'une foi positive, celle-ci considère Dieu comme un *être* dont il s'agit de prouver l'existence à partir du monde ou de la réalité humaine. Elle implique donc une ontologie, qui y devient onto-théologie. Or nous avons vu justement que la *Logique de la Philosophie* ne se conçoit pas comme ontologie, pas même à la manière de la *Logique* hégélienne. Développement du *logos*, elle « n'a pas affaire (immédiatement) à ce qui est, mais au discours de l'homme » (LP. 66). C'est pourquoi Dieu n'y intervient pas comme être, comme Être suprême à reconnaître (et

qu'on pourrait éventuellement adorer) ; il y entre comme concept organisateur d'un discours, comme catégorie, l'une des catégories dont l'ensemble permet à l'homme de comprendre ce qu'il est lui-même et ce qu'est son monde.

* * *

Quoique la catégorie de Dieu présuppose, dans la *Logique*, celles qu'ont présentées les chapitres précédents, il n'y a pas d'inconvénient majeur à l'aborder directement, lorsque le commentateur se charge de prévenir les difficultés d'interprétation. L'auteur du livre nous y invite : le discours de la philosophie, dit-il, étant circulaire, peut en principe commencer à n'importe quel point ; et il en va de même pour sa lecture (LP. 441). Ajoutons que ce qui vaut pour le livre vaut aussi pour tout chapitre : on ne le saisit exactement qu'en sa totalité et à partir de sa fin. Il convient donc de discerner la configuration globale de son discours, avant d'en venir à l'explication des thèmes principaux.

Il importe, en particulier, pour éviter toute méprise, de signaler aussitôt que le Dieu dont il s'agit ici n'est pas le Dieu (spécifiquement) chrétien, que la foi dont il est traité n'est pas la foi (spécifiquement) chrétienne. La contribution propre du christianisme apparaîtra plus loin sous une autre catégorie, celle de la *personnalité*. La « catégorie de Dieu », et l'attitude de foi qui la produit au jour, ne renvoient qu'au substrat commun des religions sémitiques : judaïsme, christianisme, islam. Elles sont illustrées principalement par des références à l'Ancien Testament (lu parfois, il est vrai, à travers le Nouveau).

Par cette option, la *Logique de la Philosophie* diffère notablement de la *Phénoménologie de l'Esprit* ou de l'*Encyclopédie*, où foi et religion renvoient d'ordinaire au christianisme (dont les autres religions ne sont que la préhistoire), où Dieu désigne en première ligne le Dieu de la dogmatique chrétienne, le Dieu trinitaire, Père, Fils incarné, Esprit de la communauté. Si Éric Weil fait un autre choix, c'est parce qu'il veut dégager l'attitude de foi en sa pureté, en deçà de toute élaboration théologique et de toute formulation dogmatique. Or le christianisme « ne peut pas être pensé sans théologie » (entendons : sans son expression dans le langage de la philosophie grecque) (LP. 180). On se réfère donc de préférence à l'Ancien Testament, où il est plus aisé de saisir la foi en son essentiel, comme sentiment religieux, sentiment qui constitue le fond du judaïsme et de l'islam, et qui, comme mystique, a également joué un rôle très grand dans le christianisme (LP. 180).

Cependant, le lecteur doit se tenir en garde contre la tentation de chercher et de trouver, dans le discours d'Éric Weil, une descrip-

tion des idées religieuses de l'Ancien Testament, analogue à celles que pratiquent les exégètes, les historiens ou les phénoménologues de la religion. Ce que dégage une telle description constitue, au regard du logicien de la philosophie, un discours mixte, qui met en jeu toutes les catégories de la pensée. Or, il s'agit pour lui de discerner la catégorie dominante de ce discours, ici celle de Dieu, de la comprendre en sa pureté, et de définir par elle l'attitude pure qui l'a produite, en l'espèce, celle de la foi.

Toute attitude fondamentale peut produire une catégorie, mais ne la produit nécessairement que pour la philosophie. « Ce que nous avons appelé, dit Weil, l'essentiel d'une attitude ne se révèle comme tel, dans la plupart des cas, qu'à l'observateur, c'est-à-dire à un homme qui n'entre pas dans cette attitude ; ce qui formerait la catégorie de cette attitude, si celle-ci était formulée dans un discours cohérent, agit dans le discours concret de l'homme de cette attitude, mais ne se montre qu'au logicien qui regarde ce discours comme celui d'un autre et pour lequel ce discours l'est en effet » (LP. 80). Ainsi en va-t-il pour la foi. C'est le logicien de la philosophie qui, par rapport à son discours philosophique, la définit comme attitude pure en discernant la catégorie que, à ses yeux, elle produit.

Ce discernement exige que la catégorie-attitude soit distinguée des « reprises » à travers lesquelles elle se montre d'abord dans l'histoire. Le concept de « reprise » joue un rôle essentiel dans la *Logique de la Philosophie*. Il y désigne « la compréhension d'une attitude (ou catégorie) nouvelle sous une catégorie précédente, compréhension réalisée dans et par cette attitude antérieure » (LP. 98). « Au début d'une nouvelle époque — au moment où un nouvel intérêt, voulant détruire un monde vieilli, organise un monde nouveau —, c'est l'ancienne catégorie qui saisit la nouvelle attitude et parle de la nouvelle catégorie, et en en parlant, la cache aussi et la fausse. L'homme reprend (pour nous qui, venant plus tard, connaissons la catégorie qu'il est seulement en train de développer) un discours que, dans son action, il a déjà dépassé » (LP. 82). Comme toutes les attitudes, celle de la foi se montre d'abord sous une catégorie-attitude antérieure ; elle se montre telle qu'elle est comprise dans et par l'une ou l'autre des catégories-attitudes qui la précèdent². Cette sujétion est même d'autant plus forte en son cas que, comme sentiment, nous le verrons, elle ne possède

2. Le rapport entre succession logique et succession historique des attitudes et des catégories est précisé dans LP. 79-80 et surtout 427-429. On trouvera des explications utiles dans l'article de G. ALMALEH, « Philosophie et histoire de la philosophie dans la 'Logique de la Philosophie' », *Archives de Philosophie* 33, (1970), pp. 439-470.

pas de discours à elle, que le croyant ne peut parler de sa foi que dans le discours d'une autre catégorie. Il revient encore au logicien de la philosophie de distinguer, par rapport à son discours philosophique, l'attitude pure de la foi (avec la catégorie de Dieu qu'elle développe à ses yeux) et ses reprises sous des catégories antérieures.

Tel étant son dessein, on comprend qu'il ne faille pas chercher, dans ses allusions manifestes ou ses références explicites à l'Ancien Testament, ce qu'offrirait le commentaire d'un exégète ou le travail d'un historien. Assurément, Éric Weil sait, par exemple, que, dans la Bible, les conceptions de Dieu, de la foi, de la religion, varient d'une époque à l'autre, d'un écrivain à l'autre. Il en tient compte dans son analyse des diverses « reprises ». Mais pour une petite part. Car son propos, qui n'est pas d'historien, mais de philosophe, ne vise qu'à définir des « types idéaux » (LP. 173). C'est donc seulement sous une forme idéalisée qu'on rencontrera, dans la reprise sous la catégorie du *vrai* et du *faux*, l'attitude des prophètes bibliques ; dans l'interprétation de la foi par la *certitude*, l'attitude du judaïsme non prophétique (celle qui s'exprime en de nombreux psaumes et dans la Pentateuque) ; ou encore l'attitude de Job, dans la reprise sous la catégorie de la *discussion*. Quand il s'agit, non pas des reprises, mais de la catégorie-attitude pure, l'idéalisation et la distance par rapport à l'immédiat du texte croissent encore, puisque le logicien entend alors formuler ce que cache et fausse le discours explicite de la Bible. Le lecteur de la *Logique* ne devra pas donc se laisser décevoir, ni se méprendre, quand il observera que son discours ne coïncide pas exactement avec ce que découvre dans le texte biblique la lecture moins médiatisée de l'exégète ou du fidèle.

N'allons pas croire cependant que la foi dont parle Éric Weil serait un produit de son imagination logique. Il s'agit pour lui de comprendre un donné, quoiqu'il le fasse dans son propre langage et à l'intérieur d'une problématique consciente d'elle-même. La « logique de la philosophie » exige précisément que la foi soit reconstruite et examinée avec respect comme une attitude originale et irréductible de l'existence humaine en son histoire. Elle entend saisir en elle d'abord ce qui importe au croyant, pour dégager ensuite ce qui importe au philosophe.

Les éclaircissements que nous avons donnés jusqu'ici, à titre de propédeutique, aideront à comprendre et la structure externe du chapitre sur Dieu, celle que dessine la succession des paragraphes numérotés, et le mouvement interne de la pensée qui relie les thèmes et les ramène dans des perspectives différentes. Nous tâcherons de dégager l'une et l'autre, au cours d'une analyse qui, sans résumer ni commenter pas à pas le texte intégral, voudrait faire apparaître la ligne et le cercle que dessine le discours. Nous retiendrons seule-

ment les thèmes fondamentaux, ceux qui gouvernent l'ensemble du développement et dont une saisie inexacte compromettrait l'intelligence du tout.

2. La catégorie et l'attitude vécue

Dans l'ordre logique de la succession des catégories, Dieu vient aussitôt après le moi. Celui-ci, qui s'est exprimé historiquement dans l'épicurisme et le stoïcisme, caractérise l'homme raisonnable rejeté sur son individualité, cherchant son bonheur d'homme, mais malheureux par son isolement dans le monde, par sa solitude devant la nature, dans une humanité à laquelle toute tradition est devenue douteuse. C'est par opposition à cette catégorie que celle de Dieu est introduite, comme l'indique la thèse initiale : « Le moi ne trouve pas de satisfaction dans son isolement, puisqu'il la trouverait seulement en cessant d'être moi. Il la trouve en s'opposant un autre moi par lequel il soit compris comme sentiment, satisfait comme désir, déterminé comme homme, non comme être naturel : Dieu » (LP. 175).

A lire isolément cet énoncé et les premiers alinéas qui l'explicitent, on pourrait estimer que la catégorie du moi engendre en quelque sorte, appelle, par une nécessité interne, celle de Dieu³. On recueillerait alors une démonstration de la genèse nécessaire de l'idée de Dieu à partir de la contradiction interne du moi, c'est-à-dire quelque chose d'analogue à ce qu'offrait, en 1893, l'Action de Maurice Blondel. Pareille interprétation ne saurait se soutenir. Car, comme Weil le répète maintes fois et le rappelle encore dans la page qui précède immédiatement l'énoncé : « Le passage d'une catégorie à l'autre ne se comprend pas du point de vue de la première, et n'apparaît comme nécessaire qu'après l'apparition de la nouvelle catégorie, nécessaire de la nécessité que celle-ci crée librement » (LP. 173). Ayant enregistré cette déclaration ou d'autres semblables, on pourrait encore envisager que la nouvelle catégorie fût appelée non pas par la précédente, mais par la réflexion sur elle, par la conscience qu'elle prend d'elle-même chez le logicien de la philosophie⁴. Cette interprétation plus subtile nous paraît à la fois ambiguë et inexacte. Certes, c'est au logicien que le passage se montre, mais il se montre à lui tel que l'effectue la nouvelle catégorie, sans être appelé par la précédente. L'auteur indique lui-même qu'il a présenté ici la catégorie de Dieu « telle qu'elle s'explique elle-

3. Cf. *Archives de Philosophie* 33, juillet-sept. 1970, pp. 472-473.

4. Cf. A. DE WAELHENS, « Sur une Logique de la Philosophie », dans *Existence et signification*, Louvain-Paris, 1958, pp. 48-49 et surtout 60-61.

même là où, par l'opposition à d'autres catégories [...], elle est consciente d'elle-même » (LP. 179). Deux pages plus loin, il ajoute : « Nous avons vu comment la foi découvre ce qu'il y a d'insuffisant dans cette recherche du bonheur » par le moi (LP. 181). C'est donc bien la catégorie de Dieu ou l'attitude de foi qui, elle-même, en se posant librement, découvre la nécessité de dépasser la catégorie-attitude du moi, aux yeux de laquelle ce passage demeure incompréhensible.

Il ne suit pas de là que la succession des catégories serait fortuite et n'offrirait qu'un inventaire de visions du monde. Car, d'une part, chaque catégorie nouvelle subsume sous elle les précédentes (LP. 173) ; d'autre part et surtout, elle sera elle-même présupposée par les suivantes, qui se définiront par rapport à elle, la subsumant et la dépassant. Il y a donc bien un enchaînement logique des catégories. Mais il procède d'une nécessité que posent les dernières, et non pas d'un appel qui viendrait des premières. Car la logique de la philosophie, qui se fonde sur la liberté, « ne peut retracer qu'une suite d'actes qui sont compréhensibles seulement après avoir été accomplis » (LP. 173).

Examinons maintenant comment la catégorie de Dieu s'explique elle-même par opposition à celle du moi. « Il faut, dit-elle par la voix du logicien, que le moi, s'il veut se maintenir dans son être et trouver son bonheur, soit déterminé en tant qu'unité de désir et de raison.[...] Son bonheur ne peut être garanti que par un être qui domine la nature et la domine pour le bien de l'homme, qui le reconnaisse tel qu'il est pour lui-même, par un autre moi, mais un moi absolu qui détermine l'homme en tant qu'homme, en tant que moi, pour le sentiment de l'homme : le monde est la création de Dieu, d'un moi réellement transcendant comme créateur, comme moi absolu, moi absolument satisfait, puisque absolument puissant, mais accessible à la compréhension de l'homme en tant que ce créateur est moi, c'est-à-dire raison, sentiment et désir » (LP. 175-176). On reconnaît ici, et dans la suite, l'idée biblique de Dieu et de l'homme : Dieu, sujet transcendant, tout-puissant, créateur du monde ; homme, créé à son image, libre, pour qu'il trouve le bonheur en revenant à sa source. Dans cette perspective, l'homme ne se comprend qu'en Dieu et ne peut être heureux qu'à partir de cette compréhension.

Dieu est en vérité le seul moi. L'homme ne peut l'être qu'en dépendance de Lui, qui l'a créé libre, donc capable de déchoir. « Ainsi, l'homme est et est moi seulement par dérivation. Sa raison et son sentiment ne sont réellement ce qu'ils sont en leur essence qu'à condition de se conformer à la raison et au sentiment divins. Sa liberté et son être pour soi ne se réalisent qu'au prix de sa déchéance : complètement uni à Dieu, il n'aurait plus rien à lui. Son moi,

contradiction entre l'être fini et insuffisant de la créature et la liberté de l'image de Dieu, ne se saisit que dans la tentation et le péché, comme raison déraisonnante et comme insuffisant au bonheur » (LP. 176-177). C'est par la révélation de Dieu, par la loi divine, que l'homme apprend cela, apprend ce qu'il est lui-même. Sans la connaissance qu'elle lui procure, celle du bien et du mal, il n'est qu'un animal heureux. « Pour être image vivante de Dieu, il doit agir, entendre la loi divine — et désobéir » (LP. 177). Par suite de sa désobéissance et du châtement divin, il vit dans le besoin et doit pourvoir à sa subsistance par le travail. Il sait qu'il peut obéir librement. Mais parce que la loi lui vient du dehors, de Dieu, elle pèse à sa volonté humaine, qui tend d'elle-même vers une vie animale. Il faut que Dieu vienne à son aide et lui refasse un cœur nouveau. Dieu, précisément, n'abandonne pas sa créature déchue. C'est pourquoi elle peut et doit espérer. Au-dessus de la fidélité à la loi se place l'amour de Dieu et la foi en lui. « Croire et espérer en Dieu et — ce qui est la même chose — l'aimer de tout son cœur et de toutes ses forces : voilà le salut de l'homme » (LP. 178). Ce qui importe à cette attitude de foi et de confiance, ce n'est plus le bonheur dans ce monde et de ce monde, c'est la béatitude du salut, qui réside en elle. Ainsi, l'homme est sorti de la solitude du *moi*, « puisque maintenant il se trouve en face d'un moi qui le reconnaît et qui prend soin de lui, auquel il peut s'adresser en sa détresse, dont l'existence absolue donne une valeur et un sens absolus à son propre être limité » (LP. 179).

Dans un tel exposé, le lecteur reconnaît aisément la conception biblique du rapport entre l'homme et Dieu, telle qu'on peut la tirer en particulier des premiers chapitres de la *Genèse*. A vrai dire, s'il est chrétien et connaît un peu la théologie, il sera resté perplexe devant l'assertion selon laquelle la liberté de l'homme et son être pour soi ne se réalisent qu'au prix de sa déchéance : cette interprétation du donné biblique lui paraît diverger de celle que donnent communément les dogmatiques chrétiennes. Nous examinerons plus loin ce problème. Ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est d'avoir saisi comment l'idée biblique de l'homme devant Dieu devient catégorie de la *Logique*, c'est-à-dire concept organisateur d'un discours cohérent où l'homme se comprend lui-même. La catégorie de *Dieu* consiste en ceci : l'homme se comprend en Dieu.

* * *

Étant donné que le philosophe découvre les attitudes à l'aide des catégories (LP. 79), il a présenté d'abord la catégorie, « telle qu'elle s'explique elle-même là où, par l'opposition à d'autres

catégories et d'autres attitudes, elle est consciente d'elle-même » (LP. 179). Mais, remarque-t-il, cette conscience théorique, cette explicitation, est, dans le cas présent, étrangère à l'attitude vécue sur laquelle repose la catégorie, car cette attitude est essentiellement sentiment. Il s'agit donc maintenant d'observer comme telle l'attitude vécue du croyant.

Le logicien montre d'abord comment la catégorie engendrée par elle se fonde historiquement non sur les catégories, mais sur les attitudes antérieures ; il dégage ainsi ce qu'on pourrait appeler « l'histoire » de Dieu, telle que la foi peut la reconstruire dans sa conscience. Il montre ensuite comment le philosophe peut comprendre à partir de là les traits de la divinité. Renonçant à analyser ces pages (180-181), malgré leur intérêt, nous considérerons seulement les suivantes (182-184), qui exposent « le contentement du croyant ». Encore n'en retiendrons-nous que l'idée centrale, savoir que l'attitude de foi est sentiment et que son langage est celui du sentiment.

Le croyant, d'ordinaire, se laisse vivre au cours de ses diverses activités, qui sont celles de tous les hommes. Mais quand survient l'adversité, il commencera à questionner et à s'adresser à Dieu. Il engagera le dialogue avec lui, il lui parlera de cœur à cœur, désirant non seulement que Dieu le libère du mal présent et le protège du danger, mais surtout qu'il le console et lui réponde. En fait, Dieu, qui lui a répondu à l'avance dans sa révélation, lui disant que Son plan est au-dessus de la compréhension humaine, mais bon absolument, exauce le croyant en lui versant le baume de la consolation. C'est dans son cœur, et non pas avec les oreilles de la raison, qu'il entend sa voix. Il ne demande plus à comprendre, mais à sentir. C'est là l'essentiel. Ami et interlocuteur de Dieu, il se sent en Dieu. L'homme qui ne sent pas que sa vie est en Dieu, est réprouvé, et sa peine est la mort éternelle. Mais le croyant sent l'assistance divine et sent qu'il n'en sera jamais privé (LP. 182-183).

Dans l'amour de Dieu, il rencontre aussi les hommes, ses frères, fils du même père. Il leur est lié par une communion tout autre que celle qui unit les citoyens d'un État ou des collaborateurs dans le monde du travail. Le sentiment de la même indigence et de la même dignité rend tous les hommes égaux, et en Dieu ils se comprennent de cœur à cœur. Dans la communauté des croyants, les fidèles sont ensemble devant la face de Dieu et chacun y est seul. C'est dans cette solitude devant le Seigneur qu'ils se comprennent entre eux, s'aiment et s'aident. Chacun est sûr d'être compris dans ce qu'il sent, par des hommes qui sentent avec lui (LP. 183-184).

C'est ainsi que l'attitude vécue du croyant se montre au logicien de la philosophie comme sentiment. Il ne faut pas entendre, devant

ce terme, que la foi serait une vague sentimentalité, objet de mépris pour le philosophe. Dans le langage du logicien, déclarer que la foi est sentiment, c'est signifier qu'elle est quelque chose d'immédiatement vécu. A ses yeux, nous le verrons, d'autres attitudes ont pour fond le sentiment, ainsi entendu. L'immédiatement vécu est, pour lui, un constitutif essentiel de l'homme ; tout discours part de cette présence immédiate et y ramène. Le logicien de la philosophie méprise si peu la religion, vécue comme union à Dieu, qu'il la range dans la « poésie fondamentale ». Nous verrons plus tard l'importance de cette notion pour la philosophie elle-même.

Le chrétien sera tenté d'objecter que sa foi n'est pas seulement sentiment religieux, sentiment vécu de la présence divine et d'un rapport immédiat à Dieu, qu'elle implique aussi un jugement d'adhésion à des articles de foi, à des dogmes, explicités par la théologie. Éric Weil en disconviendra d'autant moins qu'il nous a lui-même informé de son dessein : analyser l'attitude vécue du croyant en deçà de toute expression théologique ou dogmatique, donc sans envisager la foi chrétienne en sa spécificité. Quant à la foi pure, nous le verrons, elle ne devient connaissance de Dieu et de l'homme qu'en empruntant son discours à d'autres catégories.

Ce n'est pas seulement dans la foi biblique, mais aussi dans la philosophie de Platon qu'Éric Weil discerne le rôle fondamental du sentiment. Platon, dit-il, est le philosophe du sentiment. L'amour est au centre de son système. Pour lui, c'est le sentiment et lui seul qui fonde la philosophie : « l'essentiel, l'accès à la vérité qui est au fond, ne peut pas être enseigné ; l'étincelle passe d'homme à homme grâce à l'amour ». Rien d'étonnant donc au fait qu'il retrouve, le plus souvent sous la forme du mythe, des idées telles que celles du Dieu créateur, objet d'amour, sujet aimant en qui l'homme peut mettre une confiance absolue, etc. Au plus profond de sa philosophie « se trouve son attitude d'homme croyant. L'essence qui est donnée par une vue transcendante, au-delà de toute réflexion théorique, est présente à son sentiment ». Platon, cependant, n'a pas voulu créer une religion positive ; chez lui, le mythe reste séparé du discours, « la foi reste indéterminée et la vie, au moins celle du philosophe, doit s'en passer » (LP. 189, note).

Ces remarques de Weil nous intéressent d'autant plus qu'elles permettent de comprendre pourquoi les Pères de l'Église, commentant la doctrine biblique du Dieu créateur et de l'homme fait à son image, ont pu si facilement exploiter la pensée platonicienne, en particulier les mythes du *Timée*.

* * *

Après avoir exposé comment la catégorie de *Dieu* et le sentiment du croyant se montrent à lui, le logicien de la philosophie fait un nouveau pas et explique qu'ici la liberté apparaît pour la première fois (quoique non encore comme fondement). Elle se montre sous la forme du sentiment, ou, ce qui revient au même, dans l'opposition-unité de l'essence et de l'existence. « Libre parce que responsable, voilà le lien qui unit l'essence de l'homme à son existence » (LP. 184).

Dans les catégories-attitudes précédentes, la liberté n'était pas *essentielle* : l'homme se voyait comme un composé de raison et de nature ; il plaçait son but dans la raison, qui n'agit pas mais comprend, qui n'est pas responsable. Aussi son essence et son existence ne se rejoignaient-elles jamais ; celle-ci était pour celle-là un accident. Or, devant Dieu, l'homme n'est pas essentiellement raison opposée à une nature, mais cœur, et le cœur est bon ou mauvais. L'homme y est engagé tout entier. Il se trouve donc *un*. « Le fond de son attitude est dans le sentiment de sa responsabilité libre, responsabilité totale pour ses actes, ses sentiments, ses pensées » (LP. 186). « Sa liberté n'est pas celle du sujet libre au sens juridique ni celle de la raison qui ne connaît pas la contrariété aussi longtemps qu'elle est elle-même : elle est au fond de son existence ; avant qu'il n'y soit entré, elle s'est déterminée — mal déterminée, puisqu'autrement il ne se trouverait pas déterminé, mais amour absolu —, et pendant qu'il est dans l'existence, elle cherche à se déterminer en vue du retour à sa pureté perdue » (LP. 185). Ainsi : « L'homme qui se comprend comme image de Dieu ne se satisfait pas d'une pensée qui sépare l'essence de l'existence. Il ne nie pas la réalité de cette pensée. Mais il la comprend comme un outil de la vie dans le monde et sait qu'elle ne se confond pas avec la raison-essence qui, en Dieu, est la source de l'existence et, dans l'homme, le *fond du cœur*, la source du sentiment de l'amour dans lequel il participe de Dieu » (LP. 185).

Voilà comment, dans la catégorie-attitude *Dieu*, se découvre la liberté sous la forme du sentiment et se produisent les concepts fondamentaux d'essence et d'existence. Ce qui demeure encore elliptique en la formulation présente de ces concepts va s'éclaircir au paragraphe suivant.

3. La perspective du croyant et celle du philosophe

Celui-ci, le quatrième, qui présente la catégorie comme origine de la réflexion totale, constitue le gond du chapitre : c'est là qu'on saisit au mieux le rôle que joue, dans la *Logique de la Philosophie*, la catégorie de *Dieu*. En soi, dit l'auteur, toute catégorie vaut toute

autre : le croyant ne réfute pas l'épicurien, pas plus que celui-ci ne réfute celui-là. Mais pour nous, c'est-à-dire dans l'interprétation moderne de l'homme, « c'est sous la catégorie de *Dieu* que, pour la première fois, l'homme se voit et s'interprète dans la totalité de sa vie » (LP. 186-187). Non pas que l'homme ait été absent des catégories précédentes ; mais il ne s'agissait pas de lui-même pour lui-même. Il ne se saisissait pas comme opposition-unité de son essence et de son existence. « A présent, c'est dans sa source, dans son essence, en Dieu, qu'il comprend son existence ; et c'est dans son existence que cette essence se révèle. Il vit dans un monde, dans une tradition ; mais les deux tirent sens, existence et légitimité du *moi* absolu, de l'essence. Le moi concret disparaît dans cette confrontation avec Dieu, et le sacrifice du cœur immole tout donné, toute tradition, toute loi et les brûle sur l'autel du sentiment ; ainsi, c'est dans cette disparition de tout donné que Dieu apparaît. [...] Dieu est l'infini en face de l'homme toujours déterminé : mais c'est dans la destruction par la liberté que la détermination de la liberté existe et que Dieu se révèle en sa vérité : *in interiore homine habitat veritas*^{4a} » (LP. 187). C'est ainsi que, dans la catégorie de Dieu, l'homme se dépasse lui-même dans la totalité de son existence. Mais il se dépasse pour se voir : son interprétation de lui-même est réfléchie. « Pour la première fois, l'homme est le *principe* » (LP. 187).

Cependant, et nous arrivons ici à un point capital, ce qui importe au croyant diffère de façon décisive de ce que le philosophe observe en lui. En effet, la réflexion dans laquelle l'homme croyant se saisit n'est pas complète, puisque pour elle-même elle se fait dans un être extérieur à elle. Le croyant « voit le principe en Dieu, non en lui-même. Mais en fait, c'est en lui que Dieu existe, et l'essence est celle de l'existence de l'homme » (LP. 187). Le croyant continue à vivre dans un monde déchu, et sa liberté n'existe que comme liberté perdue. « Le sentiment saisit l'essence ; mais cette saisie est inexprimable, insaisissable elle-même dans un monde qui, dans la mesure où il existe, est encore le monde du *moi* » (LP. 187-188). Le croyant ne voit donc pas lui-même que l'homme est le centre de la catégorie développée par la foi : « pour lui, le centre est Dieu, et l'homme ne se comprend qu'en sa qualité de créature, être vivant dans le monde créé sous une *loi* » (LP. 188). En cette catégorie, « il s'agit de la compréhension de l'homme ; pour nous, l'homme y est tout, mais dans cette attitude même l'homme n'est rien (parce que, pour lui-même, il n'est que reflet) » (LP. 188).

4a. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, 7.

La catégorie de *Dieu* est ainsi « le point tournant du devenir philosophique, la plus moderne des catégories antiques, la plus antique des modernes » (LP. 188). Sa modernité consiste « dans la découverte de la liberté sous la forme du sentiment ou, ce qui revient au même, dans la réflexion de l'existence dans l'essence. Son antiquité est que la liberté y apparaît comme vide, comme l'opposition d'un sentiment déterminé (déchu) à un sentiment infini et réellement créateur, autre que le sentiment du concret » (LP. 189).

On saisit maintenant pourquoi le logicien de la philosophie accorde une importance particulière à cette catégorie : il y voit apparaître les concepts fondamentaux d'essence et d'existence, et surtout l'origine de la réflexion totale. Nous ne nous excuserons pas d'avoir résumé un peu servilement ce paragraphe, en multipliant les citations. Il convenait de recueillir exactement les propos de l'auteur, avant d'en expliciter le sens et la portée.

* * *

Partons d'une déclaration qui rappelle, avec une fermeté admirable, la double perspective de l'analyse.

« L'homme se comprend en Dieu — cette formule a deux sens : c'est en Dieu que l'homme se voit, et : ce que l'homme voit en Dieu, c'est lui-même. Les deux interprétations expriment un seul fait, vu une fois de l'intérieur de la catégorie, l'autre fois de l'extérieur, fait identique pourtant, parce que des deux façons il est reconnu que l'être de l'homme s'explique dans et par l'Être divin. [...] La philosophie doit entreprendre son analyse à partir des deux points de vue, et après avoir demandé comment l'homme se voit en Dieu, elle demandera ce qu'il y voit. Autrement dit, après avoir cherché ce que signifie pour le croyant le fait qu'il est l'image de Dieu, elle aura à chercher ce que ce rapport signifie pour elle-même. Il s'agit de l'opposition-unité entre l'essence, qui est à Dieu et au fond divin de l'homme, et l'existence, qui est la forme de l'être de l'homme comme être déchu de son origine, comme être naturel » (LP. 190-191).

Examinons d'abord la première interprétation, celle qui entend nous dire ce que signifie *pour le croyant* le fait qu'il est l'image de Dieu : « Pour le fidèle, son essence est Dieu, son existence est la déchéance de l'état divin » (LP. 191). En face de ces deux propositions corrélatives, le lecteur interroge peut-être : la première n'efface-t-elle pas la différence que le croyant éprouve et affirme entre lui, créature, et son Créateur ? La seconde ne présente-t-elle pas le péché comme une dimension constitutive de l'existence, à tel point que la finitude de l'homme coïncide avec sa déchéance, et son être-créé avec sa chute ? Est-ce bien là ce que la théologie

chrétienne et même l'exégèse profane lisent d'ordinaire dans l'Ancien Testament, en particulier aux premiers chapitres de la *Genèse* ?

On doit l'accorder : selon la lecture immédiate que pratiquent l'exégète et le théologien, Dieu n'est pas l'essence de l'homme ou le fond de son existence, il est un existant distinct de lui ; et la chute se présente comme un événement postérieur à la création. Mais le logicien de la philosophie entend précisément dépasser cette lecture. Car, d'après lui, elle ne dégage pas ce que l'attitude *pure* de foi saisit en son sentiment, ce que développe la catégorie *pure* de Dieu ; elle s'en tient à ce qui est une « reprise » de cette attitude et de cette catégorie sous celle de la *certitude* ; cela veut dire, en l'occurrence, qu'elle reste soumise à l'élément mythique de la tradition (cf. LP. 314, note). Or, nous l'avons vu, le logicien entend dégager du discours mixte, donc incohérent, des reprises, les attitudes pures, qui peuvent développer une catégorie et donner ainsi naissance à un discours partiellement cohérent ; et il définit ces attitudes et ces catégories par rapport à son propre discours, qu'il veut absolument cohérent.

Quand le fidèle interprète sa foi à l'aide de la catégorie de la *certitude*, « la foi se change en religion au sens étroit et historique du mot. Maintenant, Dieu *existe*. Il est une force dans le monde, non pas de ce monde, mais pour ce monde. S'il le dépasse, ce n'est pas parce qu'Il est l'Être au fond de tout ce qui est, mais parce qu'Il est trop grand et trop puissant pour que le monde puisse le contenir. [...] Il s'occupe de l'homme et l'homme doit s'occuper de Lui, parce que Dieu est devenu son Dieu et que ce rapport est à l'avantage de l'homme » (LP. 195). Une alliance L'unit à son fidèle, qui domine ainsi le monde ou le dominera. Il devient lui-même le Seigneur des Armées, luttant à la tête des siens. « L'homme n'est plus théomorphe ; c'est Dieu qui est formé à l'image de l'homme. Il n'est plus amour, mais aimant, jaloux, clément, tendre, irascible, au-dessus du besoin, mais non pur sentiment créateur, non Être jaillissant, mais être déterminé, surhumainement humain » (LP. 196). Telle est, indique une note, l'attitude sous-jacente dans tout le *Hexateuque* (donc, dans les premiers chapitres de la *Genèse*).

Le logicien caractérise ici la reprise par rapport à l'attitude pure préalablement définie. Mais, à partir de cette vision biblique qui lui est plus familière, le lecteur chrétien peut saisir rétrospectivement comment le philosophe, à partir de ce discours, qu'il voit grevé de l'élément mythique, dégage et interprète lui-même l'attitude pure, le sentiment du croyant, et explicite la catégorie, organisatrice d'un discours (partiellement) cohérent. C'est dans cette perspective qu'il déclare, en opposition au contenu de la reprise sous la certitude : « Dieu n'est pas anthropomorphe, sauf pour le

langage du monde et du besoin : l'homme est théomorphe. » Unité d'essence et d'existence, la première renfermant la seconde, « Dieu n'*existe* que dans la mesure où il se montre à l'homme déchu. En lui-même, il *est*. » Mais il « ne peut être pensé par l'homme que comme sens et but de son existence humaine, non comme il est en lui-même » (LP. 191). Ici, Dieu n'est pas regardé comme « quelque chose d'existant », mais comme « le fond de l'existence » (LP. 190). Il est « l'essence » de l'homme, ce fond divin dont l'existence humaine est déchu, mais qui constitue son unique sens.

Cette interprétation du sentiment religieux en sa pureté, cette compréhension de la catégorie *Dieu* par le philosophe rappelle certains traits de l'interprétation hégélienne de la religion, celle qu'exposent en particulier la *Phénoménologie de l'Esprit* et les *Leçons sur la Philosophie de la Religion*. A condition de ne pas négliger les différences considérables qui distinguent les deux pensées, il est éclairant de relever ce qu'Éric Weil semble avoir ici retenu de Hegel. Pour celui-ci, la religion est conscience de Dieu, conscience de l'essence absolue. En elle, la conscience et Dieu se rapportent d'abord l'un à l'autre à la manière de deux êtres finis, extérieurs l'un à l'autre ; ainsi, l'essence absolue apparaît-elle à la conscience comme quelque chose de fini, et non en sa vérité. Mais, quand la religion se comprend elle-même, conscience de Dieu consiste en ceci, que la conscience finie a pour objet ce Dieu qui est son essence et sait qu'il est son essence. Dieu n'est plus un autre, extérieur à l'homme⁵. Voilà ce que Weil semble avoir appris de Hegel. Certes, ayant renoncé, comme nous le verrons, à posséder le Savoir absolu et à découvrir dans le christianisme un chemin vers lui, il ne cherche plus à déployer la conscience de soi de l'esprit, le mouvement interne et l'extériorisation de l'essence divine, tels qu'ils se révèlent dans la foi de la communauté chrétienne⁶. Il s'en tient à la conscience que le croyant, même non chrétien, prend, dans son sentiment, de l'essence absolue. Mais, pour Weil aussi, la foi, dûment interprétée par le philosophe, saisit Dieu comme l'essence de l'homme. Quand elle voit en lui un existant extérieur, c'est qu'alors, dans la perspective hégélienne, elle est retombée de la pensée dans la représentation, dans la perspective de Weil, elle s'est interprétée par la catégorie de la *certitude*, celle qui contient l'élément mythique.

De Hegel provient également l'opposition que le logicien discerne,

5. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III. Teil, Die absolute Religion, édition G. Lasson, p. 4 ; *Phänomenologie des Geistes*, édition J. Hoffmeister, pp. 377-379, 473 (la *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction Hyppolite, t. II, pp. 86-88, 203).

6. *Phänomenologie des Geistes*, VII, C. Die offenbare Religion.

dans le sentiment religieux, entre l'essence de l'homme, qui est divine, et son existence, qui est la déchéance de l'état divin. C'est en écho au discours hégélien qu'il déclare : La liberté de l'homme « et son être pour soi ne se réalisent qu'au prix de sa déchéance : complètement uni à Dieu, il n'aurait rien à soi » (LP. 176). Ou encore : « Pour être image vivante de Dieu, il doit agir, entendre la voix divine — et désobéir. La loi divine et sa propre désobéissance le donnent à lui-même, mais le donnent comme déchu, et sa déchéance est sa dignité » (LP. 177). On lit, en effet, des propos semblables dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et dans les *Leçons sur la Philosophie de la Religion*⁷. Comme Hegel, mais de façon plus nette, Weil distingue entre la déchéance, dans laquelle se voit le croyant, et la faute originaire qui explique à l'homme son mode d'existence, faute antérieure à l'histoire humaine, qui se fonde sur elle. Celle-ci, précise-t-il, ne joue de rôle que pour celui qui réfléchit sur la foi, non pour le croyant, qui s'interprète dans son présent (LP. 186, note). Répétons-le : même quand il emprunte à Hegel, Éric Weil reste maître de sa propre pensée. Ici, par exemple, la considération de la déchéance n'amène pas, comme chez Hegel, à celle de la réconciliation dans le Christ.

L'interprétation que le logicien de la philosophie donne du sentiment religieux, de ce que voit le croyant qui se comprend en Dieu, n'est pas sans attaches dans la théologie chrétienne, qui elle-même emprunte souvent ses concepts à la philosophie. Avant Hegel, Origène et Jean Scot Erigène ont entendu la faute originaire comme antérieure à l'histoire. L'idée que la liberté humaine n'existe que comme liberté pécheresse provient de Luther, et, sous une forme plus ou moins radicale, accompagne la tradition luthérienne et la tradition calviniste. Elle figure aussi chez Baïus et dans le jansénisme. Ceux-ci ont même cru la trouver chez saint Augustin ; et ils le pouvaient effectivement, en isolant certains textes du contexte global de la pensée. Telle cette proposition, qui fut même approuvée au second Concile d'Orange (en 529) : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum »⁸. Tout près de nous, Karl Barth, dans son premier ouvrage célèbre, *Der Römerbrief* (1922), a proposé, pour un temps, une interprétation du paradis terrestre et de la chute, qui offre beaucoup d'analogies avec celle de Hegel et de Weil. Là aussi, paradis et chute sont une détermination transcendantale de toute histoire ; là aussi, l'homme perd son immédiateté avec

7. *Phänomenologie des Geistes*, VII, C. Die offenbare Religion, pp. 535-540 (traduction Hyppolite, t. II, pp. 275-280) ; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III. Teil, Die absolute Religion, 3. Kapitel, pp. 85-129.

8. AUGUSTIN, *In Johannem tract.* 5, 1 (P.L. 35, 1414) ; cf. Denzinger-Schönmetzer, n° 392.

Dieu, par le fait même qu'il prend conscience d'être un autre que lui et prétend devenir semblable à lui⁹.

L'interprétation d'Éric Weil peut donc s'appuyer sur certains développements des théologies chrétiennes. Il n'en reste pas moins qu'elle ne coïncide entièrement avec aucune et qu'elle diffère tout particulièrement de la dogmatique commune du catholicisme. Mais nous en avons donné la raison : c'est en philosophe, et non en théologien, que l'auteur dégage des discours mixtes du croyant l'attitude pure de la foi et la manière dont l'homme s'y comprend en Dieu ; et il le fait pour élaborer le discours (partiellement) cohérent qu'organise la catégorie *Dieu*. Ce qui l'intéresse, c'est que l'homme s'y trouve « inadéquat » (et non pas proprement pécheur).

* * *

Ce discours particulier doit être inséré dans le discours total de la *Logique de la Philosophie* ; il doit être intégré au discours absolument cohérent qui se comprend lui-même. C'est pourquoi, après avoir dit ce que signifie *pour le croyant* le fait qu'il est l'image de Dieu, la philosophie doit énoncer ce que ce rapport signifie *pour elle-même*. Elle déclare alors, nous l'avons vu, que ce que l'homme voit en Dieu, c'est lui-même. Chez le croyant, précise-t-elle, « cette réflexion n'est pas complète, puisque pour elle-même elle se fait dans un être extérieur à elle » (LP. 187). L'homme ne discerne pas que sa liberté n'est pas en dehors de lui. Le croyant voit le principe en Dieu, non en lui-même. « Mais en fait, c'est en lui que Dieu existe, et l'essence est celle de l'existence de l'homme » (LP. 187). Le bien qui est présent à l'amour du croyant ne peut être, pour le philosophe, que « le sentiment lui-même qui se donne librement son objet, qui est, en un mot, créateur » (LP. 191). Sporadiques et brèves, ces indications ne font qu'annoncer ce qui se développera dans les catégories ultérieures ; elles sont déjà formulées du point de vue de ces nouvelles catégories, en particulier de l'*Absolu*, qui joue ici un rôle décisif.

La différence établie par le logicien entre la perspective du philosophe et celle du croyant introduirait-elle un écho de la théorie de la double vérité¹⁰ ? La réponse nous semble devoir être négative. Car Éric Weil ne dit pas qu'il admettrait une thèse en tant que croyant et la refuserait en tant que philosophe. Il est incroyant ; il observe la foi de l'extérieur, comme une attitude qui n'est pas la sienne. Certes, en tant même que philosophe, il lui trouve un

9. Voir notre ouvrage sur *Karl Barth*. Paris, 1957, t. I, pp. 55-58.

10. Cf. *Archives de Philosophie* 33, juillet-sept. 1970, pp. 483-484.

sens, mais un sens partiel, qui sera subsumé sous des catégories ultérieures. Que son analyse se place ici tantôt au point de vue du croyant, tantôt à celui du philosophe, c'est le mouvement même de la *Logique* qui l'exige. Si cette double perspective était supprimée, la catégorie de *Dieu* serait la dernière. Toutes les attitudes-catégories, sauf les terminales, sont ainsi exposées selon ce qu'y voit l'homme qui se tient en elles et selon ce qu'y voit le logicien. Cette constante dualité est la pulsion même de la *Logique* ; elle ne s'arrête qu'avec l'achèvement du discours qui se comprend lui-même. La vérité, une et unique, réside dans le mouvement total du discours et ne se laisse comprendre qu'à partir de la fin.

Cette unité se manifeste d'ailleurs ici dans le fait que, selon les deux interprétations, il est reconnu que l'être de l'homme s'explique dans et par l'Être divin. « La deuxième interprétation ne doit donc pas être regardée comme une opinion 'athée' ; l'athéisme comme thèse enseignant positivement la non-existence d'un Dieu personnel (thèse qui possède un sens là où Dieu n'est pas regardé comme le fond de l'existence, mais comme quelque chose d'existant, différent du reste du monde seulement quant au degré de force, etc...) n'a pas de signification pour la foi — ni contre elle » (LP. 190). Pour comprendre ce propos elliptique, il faut se rappeler que, si la foi reprise sous la *certitude* conçoit Dieu comme un existant surhumainement humain, la foi pure, définie par le philosophe dans sa première interprétation, se rapporte à Dieu comme au fond de l'existence, comme à l'essence, comme à l'Être au fond de tout ce qui est. Or la seconde interprétation n'invalide pas cette visée de la foi. Elle la subsume sous une catégorie ultérieure. Au cœur et au terme de la philosophie d'Éric Weil subsiste toujours cette affirmation, pour lui fondamentale, que l'homme fini est immédiat à l'infini et ne se comprend que dans l'infini. Voilà, nous semble-t-il, en quel sens il déclare que la seconde interprétation proposée ici n'est pas une opinion athée.

Voilà aussi pourquoi nous ne croyons pas que l'on puisse appa-
renter cette position à la pensée de Feuerbach¹¹. Car, loin de prétendre que Dieu ou l'Infini serait une projection illusoire où l'homme aliénerait son essence d'homme, conçue comme infinie, elle maintient la vérité partielle de ce que découvre la foi, et la subsume en son discours affirmant que l'homme fini ne se comprend que dans l'infini.

En fait, la position d'Éric Weil s'apparente à la pensée hégélienne, telle du moins qu'il la présente, sous une forme idéalisée, dans la catégorie de l'*Absolu*. « Si l'homme, déclare cette catégorie, se

11. Cf. *loc. cit.*, p. 480.

prend pour l'autre du monde, de la substance, de Dieu, [...] il ne le peut que parce qu'il est toujours plus que ce qu'il croit être. [...] Il voit le sens de son existence en Dieu, et il n'arrive pas à s'avouer que c'est le sens de son existence qu'il voit en Dieu » (LP. 328). On reconnaît exactement ici ce que le logicien a montré dans la catégorie de Dieu, avec le même passage de la première à la deuxième interprétation ; et l'on voit que l'une et l'autre sont commandées par la catégorie de l'*Absolu*. Nous y reviendrons plus loin.

Au sens que nous avons indiqué, la philosophie de Weil n'est pas plus « athée » que celle de Hegel. Mais elle l'est tout autant et même plus nettement, si l'on désigne sous ce terme le refus d'admettre un Dieu personnel, conçu comme un existant extérieur à l'homme et surhumainement humain. Un tel « athéisme » lui paraît respecter le caractère de la foi et les exigences de la pensée. Car la foi dans sa pureté repousse, comme faussant le sentiment, sa reprise sous la *certitude* (LP. 203) ; et la pensée repousse, comme contradictoire, ce Dieu fini que serait un existant séparé, une personne transcendante (le concept de personne ne signifiant plus rien, si on lui ôte son caractère limitant). Éric Weil effectue ainsi, dans son discours propre, l'opération qu'il a relevée chez Hegel : « la *dé-chosification* de Dieu, dont la présence dans le monde devient purement mondaine et qui, ou bien n'a sa *sur-existence* que dans la seule pensée, ou bien, présent dans la foi subjective, n'existe que pour l'individu » (EC. II, 38).

4. Les reprises

Après avoir analysé l'attitude pure de la foi et la catégorie de *Dieu* qui agit en elle, le logicien de la philosophie passe à l'examen des reprises. Nous avons dû déjà faire appel à quelques éléments de cette section, pour éclairer, par complément ou par contraste, ce qui la précède. Il convient maintenant de suivre son mouvement propre : détermination de l'origine et du rôle de ces reprises, puis exposé des types idéaux qu'elles constituent.

Parce qu'elle est sentiment, la foi ne possède pas de discours à elle. La révélation n'est pas son langage, mais celui de Dieu ; et le plan divin demeure inconnaissable à l'entendement humain. « En tant que cœur », le croyant ne fait que nier toute détermination de sa liberté, et par là tout concret. Sa catégorie, en elle-même, ne comporte ni la connaissance de Dieu, ni celle de l'homme ; et celle de la nature, qu'elle permet plus qu'elle n'y invite, est sans intérêt. « Le sentiment ne parle pas, il s'exprime, et même cette expression

est sienne seulement pour nous » (LP. 190)¹². Si donc le croyant veut parler de lui-même et trouver une place pour sa foi dans le monde, il tâchera de la comprendre sous une autre catégorie. Ce sont les reprises qui lui permettent de parler de son sentiment.

Or, si le croyant, dans l'attitude pure de la foi, ne parle pas de lui-même, il parle, ou du moins il est toujours tenté de parler du mécréant, de l'homme non régénéré, qui n'est autre que lui-même en tant qu'il vit dans le monde. C'est ainsi qu'il parle du monde. « Il essaiera d'exprimer l'essence, de chercher la *loi*, de ne plus seulement croire, aimer, obéir, mais de comprendre » (LP. 192). Certes, il le fera du point de vue de Dieu ; « mais Dieu cesse ainsi d'être l'aimé de la foi pour devenir le principe d'explication de ce qui est » (LP. 192).

Ce jugement porté sur Dieu, à l'aide de reprises, « permet de chercher la révélation non seulement dans la parole intérieure qui s'adresse au cœur, mais aussi et surtout dans la parole divine prononcée par l'intermédiaire des envoyés de Dieu, et aussi et surtout, dans les œuvres du créateur, c'est-à-dire dans le monde de la morale et dans le monde de la nature : Dieu est le garant de l'ordre de la société comme il est celui de l'ordre de la nature » (LP. 193). Dans les deux cas, sans être jamais sûr d'avoir saisi d'une façon définitive la loi divine, l'homme aura le droit de supposer un décret consistant ; il devra faire des *hypothèses* sur la volonté de Dieu, chercher un plan cohérent dans l'histoire et dans la nature.

Ces reprises, note le logicien, ne prendront toute leur importance que dans la suite, quand elles seront appliquées elles-mêmes à des catégories ultérieures. La recherche de la *loi*, au moyen d'*hypothèses*, sous la *garantie* métaphysique d'un maître de la nature, est ce qui donnera naissance à la physique moderne (LP. 193, note). Mais ce qui intéresse ici le commentateur, ce sont les reprises elles-mêmes, en tant qu'instrument d'analyse des discours religieux.

Leur exposé suit l'ordre même des catégories qui, dans la *Logique de la Philosophie*, précèdent celle de Dieu : vérité, non-sens, vrai et faux, certitude, discussion, objet, moi. Ne pouvant examiner chacune d'elles, signalons seulement ce qui nous importe le plus.

C'est dans la reprise sous la catégorie du vrai et du faux que

12. Il convient de noter que la foi n'est pas la seule attitude qui ne possède pas un discours à elle, un langage positif qui lui soit propre. Pour d'autres raisons, d'autres attitudes sont dans le même cas. Ainsi, l'attitude de la *condition* en elle-même « est muette, si on lie au langage la compréhension ». « Pour celui qui accomplit le sacrifice du moi, la science seule parle ; mais son langage ne comprend pas, il sert » (LP. 231). Ainsi encore, l'attitude de l'*intelligence*, quand elle se trouve obligée de parler d'elle-même, ne peut le faire que dans le langage de la conscience (LP. 281).

le croyant rencontre la révélation non plus seulement comme parole intérieure qui s'adresse au cœur, mais comme parole divine prononcée par l'intermédiaire des envoyés de Dieu. Alors qu'auparavant il n'avait pas de discours à sa disposition, il se trouve à présent devant un discours vrai qui nie le discours faux en annonçant ce qui est l'essentiel dans le monde. On ne saisit cet essentiel qu'à condition d'être instruit par le seul maître authentique, Dieu, lequel communique avec l'homme par l'intermédiaire de celui qu'il a rempli de son esprit et qui porte sa parole : le prophète. Ce qu'expliquent et promettent les prophètes bibliques, concernant en particulier la réalisation du Règne de Dieu, rend le sentiment compréhensible à la raison de ce monde : foi et amour ont reçu un contenu (LP. 194-195).

Nous avons déjà recueilli plus haut ce qui nous importait dans la reprise de la catégorie *Dieu* sous celle de la *certitude*. La reprise sous la *discussion* ne nous retiendra pas, encore qu'elle soit passionnante, expliquant d'une part l'attitude de Job qui discute avec Dieu, d'autre part les systèmes gnostiques que caractérise le sentiment de la douleur en Dieu et la volonté de sauver de la douleur ce qu'il y a de divin dans les hommes. En revanche, la reprise sous la catégorie de l'*objet* mérite de retenir notre attention, car c'est là qu'apparaît l'interprétation que le logicien de la philosophie donne de la théologie naturelle ou rationnelle.

La catégorie de l'*objet* est celle qui se développe lorsque l'homme, constatant que la discussion peut aboutir à l'erreur, décide de se laisser guider par quelque chose d'indépendant du langage formel, par l'*objet*, c'est-à-dire, *ce qui est*, la réalité saisie comme l'autre de l'homme. C'est la catégorie qui domine la pensée de Platon et celle d'Aristote, y gouvernant à la fois la science et la philosophie. Celle-ci est alors « la tentative faite par l'homme de se dépasser lui-même pour arriver à la réalité totale, une, unique, qu'est la *raison* — en lui comme dans le monde » (LP. 144 ; souligné par nous). Recherche du Bien, amour de la sagesse, elle devient la science première : science de l'Être, ontologie, métaphysique.

La catégorie de Dieu peut être reprise sous cette catégorie de l'*objet*, en d'autres termes, être interprétée au moyen d'elle. Il s'agit alors d'observer la réalité divine. « Dieu comme sujet » devient ainsi « le seul objet de l'homme. Le monde, la vie, l'homme lui-même se comprennent en Lui. Il est l'essence ; mais ce n'est plus au sentiment que l'essence se révèle, bien qu'elle y soit saisie d'abord : pour être révélée parfaitement, elle doit être connue par la raison. La science doit retrouver l'infini dans le fini : Dieu est dans Sa création, la nature dans sa totalité est l'expression totale de Dieu » (LP. 200). L'homme y retrouve le Créateur, parce que celui-ci est raisonnable absolument, que chacun de ses actes se

rapporte au tout et, par là, au Bien. « A la science de la nature qui découle de l'idée d'une volonté créatrice s'ajoute et se superpose celle d'une théologie naturelle, qui ne peut pas montrer ce qu'est Dieu, mais qui veut montrer que Dieu est et que son existence n'est pas en opposition à son essence telle qu'elle est connue par la révélation » (LP. 200). Le lecteur averti reconnaît aisément, en cette idée de la théologie naturelle, celle, par exemple, que Thomas d'Aquin a reçue des philosophes juifs et arabes, et qu'il a léguée à ses successeurs, les philosophes chrétiens. Mais il aura remarqué aussi que, d'après Éric Weil, ce qui est ici connu par la raison est d'abord saisi par le sentiment. Certes, pour l'homme qui poursuit la connaissance du Dieu de la sagesse, le sentiment ne peut être légitime « qu'à condition d'être un sentiment intellectuel ». C'est la raison qui « ouvre le chemin menant à la possibilité de la révélation de l'essence ». Celle-ci, cependant, reste en elle-même sentiment. « Toute théologie rationnelle s'arrête au Dieu des philosophes » dont parle Pascal : « le sentiment n'y est que pensé » (LP. 200).

Telle que la comprend le logicien de la philosophie, la théologie naturelle, on le voit, est un mixte de sentiment et de raison. Elle est constituée par une reprise du sentiment religieux, de l'attitude pure de la foi, ou de la catégorie pure de Dieu, sous l'idée de science objective, plus précisément sous l'idée de cette science première qu'est l'ontologie platonicienne (ou l'ontologie aristotélicienne). Elle n'a ni la pureté de la foi, ni celle du savoir rationnel. En elle, le sentiment religieux, au lieu d'être vécu, n'est que pensé (selon le grief même de Pascal) ; et le savoir rationnel s'appuie sur le sentiment religieux, c'est-à-dire sur la foi. La théologie naturelle n'est donc pas considérée ici « comme une voie d'approche de Dieu indépendante de la foi, mais dans la foi même elle médiatise le sentiment religieux grâce au discours rationnel¹³ ».

Il est probable que cette manière de la comprendre heurtera certains théologiens ou philosophes chrétiens. Elle ne surprendra pas ceux qui connaissent le développement de la théologie naturelle dans l'histoire de la pensée chrétienne. C'est seulement depuis la fin du xvi^e siècle qu'on y a élaboré (de diverses façons) une théologie rationnelle, qui, sans contredire la foi, en serait radicalement indépendante, déploiement d'un pur processus rationnel. Auparavant, chez saint Anselme, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin, ce que nous isolons sous le nom de théologie naturelle était partie intégrante des méditations ou des Sommes théologiques, et se présentait comme l'élucidation du premier article du *Credo* : « Je crois en Dieu, le Créateur du ciel et de la terre ».

13. Michel RENAUD, « L'interprétation de la foi et du salut dans la philosophie de M. Éric Weil », *Revue théologique de Louvain*, 1971, p. 338.

Certes, elle prétendait offrir une structure rationnelle, valable pour tout esprit, même incroyant. Mais saint Anselme pensait que sa preuve ne pouvait convaincre un homme qui n'aurait pas l'expérience de la foi vécue. Saint Thomas corrigeait Aristote pour transformer son Premier moteur en un Dieu créateur ; car il s'agissait pour lui de prouver l'existence du Dieu de la Bible. D'ailleurs, la croyance en ce Dieu étant alors universellement admise au sein de la chrétienté, les preuves ne visaient pas à l'engendrer, mais simplement à lui donner un statut rationnel. Plus tard, lorsque commença à se développer ce qu'on appelait l'athéisme, théologiens et philosophes chrétiens semblèrent parfois compter sur elles pour susciter la croyance : ils leur prêtaient alors la force de leur propre conviction. Aujourd'hui, la théologie philosophique n'intéresse guère que des croyants ; elle paraît même problématique à beaucoup d'entre eux. Les plus lucides ont compris que toute voie rationnelle vers Dieu est soutenue par un vécu religieux. Même s'ils conçoivent ce vécu autrement qu'Éric Weil, comme un jugement et non comme un pur sentiment, leur conception de la théologie rationnelle a quelque parenté avec la compréhension qu'il en effectue.

Après cette reprise de la foi sous la catégorie de l'*objet*, vient son interprétation par le *moi*. Celui-ci, qui cherche son bonheur entre la raison et le désir, voit qu'ici la raison s'oppose au sentiment dans lequel il jouirait de lui-même en jouissant de Dieu. « C'est la contradiction de toute *théorie* de l'union mystique : elle ne se résout que dans le passage à l'attitude pure *vécue* » (LP. 201).

Cette remarque, sur laquelle s'achève l'exposé des reprises, nous ramène encore une fois à son idée centrale : « La foi ne possède pas de discours à elle : dès que le cœur parle, ce n'est plus le cœur qui parle ; toutes les tentatives de saisir le *fond* à l'aide des catégories précédentes ne correspondent pas à l'attitude dans sa pureté et sont repoussées par elle comme faussant le sentiment » (LP. 203).

Nous comprenons mieux maintenant pourquoi le logicien de la philosophie a voulu saisir la foi et sa catégorie propre en deçà de toute théologie. C'est que toute théologie, celle des dogmaticiens comme celle des philosophes, se développe à l'aide de reprises, et que celles-ci cachent et faussent l'attitude pure de la foi et la catégorie pure de Dieu. Les reprises que nous avons rencontrées jusqu'ici ne sont pas les seules mises en œuvre : d'autres apparaîtront dans la suite. Le logicien signalera lui-même que le Dieu de la « théologie gréco-chrétienne » (c'est-à-dire de notre théologie chrétienne) n'est pas le Dieu de la catégorie pure, mais « sa reprise par l'*objet* et la *conscience* » (LP. 416). On pourrait même, en utilisant ses analyses, montrer que tout système de dogmatique combine et médiatise diversement plusieurs reprises. Selon que domine

l'élément ontologique (reprise sous l'*objet*) ou la perspective de l'action de Dieu dans l'histoire (reprise sous la *certitude*), on obtient un système comme ceux de saint Thomas, de Tillich, ou les théologies de Luther, Calvin et Barth. Mais, quelles que soient la dominante et les diverses combinaisons : sous les reprises en général, et donc en toute théologie, le résultat, au jugement du logicien, est que « Dieu cesse ainsi d'être l'aimé de la foi, pour devenir le principe d'explication de ce qui est » (LP. 192). La foi, « à moins de faire de l'ontologie sous le titre de théologie, s'arrête à la négation de tout concret et refuse et la doctrine et la réflexion » (LP. 93).

Le théologien chrétien que de tels propos heurteraient ne doit pourtant pas oublier qu'ils ont un appui dans la tradition « spirituelle » du catholicisme, sans parler du piétisme protestant. Qu'on se rappelle en particulier les exhortations de ce bréviaire de la vie chrétienne que fut longtemps *l'Imitation de Jésus-Christ* : « O Dieu vérité, fais-moi un avec toi, dans un amour perpétuel. Que tous les docteurs se taisent, que toutes les créatures fassent silence devant toi ; parle-moi, toi seul » (livre I, chap. 3). Qu'on se souvienne aussi de ces religieux que leurs maîtres spirituels ramènent, après leurs études théologiques, au cœur de leur existence : à la *schola affectus*, à l'école du sentiment. Qu'on se rappelle encore la déclaration de ce théologien, pourtant peu suspect d'anti-intellectualisme, qui, sur la fin de sa vie, considérait son œuvre comme de la paille, cette œuvre qu'il avait cependant toujours suspendue à l'adoration.

En soulignant ici la force de la pensée d'Éric Weil, nous ne cultivons pas le dessein d'invalider la théologie. Mais il faudra tenir compte de cette force, lorsqu'on voudra faire valoir la théologie comme entreprise de la foi *chrétienne*, de la vie *ecclésiale*.

II. — L'idée de Dieu dans le dépassement de la catégorie

1. Sens du dépassement par la condition

Il nous faut examiner maintenant ce que devient l'idée de Dieu dans la *Logique de la Philosophie*, à partir du moment où l'attitude-catégorie de la foi se trouve « dépassée ».

Comme tout dépassement d'une catégorie par une autre, celui de la catégorie *Dieu* ne procède pas d'un appel qui viendrait d'elle-même et qui dessinerait comme en creux la catégorie suivante. « Le fait que la catégorie ultérieure comprend (et dépasse ainsi) l'antérieure n'affecte pas l'homme qui vit dans l'attitude plus

' antique ' pour la simple raison que le problème ' nouveau ' n'existe pas pour lui. A ses yeux, le passage est un acte de folie et ne saurait être autre chose ; ce n'est qu'une fois effectué le passage que celui-ci se montre nécessaire sur le nouveau plan qui est alors atteint » (LP. 186). Comme toute attitude, la foi est irréfutable ; bien plus, et ceci la distingue des catégories antérieures, elle se sait irréfutable, parce que le discours ne vaut pas contre le sentiment. Mais elle est d'autant plus facilement dépassée. Car, laissant l'homme dans la liberté sans un contenu qui soit déterminé par sa liberté, « elle apparaît alors à l'homme dans la vie comme une fuite devant la réalité de cette vie — qui est la *condition* » (LP. 203).

L'homme qui, en fait, sort de la foi, en qui s'effectue la perte de la foi, est celui qui vit dans l'attitude-catégorie qu'Éric Weil nomme la *condition*, celui pour lequel seul compte, dans la vie et l'histoire humaines, le travail qui transforme la nature, plus précisément le progrès de ce travail par la science et la technique. A ses yeux, tout n'est, dans la nature et dans l'homme même, qu'un ensemble de *conditions*, chacune d'elles étant de nouveau conditionnée. La pensée technique pense *les conditions* ; mais « elle ne peut ni ne veut penser *la condition*, parce que la pensée elle-même est conditionnée » (LP. 208). L'attitude que le logicien définit ainsi est celle du positivisme. Si l'on n'oublie pas qu'elle n'est incarnée chez aucun en son type pur, on peut l'illustrer par les noms de Voltaire et des Encyclopédistes français, par celui d'Auguste Comte. Elle domine, de nos jours, le néo-scientisme de nombreux scientifiques ; elle anime notre civilisation industrielle. Elle est en fait « la conscience moyenne de notre temps » (LP. 231). Jamais abandonnée, sauf cas exceptionnels, elle est vue comme le sol à partir duquel les attitudes suivantes prennent leur essor, en se détachant d'elle comme du « commun » et en lui abandonnant les « affaires courantes » (LP. 395).

Dans cette attitude de la *condition*, « le sentiment a perdu sa force créatrice, et Dieu est relégué dans un infiniment loin, inaccessible » (LP. 205). L'homme qui vit en elle est « hors d'état d'atteindre la présence dans son cœur, et la finitude n'est plus seulement le résultat de sa chute, elle réside positivement dans sa propre structure et dans celle de son monde. Être l'image de Dieu ne signifie plus rien quand il s'agit de la vie ; car cette ressemblance se rapporte à un original qui est connu seulement à l'intérieur du domaine du sentiment » (LP. 203). L'homme pour qui la science seule a valeur de connaissance ne trouve dans l'histoire sainte qu'« une série de contes de vieille femme que la science a rendus absurdes et ridicules » (LP. 215). Il ne saurait se considérer comme la créature de Dieu, « car la science ne peut pas admettre un début inconditionné » (LP. 215).

Voilà comment l'attitude-catégorie de la *condition* dépasse en fait et conçoit elle-même la nécessité de dépasser la foi et la catégorie de *Dieu*. Il importe d'indiquer aussitôt que, pour le logicien de la philosophie, cette nouvelle catégorie n'est pas la dernière : elle-même sera dépassée, comprise et relativisée, par des catégories ultérieures. Elle n'énonce donc pas la position propre du philosophe, qui n'apparaîtra qu'avec la catégorie du *sens*. Alors se manifestera aussi que le dépassement des catégories n'est pas leur suppression. Elles se tiennent toutes et composent ensemble, dans leur succession ordonnée, le discours cohérent de la *Logique*. Si l'on en supprimait une, les autres tomberaient avec elle. Le dépassement de *Dieu* par la *condition* n'efface donc pas, aux yeux du philosophe, le sens de l'idée de Dieu. Celle-ci reste l'une des catégories dont l'ensemble permet à l'homme de comprendre ce qu'est son monde et ce qu'il est lui-même. Elle contribue à former en son unité le discours cohérent par lequel l'homme se saisira, en fin de compte, comme être agissant et raisonnable, être fini immédiat à l'infini. Plus encore, nous le verrons, qui est parvenu à la dernière catégorie, la *sagesse*, peut encore, si cela lui est donné et qu'il s'y décide librement, vivre en Dieu, comme un croyant.

* *

Non seulement le logicien de la philosophie maintient jusqu'au bout, en sa mémoire, la foi ou la catégorie de Dieu, qu'il a interprétée et va réinterpréter ; mais chaque attitude nouvelle qu'il voit surgir après elle en conserve plus ou moins la présence, soit que directement elle l'interprète à sa manière, soit que, dans une reprise, elle se laisse éventuellement interpréter par elle. Ce double processus commence déjà avec l'attitude de la *condition*. Certes, l'homme pour qui comptent seuls le travail, la science et la technique est, comme tel, sorti de la foi. Mais il remarque, au moins éventuellement, qu'on ne peut pas supprimer complètement les croyances, « sinon les misérables détruiraient toute l'organisation du travail, voulant jouir sans produire ». Il envisage alors de « créer un code de croyances pures qui disciplinent les gens tout en les guidant progressivement vers la science » ; il veut épurer la religion (LP. 216). Dans ce but, il suffit d'enlever à la foi ses éléments déraisonnables : les prières, les rites, la révélation, le miracle. On conservera ce qui paraît indispensable à l'ordre social : la croyance en l'existence d'un Dieu garant de cet ordre, d'un Dieu que l'on respecte pour son omniscience et sa justice, mais avec qui l'on n'a pas d'autres rapports que ceux de la morale. La croyance selon laquelle Dieu jugera les actes des hommes après leur mort, a peu de probabilité ; mais elle rend de grands services, si du moins on a soin de limiter la

religion par l'utilité sociale (LP. 217). C'est ainsi, le lecteur l'aura remarqué, que les philosophes des Lumières, réduisant la foi, ont constitué pour un temps le « déisme », la « religion naturelle » censée découverte par la seule raison. Un cas différent se produit lorsque la catégorie de la *condition* reçoit une interprétation théologique, en se laissant reprendre sous la catégorie de *Dieu*. Cela donne « la théologie progressiste, expliquant et comprenant le progrès comme la révélation continue du plan divin visant à l'éducation du genre humain » ; ou, si l'on fait intervenir en second lieu la catégorie du *moi*, « les théologies du malheur de l'homme dans un monde athée et sans cœur » (LP. 230). Ainsi, que ce soit dans la recherche directe d'une épuration ou à travers une reprise, la catégorie de *Dieu* reste éventuellement présente à l'attitude de la *condition*, quoique celle-ci, l'ayant dépassée, ne la conserve plus telle qu'elle était en elle-même, et qu'elle ne la conserve pas nécessairement, sinon sous le mode négatif du refus.

2. Dieu dans la philosophie transcendantale

En revanche, l'idée de Dieu joue un rôle positif et capital sous la catégorie de la *conscience*, qui dépasse celle de la *condition*. L'homme de cette nouvelle attitude remarque que la science néglige un fait, savoir que « tout est mesurable seulement pour moi qui mesure » (LP. 236). Du point de vue de la science, « il n'y a que du donné, et le moi qui mesure n'est qu'un donné qui doit être mesuré et modifié lui-même ; mais dès que je dis que *je suis*, un autre plan se découvre, non pour la science, mais pour moi qui suis, un plan qui ne montre aucune détermination, aucune connaissance », puisqu'il s'agit d'une « condition inconditionnée » (LP. 236). Le *je* qui parle alors n'est pas le *moi* dont parle la science ou un autre langage ; il est ce qui parle dans tous les langages. Il n'est même pas ce qui saisit, il est acte de *saisir*. Tout ce que l'homme peut dire de lui-même dans l'attitude de la conscience est : *je suis*. Expression qui n'a pas de sens pour la science, qui n'en a même pas pour lui ; car avoir un sens, c'est se rapporter à autre chose. « Je suis » est antérieur à tout sens ; mais sans ce « je suis », il n'y a pas de sens du tout (LP. 233-234). Cette connaissance vide, ce parler qui ne formule aucune affirmation, sauf celle de son propre être, n'est pas science, mais fonde la science et l'accompagne, prête à la reprendre en elle-même (LP. 236-237).

Je suis en faisant la science ; mais je ne suis pas moins en voulant être moi, dans le sentiment du cœur. Je veux agir : ce mot offre un sens pour moi, quoique je ne trouve dans le monde que des

actes conditionnés et explicables. Parce que je suis passé de la condition conditionnée à la condition absolument conditionnante, à la *cause*, je puis penser ma décision comme causée par la loi du *je* qui est *liberté*, c'est-à-dire action avant le temps, création de moi-même par la décision. Cette décision est libre, mais n'apparaît que dans l'acte qui ne l'est pas. Une seule chose compte donc : se décider selon une loi qui règle les intentions, non les actes (LP. 238-239). La conscience pure est ainsi pour elle-même détermination et savoir de la détermination. « Je suis » exprime à la fois l'acte par lequel je me pose et le savoir absolu de cet acte, savoir qui n'est absolu que parce qu'il est vide, mais qui est pour moi, dans mon existence toujours conditionnée, le moyen de me libérer de la condition (LP. 241).

La conscience, qui a librement dépassé l'attitude de la *condition*, ne la considère pourtant pas comme une erreur. Née dans le monde de la science, elle reconnaît le sérieux de la science et du travail. « L'idée de Dieu et la condensation de tout être humain dans la foi du cœur valent encore pour elle dans ce sens négatif où elles valent pour l'homme de la condition » (LP. 242). Mais, parce qu'elle cherche la vérité et non plus simplement l'utilité, elle veut justifier *et* la foi *et* le travail, pour pouvoir s'abandonner *et* au sentiment *et* au travail avec « bonne conscience » (LP. 242). Or, à ses yeux, c'est la loi morale qui légitime le sentiment et la foi en un sens du monde. Il est moral d'espérer que la nature ait un sens moral. Mais que l'homme prenne garde à ne pas fonder son action sur la croyance à ce sens transnaturel ! « Liberté, raison et morales s'évanouiraient si la croyance à une finalité du monde devenait le principe égoïste du comportement : l'espoir ne peut pas fonder la morale ; il doit se fonder sur elle » (LP. 246). En somme, qu'il s'agisse de Dieu ou de la nature, l'homme n'en doit accepter « aucune idée qui fasse de lui autre chose qu'une conscience se cherchant elle-même pour se réaliser » (LP. 247).

Éric Weil indique que cette analyse de l'attitude « est guidée par l'interprétation fichtéenne de la philosophie de Kant, interprétation dont l'étroitesse constitue ici un avantage » (LP. 235, note). Mais l'examen des reprises le ramène à une considération plus directe de la pensée kantienne, notamment en ce qui concerne l'idée de Dieu. Il précise toutefois que ses remarques ne s'appliquent qu'à la première période de la pensée transcendantale ; car, plus tard, Kant lui-même dépassera la catégorie- attitude de la *conscience* (LP. 258, note). Les *Problèmes kantien*s expliqueront comment cela s'est produit à partir de la *Critique de la Judiciaire*. On reste donc ici au stade des deux premières *Critiques*.

La conscience, dit le logicien, se méfie des reprises, parce qu'elle sait que l'homme s'égare quand, au lieu de se comprendre comme

condition absolue, il s'interprète en fonction d'une expérience, d'un absolu extérieur à lui. En vérité, elle peut rester pure au sein de la réflexion, lorsque le *je* n'est que la condition de la possibilité. Mais en fait, la tentation est irrésistible de comprendre le *je*, de le subsumer, d'en parler en termes positifs, et non pas seulement comme d'une limite impossible à atteindre dans l'expérience. Cette tentation est inhérente à la réflexion, qui parle dans la condition et pour la condition. C'est pourquoi la conscience s'interprète elle-même quasi nécessairement à l'aide d'une des catégories antérieures.

Ainsi, la philosophie transcendantale de Kant comprend l'homme à l'aide de la reprise de la *condition* et de *Dieu*. En effet, les trois questions qui la guident (que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?) sont des questions, non du *je*, mais du moi concret, de l'homme qui vit dans le monde et s'exprime dans la condition. Dans sa perspective, le *je* n'est pas posé, il est simplement présupposé pour que la condition ait un sens. D'autre part, parce que l'homme se sait responsable, il se sait libre, et parce qu'il se sait libre, il se sait créature, être limité, mais destiné à une fin. La science doit donc être comprise de telle façon qu'elle laisse place à l'espérance. Mais qu'il y ait un créateur bon et juste, l'homme, qui se sait créature, peut seulement l'espérer. Certes, « il ne peut pas ne pas penser un intellect parfait, c'est-à-dire, créateur, un *intellectus archetypus*, parce que c'est seulement par le contraste entre cette idée et sa propre réalité qu'il se comprend comme limité ; mais il n'a pas le moyen d'appliquer à cette condition absolue *et* pleinement réelle le prédicat de l'*être*, parce qu'*être*, pour lui, ne convient qu'à l'être fini dont la spontanéité s'exerce sur du donné » (LP. 258). Ainsi donc, dans sa forme pure, la philosophie de la conscience n'est pas sans la reprise de la condition et de Dieu ; mais cette reprise, elle la « reconnaît comme telle, partant comme expression à la fois inadéquate et inévitable, parce que seule possibilité du discours » (LP. 259).

D'un exposé dense et complexe, nous avons essayé d'extraire ce qui est indispensable pour saisir le rôle de l'idée de Dieu dans la philosophie de la conscience. Il est clair que, sous la présente reprise, l'idée et le sentiment ne sont plus les mêmes que sous la catégorie pure nommée *Dieu*. Mais cette nouvelle idée, nous le verrons, importe particulièrement au processus total de la *Logique*, comme le laisse déjà entendre cette conclusion : « La tentative de comprendre l'homme à l'aide de la reprise de Dieu médiatisée par celle de la condition produit ainsi la philosophie au sens moderne : elle cherche le discours absolument cohérent, c'est-à-dire libre, dans la condition, et le résultat est que [...] la conscience devient l'humanité dans l'homme, le divin dans la création. L'homme

se *sait* conscience, mais se *connaît* comme être croyant, moral, savant dans le monde, comme opposé à l'infini et privé de la présence » (LP. 260). Pour lui, il y a philosophie, mais il n'y a pas sagesse (LP. 259). Nous verrons plus tard par quel chemin l'homme accède, dans la sagesse, à la présence.

3. Le Dieu-personnalité du christianisme

L'attitude-catégorie de l'*intelligence*, qui vient dépasser celle de la conscience, est d'une importance capitale pour la logique de la philosophie. Car c'est elle qui produit le concept d'*attitude*, c'est elle qui discerne les divers *intérêts* qui meuvent les hommes, et *interprète* par là les mondes des autres. Elle reconnaît toutes les attitudes précédentes dans ce qu'elles sont pour elles-mêmes. C'est donc elle que le logicien adoptait et mettait en œuvre, quand il interprétait l'attitude de la foi selon ce qu'elle est pour elle-même. Mais quand il en venait à dire ce que cette foi signifie pour lui-même, il dépassait l'attitude de l'*intelligence*, car celle-ci n'a pas de discours pour elle-même. Elle comprend, mais ne se comprend pas ; en d'autres termes, elle n'a pas vu le concept de *catégorie* (que produira l'*Absolu*). Elle ne peut donc pas assigner à une attitude son rôle dans le développement d'un discours qui se veut absolument cohérent. En conséquence, elle nous en apprendrait moins sur la foi que ce que le logicien, par anticipation de l'*Absolu*, nous en a déjà dit.

En revanche, l'attitude qui lui succède immédiatement dans la *Logique*, celle de la *personnalité*, va introduire une considération nouvelle qui nous intéresse au plus haut point : l'idée chrétienne du Dieu fait homme, idée présentée comme une reprise de la *personnalité* sous la catégorie de *Dieu*.

Envisagée dans sa pureté, la nouvelle attitude est celle où l'homme se constitue comme centre d'un monde qui est celui de sa liberté, où il se veut valeur absolue, source de valeurs (LP. 283). Ici, il s'agit de vivre, et l'homme ne veut plus être intelligent au prix de sa vie, pas plus qu'il ne veut sacrifier à sa vie son intelligence. Il vit dans un monde qu'il crée, et, en le créant, il se crée lui-même. En tant que vouloir être, il n'est pas, il se fait. Son seul guide est le sentiment. Non pas celui du croyant qui renonce à soi et connaît son insuffisance, mais le sentiment de cette personnalité une et unique qui a son sens en elle, ne dépend de rien, ne tend vers rien. Cet homme « n'aime pas parce que l'objet de son amour est bon et beau, mais parce qu'il l'aime ; il ne croit pas en Dieu parce que Dieu donne un sens à sa vie ; Dieu lui donne un sens parce qu'il croit

en Lui [...]. Rien qui est vrai ne lui profite ; mais tout ce qui lui profite est vrai » (LP. 291). Cependant, il a affaire aux hommes : ce sont eux qui lui donnent la réalité dans laquelle il s'exprime et s'imprime. Parce que les autres veulent lui imposer leur façon de sentir, il entre en conflit avec eux ; il est lui-même ce conflit. Les valeurs — ce qu'on nomme ainsi — lui deviennent problème : d'où tiennent-elles leur être sinon de sa reconnaissance, de sa peur ? Il est lui-même l'unique valeur, mais ne l'est qu'en imposant aux autres ses valeurs. Il se risque donc lui-même dans le conflit qui l'oppose aux autres, et à son propre passé : il s'expose et veut s'imposer par l'exposition de son authenticité. C'est pourquoi il est essentiellement poète, et son expression essentielle est l'évocation. La personnalité ne vit pas dans le milieu du discours, mais dans l'image. Pour elle, l'image est tout ; elle est la réalité de ce monde qu'elle est. La personnalité est tout entière dans cette image, où s'expose son sentiment. En somme, création de soi et d'un monde par le sentiment qui s'impose aux autres dans le conflit et s'expose dans l'image, telle est la *personnalité*, qui se pose comme valeur absolue, source de valeurs (LP. 283-305).

Pour illustrer cette analyse de l'attitude, puis celle de la philosophie qu'elle engendre, Éric Weil renvoie, en note, à quelques passages de Goethe, à l'idée de l'existence authentique dans *Sein und Zeit* de Heidegger, enfin à l'œuvre de Nietzsche. Celle-ci, assurément, « ne saurait être comprise, dans toute sa complexité, sous cette catégorie : elle y domine pourtant et en constitue le centre dynamique, où se rencontrent avec la nouvelle morale et avec la poésie la lutte contre les valeurs établies » (LP. 311, note).

En général, nous l'avons vu, une attitude apparaît dans l'histoire d'abord à travers des reprises, qui la cachent et la faussent. Il lui faut du temps pour arriver à se penser elle-même, quand elle y parvient. La catégorie de la personnalité s'est saisie (ou a été saisie) tardivement, à partir de la reprise où l'attitude était d'abord cachée, savoir, la reprise de la catégorie de *Dieu*, qui avait donné naissance à l'idée du Dieu-personnalité. Autrement dit, l'homme s'est vu d'abord comme image de la personnalité divine, avant de se constituer et de se comprendre comme *personnalité* autonome. La seconde idée est la sécularisation de la première, qui s'était présentée dans le christianisme.

Ce que le logicien nomme ici « Dieu-personnalité » ou « Dieu personnel » (LP. 315) doit être entendu au sens technique défini par lui, et non pas au sens que revêt l'expression « Dieu personnel » dans le langage ordinaire. Le moi absolu et créateur qui apparaissait sous la catégorie de *Dieu*, introduite par la foi biblique, était, aux yeux de la « religion », un Dieu personnel, selon l'acception commune du terme. Maintenant, il s'agit du Dieu de la foi chrétienne : non

pas le Dieu en trois « personnes » (dont Weil ne parle pas ici), mais le Dieu incarné, le Dieu qui s'est fait homme, et, ainsi, personnalité.

Ce Dieu est personnalité, parce qu'il est conscience absolue, parce qu'il a assumé en lui le conflit à la place de l'homme et dans son intérêt, parce qu'il ne se contente plus d'imposer à l'homme sa loi, mais veut s'imposer lui-même tel qu'il est. Dieu fait homme, il s'est dévêtu de sa puissance pour s'imposer dans son authenticité, dans son sentiment. Ainsi s'est-il révélé maintenant dans sa vérité ; par sa volonté, il a cessé d'être le fond absolu d'un Être qui devrait être accessible à la raison et qui n'est que senti par l'homme ; il est l'avenir présent qui a englouti le passé. L'homme désormais est personnalité consciente, parce qu'il est l'image du Dieu-personnalité. Il sort de l'anonymité du monde pour devenir unique, se créant lui-même dans l'image du conflit divin. Il n'est plus sous la loi, puisque Dieu a tranché le conflit. Une seule chose importe pour lui, c'est d'assumer le conflit divin et de croire en la victoire de Dieu sur le monde (LP. 314).

Voilà en quoi consiste, selon le logicien de la philosophie, la reprise de la *personnalité* sous la catégorie de *Dieu*, autrement dit, l'interprétation de l'idée de Dieu à l'aide de la catégorie de la personnalité. Cette reprise, poursuit-il, contenue dans le christianisme, a fini par le faire éclater par la contradiction catégoriale qu'elle a introduite dans la foi : « d'un côté, l'homme n'est lui-même que dans le conflit personnel entre son passé (chute, loi) et son avenir (liberté, espérance) ; de l'autre, ce conflit est en dehors de lui, et son issue ne dépend pas de lui, puisqu'il a été tranché, une fois pour toutes, en Dieu et par Dieu. La reprise ne dépasse donc pas dans son discours la catégorie de Dieu dont elle sort, et le christianisme se prend dans la théologie d'une révélation complétée » (LP. 315). Mais l'attitude nouvelle continuera à protester contre la catégorie ancienne qui l'a saisie. « Dès que l'homme prend le conflit sur lui tel qu'il est, le Dieu transcendant disparaît, ciel et terre se confondent, et il n'y a plus ce moment décisif où le sort éternel de l'humanité s'est joué dans le temps » (LP. 316). Aussi longtemps que la reprise domine, le « paradoxe » de Kierkegaard dure. « Il explose à la fin parce que la contradiction catégoriale, contenue par le sentiment, se fonde sur une contradiction d'attitudes, sentie elle-même » (LP. 316).

Cette « dialectique » du christianisme que le logicien vient de développer et cette compréhension de l'« histoire » de la reprise de Dieu sont, précise-t-il, fondées elles-mêmes sur la *catégorie* de la personnalité, et non sur la conscience qu'a le chrétien du contenu de sa foi. Seule la personnalité qui n'est plus chrétienne, qui s'est saisie en sa pureté catégoriale, peut écrire cette histoire,

se servant alors de la catégorie de *l'intelligence*, elle-même comprise comme *conscience*. Cette histoire, qui s'achève dans la personnalité, est, pour elle, « l'histoire de l'éducation que Dieu donne au genre humain et par laquelle il se rend superflu lui-même. [...] Dans ce sens, la personnalité est l'aboutissement du christianisme, son secret découvert » (LP. 317). Le Dieu anthropomorphe et l'homme théomorphe disparaissent, se fondant l'un dans l'autre, et leur histoire ne fournit plus qu'un matériau pour la création infinie de l'homme par lui-même dans le conflit. La personnalité est ainsi « le produit de la sécularisation de l'idée chrétienne » (LP. 317).

Le théologien qui lit pour la première fois cette analyse de la religion du Dieu-personnalité, de la contradiction catégoriale qui la fait éclater et du processus de sa sécularisation, ressent d'abord surprise et embarras. Il ne reconnaît pas, dans l'idée du Christ qu'on lui présente sous le nom de Dieu-personnalité, le Christ de sa foi, et dans cet exposé de l'œuvre divine rédemptrice et du salut de l'homme, l'enseignement ordinaire de la dogmatique chrétienne. Pour la foi, le Christ est le Fils de Dieu ; or, ici, Dieu le Père a disparu. Pour la confession de foi, le Christ-Jésus est vrai Dieu et vrai homme sans confusion ; or, ici, l'expression paraît monophytite. Pour le Nouveau Testament et la tradition chrétienne, l'œuvre rédemptrice que le Christ a accomplie une fois pour toutes ne dispense pas le croyant de se laisser réconcilier avec Dieu dans sa vie personnelle, et maintient en suspens le « pas encore » de la rédemption finale ; or, ici, cela semble estompé. La christologie présentée par le logicien se réfère, certes, à des thèmes pauliniens. Mais l'interprétation qui en est donnée est celle d'une théologie luthérienne schématisée à l'extrême, révisée par Hegel, et remaniée par le logicien.

En outre, la contradiction catégoriale signalée par lui correspond, certes, à une difficulté éprouvée par la théologie chrétienne tout au long de son histoire. Il n'a jamais été facile de concilier spéculativement la grâce divine et la liberté humaine, l'œuvre de rédemption divine accomplie en Jésus-Christ et son appropriation par l'acte personnel du croyant. Protestantisme et catholicisme se sont même séparés sur ce problème. Or, le fameux paradoxe de Kierkegaard est plus rigide et plus inquiétant dans une théologie luthérienne ou barthienne que dans la théologie catholique. De part et d'autre, cependant, quoique avec des accents différents, le croyant reconnaît que, dans sa foi même, il est sauvé par le Christ et que cette libre foi est un don de Dieu. Et les problèmes spéculatifs ne lui sont pas une raison de s'affranchir du Christ dans une attitude nietzschéenne.

Voilà les observations que la mémoire de sa foi suggère spontanément au théologien. Mais il aurait tort de les ériger en objections

ou en griefs contre les propos du logicien. Car celui-ci l'en a dûment averti : le chrétien ne voit pas les choses comme celui qui n'est plus chrétien, qui a adopté l'attitude de la personnalité et, en outre, a saisi sa catégorie. C'est cet homme qui discerne dans le christianisme une reprise de cette catégorie sous celle de Dieu, y voit une contradiction catégoriale, et juge, de son propre point de vue, que cette histoire aboutit nécessairement à l'homme créateur de soi à partir de son passé (LP. 316). On pourrait illustrer grossièrement ce processus par un exemple : c'est Nietzsche qui oppose son Zarathoustra aux évangiles, c'est lui qui pose Dionysos contre le Crucifié. Il importe de comprendre que l'analyse de l'idée chrétienne et de sa sécularisation est ici présentée par le logicien du point de vue de la *personnalité*, point de vue qui n'est pas celui du chrétien. Ajoutons qu'il n'est pas non plus le point de vue définitif du logicien pour lui-même, puisque la catégorie de la personnalité sera dépassée et relativisée par des catégories ultérieures.

Le théologien doit en outre être attentif à la déclaration suivante, qui revêt une importance capitale pour son jugement : « Cette reprise, contenue dans la théologie chrétienne, ne constitue cependant pas le christianisme (qui *peut*, tardivement, se comprendre comme la religion du Dieu-personnalité) : elle y entre tout entière, mais elle n'épuise pas le christianisme ni sa dogmatique, et ce serait une erreur grossière de lui attribuer tout ce qui fait partie, même essentielle, de cette religion » (LP. 315). Ainsi donc, l'interprétation ici présentée du christianisme est, aux yeux du logicien, *possible*, tardivement possible, mais non nécessaire ; en outre, elle n'épuise pas le christianisme et sa dogmatique, elle n'énonce même pas tout ce qui lui est essentiel. Il serait donc contraire à l'intention expresse de l'auteur d'imaginer qu'il aurait prétendu exprimer ici l'essence du christianisme, telle que la voit un théologien ou même telle que devrait la voir un philosophe.

La suite de la *Logique* n'y prétendra pas davantage. Nous en sommes avertis dès la fin de ce chapitre : « Les catégories suivantes ne se déduiront plus [du christianisme] ; elles établiront au plus un rapport avec lui en s'y opposant. Même leurs reprises ne se feront pas à partir de lui, mais s'adresseront au Dieu créateur, fond abscons de l'Être » (LP. 317). Certes, la catégorie de l'*Absolu*, qui dépasse immédiatement celle de la personnalité, « se proclamera la vérité (l'être révélé) de la religion » (LP. 329, note). Mais la catégorie où l'*Absolu* se reconnaîtra ainsi sera la catégorie de *Dieu*, la catégorie qui agit dans l'attitude pure de la foi biblique, et non pas l'idée chrétienne du Dieu fait homme, encore moins celle de la Trinité.

La *Logique de la Philosophie* se distingue ainsi nettement de la *Phénoménologie de l'Esprit* (et de l'*Encyclopédie*). Alors que, chez

Hegel, une interprétation philosophique de la dogmatique chrétienne en son ensemble précède et introduit le *Savoir absolu*, qui élève au concept le contenu des représentations chrétiennes, chez Éric Weil, l'*Absolu*, conçu comme catégorie, s'introduit au titre de la compréhension qui dépasse la *personnalité*, laquelle est déjà la sécularisation de l'idée chrétienne, ou plus exactement, d'un aspect partiel du christianisme. L'*Absolu* lui-même sera dépassé, mais non à partir d'un nouvel examen de la dogmatique chrétienne. Hegel, qui s'affirmait chrétien, déclarait que son système n'est rien d'autre qu'un christianisme compris. Éric Weil, sensible à ce qu'avoue saint Paul disant que le Christ crucifié est « scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 Cor. 1, 23), n'élève pas la même prétention : nulle part, il n'interprète la dogmatique chrétienne en son tout ou en son essentiel ; nulle part, il ne déclare que sa philosophie serait le christianisme compris.

4. L'*Absolu* selon Hegel

Après ces remarques, importantes à nos yeux, nous pouvons continuer notre lecture. Comme toutes les attitudes, rappelle le logicien, la personnalité ne peut être réfutée pour elle-même, dépassée sur sa propre ligne. Mais une autre attitude la dépassera *en fait*, et en atteignant sa catégorie, établira son droit, inconcevable pour la personnalité (LP. 319). Celle-ci se veut *individu* et se veut incompréhensible ; la nouvelle attitude remarquera la dialectique interne qu'elle ne voit pas, à savoir qu'elle construit ainsi l'*homme* qui est la compréhension absolue, comprenante et comprise. La personnalité, dira-t-elle, « a raison : l'individu *est* le conflit. Mais en disant cela, la personnalité a *parlé* et s'est élevée au-dessus du conflit : il faut reconnaître ce pas. L'*homme* comprend (contient) la personnalité, et l'*homme* est la pensée, et la pensée est l'être. [...] Il ne faut plus chercher comment l'homme et l'Être se rencontrent : ils sont *un* dans le discours » (LP. 322). Unité atteinte, et non pas donnée : car « cet Être est le Devenir dans sa totalité, la pensée est son explicitation, l'homme est son conflit, l'*Absolu* est le particulier en sa totalité » (LP. 322). Pour l'homme qui s'élève à la pensée de l'universel, « l'individu est limité, il est *nié* par ce qui n'est pas lui : pour le *Tout*, il n'y a pas d'*autre* » (LP. 323). C'est ainsi que s'effectue le passage de la personnalité à l'*absolu*, à la Pensée qui est l'Être. « L'homme qui ne se contente pas de s'exprimer dans le conflit comme image, mais se tourne vers le conflit pour le saisir dans son universalité concrète, aboutit au discours unique et absolument cohérent dans lequel il disparaît

en tant que personnalité : c'est la pensée qui existe en se pensant elle-même : l'Absolu » (LP. 319).

L'attitude de l'homme qui vit dans l'absolu se montre et se déduit avec maîtrise, dit Éric Weil, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Mais cette déduction n'est possible que si celui qui l'effectue a déjà atteint l'attitude et s'y tient (LP. 324). C'est pourquoi la *Phénoménologie*, science du devenir de l'Absolu dans la conscience, appelle l'exposition de ce qui l'a rendue possible : la science de l'Être en tant que tel. Ontologie ou logique (puisque l'Être est le discours, le discours l'Être), celle-ci nous est offerte dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Le système hégélien qui s'y expose est plus qu'une illustration, il est une réalisation de la catégorie de l'absolu (LP. 339-340). Éric Weil se réfère donc à ces deux ouvrages pour effectuer l'analyse de l'attitude et de la catégorie. Mais il ne suit pas leur parcours. Il se borne à dégager la catégorie philosophique (ici identique à l'attitude) qui rend le système possible à ses yeux et nécessaire pour Hegel (LP. 339). C'est donc une idéalisation de la pensée hégélienne qu'il nous présente sous la catégorie de l'Absolu. Cette pensée elle-même sera ensuite dépassée ; car, dit-il en anticipant, la *Phénoménologie*, qui rend possible une logique de la philosophie, ne la réalise pas (LP. 324) ; et quoique le système exposé dans l'*Encyclopédie* soit en lui-même vrai, « la façon dont il s'interprète ne l'est pas, parce que cette interprétation, tout en étant inévitable, tombe en dehors du système » (LP. 340).

Nous n'avons pas à reproduire ici tout ce qu'offre l'analyse même de la catégorie. Seul nous intéresse directement ce qui concerne l'idée de Dieu dans la philosophie. Cela se rattache d'ailleurs à la thèse centrale, selon laquelle, pour le *Tout*, il n'y a pas d'*autre*. Dans le discours de la catégorie présente, « l'homme se saisit totalement, non plus comme un être opposé à d'autres êtres, à un Être transcendant, à un monde dans lequel il se trouve, se rencontre lui-même comme il y rencontre et trouve des animaux et des pierres, mais comme la conscience de l'Être même, comme l'Être conscient de lui-même comme Être et comme conscience, comme Esprit réel » (LP. 327). L'histoire de l'homme est l'histoire de l'Être lui-même, celle dans laquelle « l'Être se développait, pli après pli, pour se comprendre lui-même comme Esprit », l'histoire dans laquelle « l'Esprit pénétrait, couche après couche, l'*autre* pour s'y donner vie et réalité ». C'est au cours de cette histoire que l'homme, voyant le sens de son existence en Dieu, finit par s'avouer que « c'est le sens de son existence qu'il voit en Dieu » (LP. 327-328).

La particularité, c'est-à-dire l'homme vivant dans le monde, est jetée du raisonnement au sentiment, et du sentiment au raisonnement, en d'autres termes, de l'objectivité à la subjectivité, et de celle-ci à celle-là. « Mais avec la révélation de l'Absolu, le raison-

nement et le sentiment, l'objet et le sujet ont disparu, et il n'y a plus d'*autre* : science et liberté ne s'opposent plus, car dans cette science l'Être se sait Raison, et la Raison se sait Être. Le cercle de la réflexion est parcouru, et l'homme dans la totalité de son être s'est reconnu comme l'Être en sa totalité, comme le développement de Dieu » (LP. 334).

Dans les métaphysiques de l'entendement, Dieu était conçu comme une existence particulière à part le particulier, ce qui « s'explique par la soif de l'inconditionné, naturelle en quelque sorte à l'homme, présente comme exigence de son sentiment » (LP. 338). Dans le système hégélien élaboré en sa totalité, l'Absolu, développé en science, « cesse d'être l'*autre* du fini et, par conséquent, d'être fini lui-même, quelque chose en dehors du monde et par là même pris dans le monde » (LP. 340). Pour Hegel, en effet, l'infini opposé à un fini serait limité par lui ; « l'infini ne peut être que la totalité structurée du fini¹⁴ ». Ainsi, avec l'Absolu, « le transcendant est descendu dans le discours qui est le monde » (LP. 374) ; Dieu est devenu « la forme pure qui se révèle, non pas dans, mais comme le tout de l'histoire » ; « ce n'est pas à tort qu'on a condamné ou admiré la catégorie de l'Absolu, parce qu'elle met la pensée humaine (dans sa totalité et à sa fin) à la place de Dieu » (LP. 417).

Si l'on convient de donner encore le nom de Dieu à cette pensée qui existe en se pensant elle-même, on peut dire : « Celui qui vit dans l'Absolu vit en Dieu » (LP. 325). Mais il est clair qu'il n'y vit plus à la manière du croyant, que cette vie n'est plus celle du sentiment religieux, que ce Dieu n'est plus l'essence inaccessible opposée à l'existence déçue. Certes, au regard de cet homme, en ce qui concerne la vie quotidienne, le sentiment même « est reconnu, exprimé, voire réalisé dans la communauté de l'organisation religieuse » (LP. 336). Mais, comme tout ce qui relève de la particularité, il a cessé, dans le discours, d'être absolu.

L'interprétation qu'Éric Weil donne ici de la pensée hégélienne ne coïncide pas avec celle de tous les commentateurs. Certains pensent trouver chez Hegel l'idée d'un Dieu personnel, distinct du monde qu'il crée, tout en reconnaissant qu'une équivoque est introduite par l'idée selon laquelle la production du monde appartient nécessairement à l'essence de l'Absolu¹⁵. Il est exact que Hegel affirme la personnalité de Dieu et pose comme une thèse

14. E. WEIL, article « Raison » dans l'*Encyclopaedia universalis*, vol. 13, p. 974, col. 1.

15. Voir l'article, très nuancé, de W. PANNENBERG, « La signification de Hegel pour le christianisme », dans *Archives de Philosophie* 33, oct.-déc. 1970, pp. 755-786, surtout 770-786.

fondamentale que l'Absolu est sujet. Mais il convient de ne pas mêler ce qu'il en dit quand il explique les représentations chrétiennes et quand il parle au niveau du concept, c'est-à-dire dans ce qui est appelé ici la catégorie de l'Absolu. Éric Weil dit lui-même que, dans cette catégorie, « Dieu est pour soi, pure conscience de soi et, en tant que tel, conscience originaire et originante » ; mais la phrase continue par ce que nous avons déjà cité : « la forme pure qui se révèle, non pas *dans*, mais *comme* le tout de l'histoire, [...] la pensée humaine (dans sa totalité et à sa fin) » (LP. 416-417). Il n'y a pas lieu de répéter ici le grief de « panthéisme », souvent formulé contre Hegel, et qu'écartent à juste titre les commentateurs qui relèvent ses déclarations sur la personnalité de Dieu. Car le discours hégélien distingue « le Tout » et « toutes choses ». « Dieu est le Tout, c'est-à-dire le raisonnable éternellement et effectivement là (et non ailleurs), mais les choses, dans leur détail empirique et contingent, n'ont rien de divin. Cela ne signifie pas qu'elles constituent à cet égard, pour le divin, une limite, car elles sont, en tant que non conformes au concept et inessentiels, sans réalité véritable et ne comptent pas¹⁶ ». Nous n'entendons pas, par ces brèves remarques avoir réfuté les interprétations différentes. On connaît la complexité, et ce que plusieurs ont nommé l'ambiguïté, de la théologie hégélienne¹⁷. Notre propos était simplement de situer l'interprétation d'Éric Weil, qui n'entend pas commenter tout le discours hégélien, qui néglige sciemment ici ce que celui-ci conserve du langage des représentations chrétiennes (en particulier le thème de l'incarnation de Dieu, où l'essence divine est posée comme un Soi), et qui retient seulement la catégorie du système.

L'importance de cette catégorie pour la logique de la philosophie réside en ceci qu'elle est la première *catégorie de la philosophie*. Non pas la première *catégorie philosophique*, car les précédentes appartiennent déjà à la philosophie ; mais celle qui traduit en discours le *penser* même. La philosophie s'y montre comme « la compréhension de tout et de soi » (LP. 341). « L'idée même du discours cohérent, c'est-à-dire l'idée de l'absolu, est l'idée qui produit la philosophie sous chaque catégorie. On peut donc dire que les reprises de l'Absolu ne sont rien d'autre que les doctrines philosophiques de chaque attitude » (LP. 343).

On comprend à partir de là pourquoi la catégorie de l'Absolu était déjà secrètement agissante dans l'analyse des attitudes qui

16. Propos tirés d'une explication d'un passage de l'*Encyclopédie*, donnée par Marcel Conche dans le cadre d'un séminaire d'Éric Weil sur Hegel, et publiée dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv.-mars 1970 (p. 69).

17. Voir M. RÉGNIER, « Ambiguïté de la théologie hégélienne », *Archives de Philosophie* 29 (1966) pp. 175-188.

la précédent, en particulier lorsque le logicien, examinant la catégorie de Dieu, distinguait de ce que voit le croyant ce que voit la philosophie elle-même. Partout où le philosophe dit « pour nous », c'est la catégorie de l'Absolu qui parle.

Mais il faut ajouter aussitôt qu'elle ne parle pas seule. Elle y parle en tant que dépassée et comprise par des catégories ultérieures, notamment celle de l'*action*, où l'homme se saisit comme être agissant en vue de transformer le monde, et celle du *sens*, où la logique de la philosophie discernera sa propre catégorie, celle qui l'animait depuis le début. Éric Weil nous en avertit ici même : les différences entre son analyse catégoriale et le système hégélien sont claires, en ce qui concerne le but aussi bien que le début, et la suite les rendra encore plus visibles (LP. 339). Effectivement, son analyse a commencé non par l'Être, mais par la *Vérité* ; elle s'achèvera non dans l'Absolu, mais dans le *sens* et la *sagesse* ; elle se veut logique, non de l'Être, mais du discours humain concret. Qu'en résultera-t-il, en fin de compte, pour l'idée de Dieu ? Celui-ci sera-t-il encore, pour le philosophe, l'Absolu développé en science, la vérité développée de l'Être ?

5. La cohérence à réaliser dans l'action

Puisque la catégorie de l'Absolu comprend tout et soi-même, puisqu'elle peut montrer un progrès nécessaire dans les catégories ontologiques qui lui sont propres, il paraît impossible, de son point de vue, que suive une nouvelle attitude ou une nouvelle catégorie. Celle-ci ne serait à ses yeux qu'une reprise de l'Absolu, c'est-à-dire quelque chose que celui-ci a déjà dépassé. Si donc il y a passage de la catégorie de l'Absolu à une catégorie suivante, il est, plus clairement que tout autre passage, libre et « incompréhensible » (LP. 345).

Or, ce passage est effectué par l'homme qui s'oppose à la philosophie, qui se refuse à la cohérence, qui ne veut pas penser, mais être et vivre en créant, en faisant *quelque chose* qui n'existait pas auparavant, l'homme qui veut être ce qu'il fait : son *œuvre*. Cette nouvelle attitude n'entend pas réfuter le discours cohérent de l'Absolu. Au contraire, elle lui donne raison : s'il s'agit de penser, il faut penser dans l'Absolu. Mais elle constate que cette pensée n'apporte rien à la vie, que le discours n'a pas de sens pour le particulier qui ne peut pas *vivre* avec lui. L'homme de cette attitude se détourne donc de la science absolue pour s'occuper de soi-même, c'est-à-dire de son sentiment de soi et de la réalisation de ce sentiment dans une œuvre. Ce règne du sentiment est identiquement

règne de la violence. C'est par cette attitude-catégorie qu'« un Hitler est compréhensible pour nous » (LP. 355, note).

L'attitude de l'œuvre est sciemment antiphilosophique et elle n'énonce pas sa catégorie. Mais elle a une importance philosophique pour la philosophie, qui, à l'aide d'une ou plusieurs catégories postérieures, la voit se constituer en catégorie. Ce qui fournit la catégorie de cette attitude, ce qui la distingue de toutes les attitudes comprises dans le discours absolument cohérent, c'est le refus conscient du discours absolument cohérent et du tribunal de la Raison, le fait qu'ils sont rejetés en connaissance de cause (LP. 360-364).

Cette attitude-catégorie est elle-même dépassée par celle du *fini*, qui refuse l'œuvre sans accepter le discours : l'homme « se tient alors dans le milieu du langage, mais il y est comme *être fini* pour lequel il n'y a ni œuvre ni discours cohérent » (LP. 369). Cet homme ne croit pas à la violence, et, pour lui, tout langage cohérent écarte l'essentiel par l'oubli : être philosophe, c'est comprendre l'impossibilité de la philosophie. A l'inverse de l'Absolu, la nouvelle catégorie refuse de saisir, de penser l'infini, et par conséquent de penser le fini dans l'infini. Pour elle, la finitude est un fait ; et c'est la finitude qui révèle l'infini comme la possibilité impossible (LP. 374-375, 383). Le discours ne dépasse pas la finitude, parce qu'il est fini, se sait et se veut fini (LP. 378). L'homme est essentiellement temporalité, projet, échec. L'erreur est l'essence même de son discours, et il le sait. « La question de l'Être (et de la vérité) est donc la question dernière, parce qu'elle n'est pas une question que l'homme pose, mais la question qui le pose ». « L'Être se révèle et n'est jamais révélé, mais est le mystère qui indique sans énoncer, qui dit *non* et ne dit jamais *oui* » (LP. 384). S'il en est ainsi, l'homme n'est philosophe que pour reconnaître le fond de son existence dans la poésie : son discours le ramène à la poésie, qui est la philosophie à sa source (LP. 388-389). Éric Weil nous invite lui-même à reconnaître ici la catégorie qui domine la pensée de Heidegger (LP. 391, note. Bien entendu, il s'agit de celle qui était connue avant 1950).

L'œuvre et le fini sont les catégories de la révolte contre le discours absolument cohérent. La première montre, la seconde démontre que l'homme n'est pas essentiellement savoir (en quoi elles se séparent de toute la tradition de la philosophie occidentale) et que la satisfaction par le discours n'est qu'une possibilité que l'homme peut refuser (LP. 394). Nous verrons plus loin ce que cette révolte apporte à la compréhension de la philosophie par elle-même.

Si l'homme ne se contente pas d'exercer ou d'accepter la violence, s'il veut s'opposer à la violence sur le plan de la violence, il agit alors sur la réalité en sa totalité, pour la soumettre à son discours.

La nouvelle attitude cherche donc à unir le *discours cohérent* avec la *condition* dans une œuvre satisfaisante pour l'*être fini*, dans le risque de sa finitude. Elle se sait catégorie et se veut attitude. C'est l'action raisonnable (LP. 394-396). Il s'agit pour elle de transformer le monde, c'est-à-dire de soumettre à l'homme la pseudo-nature de la société humaine. Au moment où la maîtrise de l'homme sur la nature extérieure est en vue, grâce à la *condition*, et où, grâce au discours de l'*Absolu*, l'homme se comprend comme liberté dans le contentement, la révolution sera universelle. Quoiqu'elle ne puisse être menée que par la masse des hommes insatisfaits et sans pensée, celle-ci ne peut être instaurée que par l'homme qui pense, le penseur de l'action, c'est-à-dire le philosophe qui se veut contenter dans la réalité sociale et qui sait qu'il n'y parviendra qu'en contentant tous les hommes. Le penseur de l'action réconcilie ainsi la grande contradiction que l'Absolu avait laissé subsister entre le héros qui termine l'histoire et le philosophe en qui le monde ainsi bâti se comprend. Il est l'héritier de la philosophie, qui avec lui cesse de chercher à comprendre le monde : il s'agit maintenant de le transformer. Il ne s'oppose pas au savoir absolu, mais à l'attitude de l'homme qui se satisfait dans ce savoir. Il passe à l'action en héritier de la philosophie : son action est scientifique (LP. 397-404).

Dans cette description de la catégorie, on reconnaît aisément une interprétation de la pensée de Karl Marx (non du communisme, qui l'a trahie). Mais d'autres pensées y sont présentes. L'auteur nous avertit que le terme de révolution couvre ici aussi bien la révolution platonicienne des philosophes qui doivent se faire rois, que celle des fonctionnaires de la Philosophie du Droit hégélienne qui doivent organiser la société dans l'État à la satisfaction raisonnable de tous les citoyens, que, enfin, la révolution de Marx (LP. 401, note). Il est vrai que les premières se distinguent de la dernière comme les reprises se distinguent de la catégorie pure. En fait, la catégorie de l'action se rencontre, serait-ce à travers des reprises, dans toute pensée politique. Là où elle est pure, l'unité de la philosophie et de la politique est atteinte, et la politique se pense (LP. 410-411).

Après avoir présenté les trois catégories qui dépassent celle de l'Absolu, nous devons nous demander ce qu'y devient l'idée de Dieu. Avec l'*Absolu*, on s'en souvient, le transcendant était descendu dans le discours qui est le monde. Avec l'*œuvre*, il s'est défait : reconnu comme moyen d'oublier la violence ou de s'en consoler, il ne peut plus servir (LP. 374). Cependant, pour justifier son œuvre, le créateur peut recourir à une reprise sous la catégorie de *Dieu*. Rares sont les cas, tel celui de Mahomet, où l'attitude se justifie elle-même par un ordre divin. Le plus souvent, la justifi-

cation est cherchée à l'aide d'autres catégories, elles-mêmes reprises sous celle de *Dieu* : l'homme de l'œuvre est alors l'*élu* (LP. 366).

L'homme du *fini*, nous l'avons vu, renonce à saisir l'infini. Il se transcende, il est vrai, mais il n'arrive pas à un transcendant, car sa transcendance se fait dans le temps et s'y tient (LP. 377). En revanche, l'homme de l'*action*, qui veut soumettre la réalité au discours cohérent dans une œuvre satisfaisante pour l'être fini, se saisit comme sentiment « en face de l'*Absolu* qui est *Dieu*, mais un *Dieu* révélé absolument comme la cohérence à réaliser » (LP. 413). En d'autres termes, l'*Absolu* ou *Dieu* (si l'on convient d'employer encore ce nom) est pour lui, non plus la vérité développée de l'Être, mais le sens de l'histoire à effectuer. Pas plus que la catégorie de l'*Absolu*, celle de l'*action* ne fait intervenir un *Dieu* personnel.

III. — Le sens présent

Le passage de la catégorie de l'*action* à celles du *sens* et de la *sagesse*, où s'achève la *Logique de la Philosophie*, la signification même de ces deux catégories, offrent d'abord une assez grande résistance à la compréhension du lecteur. Une multitude de thèmes s'entrecroisent dans un exposé particulièrement dense, souvent elliptique, parfois volontairement secret. Mais, comme il s'agit des catégories constitutives de la philosophie, il importe d'en dégager, même au prix de quelque longueur, les traits essentiels. D'autres textes viendront éclaircir, sous des angles différents, la même idée de la philosophie et de son rôle dans la vie humaine. Alors se situeront plus nettement la fonction que le logicien assigne à la religion et le sens qu'il reconnaît, en fin de compte, à l'idée de *Dieu*. Nulle part, il est vrai, ne disparaît la pudeur naturelle qui retient l'homme d'en trop dire sur ses convictions intimes, au moment où le philosophe s'engage à élucider ce sans quoi aucune vie n'aurait de sens. Respectant cette réserve, nous nous en tiendrons à ce que disent les textes.

1. Le sens formel, catégorie de la philosophie

Il importe de saisir d'abord comment la *Logique de la Philosophie* passe de l'*action* au *sens*. Elle pose en effet et répète avec insistance une affirmation qui semblerait devoir exclure un tel passage. La catégorie-attitude de l'*action*, dit-elle, est la plus haute à laquelle l'homme puisse parvenir en son discours ; aussi ne peut-elle pas

être dépassée. L'homme ne s'assigne pas de but plus élevé que sa liberté dans la réalité de sa vie, qu'une action consciente, raisonnable, libre et non-arbitraire, en vue d'un avenir qui soit présence dans la liberté du sentiment. Il s'agit de réaliser l'homme comme liberté existante. Toutes les catégories, depuis que l'homme se cherche, ne visaient que cela ; parvenu à l'*action*, il sait que dans tout il ne poursuivait (à moins qu'il ne désespérât de l'atteindre) que la réalité de sa liberté (LP. 413). Que reste-t-il donc à faire, sinon à agir ? Rien. Autrement dit, il n'y a pas d'attitude au-delà de l'*action* (LP. 418). De tels propos sembleraient devoir inviter le philosophe à s'engager dans l'*action* effective, au lieu de poursuivre sa méditation et son procès logique. Pourquoi transgresse-t-il cette apparente invitation ?

Il le fait pour deux motifs entrecroisés, qui partent l'un et l'autre de la catégorie-attitude de l'*action*, mais qu'il importe de distinguer ici pour la clarté de l'analyse. En premier lieu, l'homme de l'*action* dont il nous a parlé est un penseur, qui sait qu'on n'agit pas pour agir, mais pour arriver au contentement, à la satisfaction, au bonheur raisonnable de soi-même et de tous. L'*action* consciente et raisonnable s'effectue en vue d'un avenir qui soit présence dans la liberté du sentiment, plénitude du sentiment, présence sans avenir (LP. 413-414). En d'autres termes, elle vise à réaliser le contentement dans la liberté, qu'Éric Weil nomme en abrégé la présence (LP. 419). Or, par le fait même qu'elle vise ce but, cet avenir, elle demande qu'il y ait au-delà d'elle-même une autre catégorie, qui sera précisément celle de la présence. Ce ne peut être que la catégorie de la philosophie, une catégorie qui ne serve pas à tout comprendre, mais qui fonde la philosophie pour elle-même, une catégorie sans attitude (car philosopher n'est pas une attitude, mais une possibilité dans chaque attitude). Cette catégorie vide qui toujours se remplit, catégorie essentiellement à venir en tant que non-attitude, ne dépassera pas l'*action* ; elle n'indiquera pas de but à la philosophie ; elle sera son aboutissement comme elle sera sa source. « Elle ne transcendera pas le monde, elle sera la transcendance dans le monde. Elle sera donc la source de discours en laquelle le discours se saisira » (LP. 419).

A ce motif de poser une catégorie qui soit catégorie constitutive de la philosophie, s'en ajoute un autre, qui dans l'exposé s'entrecroise avec lui, et qui procède également de l'attitude-catégorie de l'*action*. Celle-ci s'est emparée de l'histoire comme de sa propre essence ; pour elle, l'histoire est la philosophie en devenir, la philosophie exprime la réalité de l'homme à réaliser dans l'histoire. *Raisonnement*, l'homme n'a plus d'autre choix. Mais la même attitude affirme et suppose que les hommes ne vivent pas tous en elle, qu'ils n'ont pas tous fait le choix raisonnable qu'est l'*action*,

que la plupart persistent dans des attitudes dépassées. L'existence sans raison est un fait. Or, la philosophie, qui veut tout comprendre, doit comprendre aussi cette existence. Elle le doit d'autant plus qu'elle veut se comprendre elle-même : car, s'il y a une vie sans raison, sans discours cohérent, la philosophie n'est qu'une des possibilités de l'homme ; il lui faut alors se comprendre comme *possibilité* (LP. 414-416.)

Elle ne l'a pas fait jusqu'ici, dit le logicien. Dans toute l'histoire de la philosophie occidentale, l'homme a été considéré comme *essentiellement* philosophe, et, depuis Socrate, le problème a été d'expliquer pourquoi se rencontrent dans la vie tant d'individus qui ne sont pas philosophes, qui ne voient même pas la philosophie. Contre cette tradition qui définit l'homme par la raison ou le discours, la révolte de l'*œuvre* et de la *finitude* a proclamé que l'être de l'homme n'est pas défini et limité par le discours. Avec l'*action*, où se termine le discours, l'homme se met en route vers la présence qui sera la fin du souci ; il agit raisonnablement pour ne plus agir et ne plus raisonner. Il sait donc qu'il est autre chose que raison, autre chose que discours, mais qui est humain. Alors se pose la question que n'avait pas vue la tradition : si une vie sans discours est humaine, comment la philosophie, discours elle-même, peut-elle la saisir ? Cette question ne sera résolue que par la réponse à une autre : quelle est la source du discours, plus profonde que tout discours, et où la philosophie découvrira la catégorie qui la fonde pour elle-même ? (LP. 416-417).

Cette source du discours en laquelle le discours se saisira, c'est le langage, comme spontanéité, comme création. Selon l'acception formelle du terme, qu'Éric Weil pose et retiendra ici, le langage est ce en quoi se constitue le *sens*. Au moment où la philosophie arrive à sa fin, il se montre à elle comme le fait fondamental et dernier, et qui lui révèle sa propre catégorie : c'est sous la catégorie du sens que la philosophie se comprend (LP. 420).

Le langage en sa spontanéité crée les sens concrets ; la philosophie est la science formelle du sens. Elle est « le système, dans lequel entre *tout* sens concret (il n'y a pas de fou pour la philosophie) et qui n'est jamais fermé, parce que le système philosophique, dans sa forme logique, n'est que le sens formel du sens concret : la philosophie, qui se constitue comme la liberté dans la *forme* du sens, n'arrête pas la liberté de création concrète de sens » (LP. 421). Elle est donc « science du sens dans les deux acceptions : visant le sens (concret) et constituée par le sens (formel). C'est un et le même homme (dans l'unité du langage) qui crée les sens concrets et la science formelle du sens, qui, autrement dit, veut la présence et qui parle d'elle en fonction de son absence » (LP. 421).

On dira la même chose en constatant que « l'homme est *poète*

avant d'être philosophe, et après l'avoir été ». En cette déclaration, où se manifeste un trait caractéristique de la pensée d'Éric Weil, le terme de poésie ne désigne pas l'art des rimes, des mesures et du verbe bien placé, mais cette « poésie fondamentale » qu'est toute création de langage, c'est-à-dire de sens concret. La religion, par exemple, (non point la théologie ou le dogme !) est poésie en ce sens fondamental. Or, la poésie est la présence, mais la présence indistincte, l'unité immédiate. Ce qui est présent dans cette présence est le sens ; mais il y est identité immédiate, qui ne se voit pas elle-même. « Elle ne devient visible qu'au discours, à la fin du discours et comme fin de l'action raisonnable — elle ne devient visible qu'en tant que source première et dernière fin » (LP. 422).

Ainsi, quand la philosophie, à la fin de son parcours, se tourne vers la poésie, elle se trouve héritière de la forme vide du sens. Mais la valeur de cet héritage est immense, car, « par la *forme* du sens, elle se sait maîtresse de tous les sens *concrets* ». Ce que l'homme crée dans la spontanéité de son langage, les expressions de ses sentiments, cette compréhension qui n'a pas besoin de se comprendre, « elle les tire de la contradiction dans laquelle l'homme est tombé avec eux, lorsque, par eux encore, mais déjà non plus en eux, il a dit pour la première fois : ' Ceci n'est pas ' ». La philosophie, comme science du sens, est l'histoire de la reconquête de la spontanéité ». (LP. 424).

Les concepts fondamentaux de situation et de discours, d'attitude et de catégorie la mettent en état de comprendre tout sens et tout monde concrets. Les différentes catégories déployées par la logique sont les articulations du sens, les têtes de chapitre de l'analyse concrète.

2. Philosophie du sens et onto-logique hégélienne

Éric Weil, on s'en souvient, nous a dit que « l'Absolu est la première catégorie de la philosophie » (LP. 341). Il nous déclare maintenant que « le sens est la catégorie qui constitue la philosophie » (LP. 430). Quel rapport y a-t-il entre ces deux catégories, dont la seconde présuppose manifestement la première, qu'elle dépasse ? Quel rapport y a-t-il entre les deux conceptions qu'elles organisent ?

Avec l'*Absolu*, la philosophie a découvert ce qu'elle était depuis sa naissance, elle s'est montrée comme le discours absolument cohérent qui comprend tout et soi-même. La catégorie du sens conserve cette idée, mais elle précise que la philosophie est discours absolument cohérent *de la liberté dans le progrès de sa réalisation*

(LP. 423). La différence entre les deux perspectives et le passage de l'une à l'autre ont été déterminés par le refus du discours absolument cohérent, refus accompli d'abord par la violence pure de l'œuvre, et maintenu par le *fini*. Instruite par cette révolte, l'action a compris que l'homme est violence qui doit s'opposer à la violence en agissant sur la réalité pour la soumettre à son discours ; elle a ainsi récupéré l'idée du savoir absolu, mais comme idée directrice de la liberté dans sa réalisation, et non plus comme un savoir que l'homme posséderait et où il trouverait sa satisfaction.

Ayant compris, au cours de son développement, que l'homme n'est pas essentiellement raison, qu'il est d'abord violence, et qu'il peut refuser le discours, la philosophie a donc saisi qu'elle n'est elle-même qu'une possibilité de l'homme, possibilité que l'individu réalise par un libre choix. « Il y a philosophie pour moi, parce que je *veux* qu'il y ait philosophie, que je *pose* l'existence d'un sens, que je *stipule* qu'il y a possibilité d'élaborer un discours qui comprenne tout et soi-même. Mais cette décision est libre, elle ne fait pas partie du discours, [...] elle est le principe absolu » (LP. 61).

Ici se manifeste l'originalité de la *Logique de la Philosophie*, qui veut concilier, en les corrigeant l'une par l'autre, la réserve kantienne et la prétention hégélienne. Avec Hegel, elle tient que le discours n'est ni de l'individu, ni pour l'individu en tant que tel. L'individu que je suis est compris par le discours, non le discours par l'individu. « Le sujet du discours est le discours même, son objet n'est rien d'autre que lui-même encore ». L'autre du discours, l'Être « ne se montre que dans le discours », « le discours ne sort jamais de lui-même » (LP. 66-67). Mais le logicien tient aussi, avec Kant, que ce discours est le parler du moi concret, de l'homme dans le monde, du moi qui se sait fini et veut comprendre le fini à partir de l'infini. Le retour à cette thèse a été rendu nécessaire par la considération du fait de la violence. Sa conciliation avec la première s'est effectuée dans l'attitude de l'action et s'est comprise sous la catégorie du *sens*.

Puisque l'homme qui a choisi le discours se comprend à partir de la violence et en vue de la cohérence, il ne se comprend que dans ses réalisations, dans ce qu'il a *fait* au sein du monde et ce qu'il s'est fait lui-même. La philosophie première ne sera donc pas, comme le système hégélien, une logique de l'Être, déployant la succession nécessaire de catégories ontologiques et opérant ainsi une réduction intégrante des différents systèmes philosophiques élaborés dans l'histoire. Comme nous l'avons relevé par anticipation, au début de cette étude, elle sera « le développement du *logos*, du discours, pour lui-même et par lui-même, dans la réalité de l'existence humaine, qui se comprend dans ses réalisations, dans

la mesure où elle *veut* se comprendre » ; elle sera « logique du discours humain concret, des discours qui forment le discours dans son unité » (LP. 69). Elle montrera la succession de catégories philosophiques, c'est-à-dire des centres organisateurs des divers discours cohérents produits dans l'histoire par de libres attitudes. Elle comprendra ces discours comme des affirmations irréductibles ; elle ne les ramènera pas à un discours fondamental qui saurait la vérité de l'Être et en serait le développement. Pour elle, toutes les philosophies apparues au cours de l'histoire ont mis en œuvre, avec des dominantes différentes, toutes les catégories. Mais parce qu'elles étaient le parler d'un individu concret, dans une situation concrète, chacune saisissait le tout d'un autre point de départ et sous une image tout autre. La philosophie, toujours la même par l'identité de son intention, est donc toujours diverse dans ses productions ; et celles-ci sont toujours compréhensibles dès qu'un descendant repose les questions des ancêtres (LP. 430 ; PP. 260).

Parce que la philosophie est entreprise d'un être fini, son discours, qui se veut cohérent et exhaustif, n'est pourtant jamais achevé. Le discours cohérent est une idée, au sens kantien du terme. Il ne saurait être matériellement exhaustif : ce serait alors un discours divin ; or, « Dieu et discursif, cela ne va pas très bien ensemble ». Si l'on parle d'un discours humain, « le discours absolument cohérent a sa condition nécessaire et suffisante dans la volonté de cohérence, mais c'est une volonté qui, comme volonté infinie d'un être fini, n'aboutit jamais dans le fini¹⁸ ». La philosophie ne possède donc pas le savoir absolu, égal à la totalité du mouvement philosophique ; elle est toujours à recommencer (LP. 433). En d'autres termes, « le philosophe pense, mais ne sait pas »¹⁹.

Certes, son discours conserve l'exigence systématique : car l'homme s'y comprend à partir de l'universel, à partir de l'infini. Mais l'homme qui se comprend dans l'infini reste un être fini, un être en situation et qui ne se saisit que dans ses réalisations. « En un mot, il n'y a pas de philosophie du point de vue de Dieu » (LP. 69). De même que Kant opposait cette thèse à la métaphysique dogmatique (PK. 53-54), Éric Weil écarte par elle ce qu'il appellera plus tard le constructivisme, dont l'onto-théologique hégélienne est pour lui un exemple, comme l'atteste ce texte récent :

« La pensée de Dieu d'avant la création du monde n'est-elle pas la pensée divine dans une conscience humaine, historique,

18. Éric WEIL, « Philosophie et réalité », dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 janvier 1963, p. 133.

19. Éric WEIL, « La philosophie est-elle scientifique ? », dans *Archives de Philosophie* 33, juillet-sept. 1970, p. 367.

située dans le monde, tout en étant pensée divine, c'est-à-dire vraiment infinie ? La présentation hégélienne, qui va de l'abstrait au concret, au lieu de découvrir l'abstrait dans le concret pour montrer ensuite le concret de ce qui d'abord semblait abstraction, cette présentation par voie déductive, par construction de la richesse du monde concret dont elle prétend ne rien savoir en commençant, cette déduction fichtéenne n'est-elle pas en conflit avec la volonté de saisir le monde et de saisir la pensée réelle d'hommes réels dans un monde réel ? Sans doute, tout discours qui se veut non arbitraire comporte, puisqu'il la stipule, sa nécessité, mais cette nécessité suffit-elle pour faire naître le réel de la seule nécessité ? Le fini se comprend dans l'infini, et cela est une vérité formelle, puisque le fini se voit lui-même comme tel en s'opposant à l'infini ; mais le fini est-il retrouvé à la fin du parcours, et la Phénoménologie (ou, si l'on préfère, l'introduction à la Logique de l'Encyclopédie de Berlin) renaît-elle du système achevé ?²⁰ ».

La pensée d'Éric Weil supprime pour elle-même ce problème. Comme l'indique la préface de la *Philosophie morale*, elle demande au lecteur « d'admettre au moins la possibilité de dépasser la différence entre développement *phénoménologique* et exposé *encyclopédique*, d'admettre comme possibilité que ce qui se montre dans l'analyse génétique, à partir des 'certitudes' initiales, ne constitue pas seulement les propylées du système, mais soit le système lui-même, réel en se réalisant » (PM. 9). Ainsi procède la *Logique de la Philosophie*. Elle ne déploie pas le discours de l'Être qui, de contradiction en contradiction, se découvre finalement Esprit absolu. Elle n'offre pas, comme le système de l'*Encyclopédie*, l'auto-développement du *concept*, c'est-à-dire de « l'Être qui se sait Être, qui se pose comme Être dans la nature, qui se concilie dans sa réalité historique avec cette existence qu'il a eue en dehors de lui » (LP. 339). Elle se veut discours de l'homme, c'est-à-dire d'un individu concret, violent, fini, mais qui, dans une situation concrète, s'est décidé librement à comprendre le fini à partir de l'infini, lui-même et son monde à partir de l'universel. L'Absolu n'est plus pour elle l'essence de l'Être même ; il est une catégorie de la pensée : l'idée directrice de la compréhension de tous les sens concrets que l'homme crée dans son langage spontané. La philosophie est la science formelle du *sens* et, comme telle, l'histoire de la reconquête de la spontanéité. La coïncidence de l'Être et de la Raison n'y est plus que le programme et l'horizon

20. ÉRIC WEIL, « Hegel et nous », dans *Hegel-Studien*, Beiheft 4, p. 15. Cité par F. GUIBAL, *Dieu selon Hegel*, Paris, 1975, pp. 268-269, note 86.

de la liberté agissante. L'onto-logique cède la place à une anthropo-logique, la philosophie de l'être, à la philosophie du sens²¹.

3. La sagesse, vie dans le sens

Voilà ce que manifeste la *Logique de la Philosophie* lorsque, proche de son terme, elle est sur le point de rejoindre son départ et ainsi de le justifier. Elle a commencé par « une attitude, celle de la Vérité, l'attitude la plus pauvre du point de vue logique, celle de la satisfaction dans la présence totale, tellement totale qu'il n'y a pas de discours, même pas de langage, que, en apparence au moins, il n'y existe pas encore de *catégorie* pour l'homme de cette attitude, mais seulement pour le philosophe qui se tourne vers elle » (LP. 86)²². Elle a posé, à titre de tentative, que la Vérité, ainsi définie, est la catégorie non pas d'un discours, mais du discours tout court, de la philosophie (*Ibid.*), en d'autres termes, que « la philosophie est la recherche de la vérité, et n'est que la recherche de la vérité » (LP. 89). Parcourant toutes les attitudes qui produisent des discours, elle a progressivement saisi que la vérité cherchée par elle ne consiste pas dans la vérité développée de l'Être. Accédant à la catégorie du *sens*, elle y a découvert « la catégorie des catégories, la compréhension de la compréhension, présence formelle de la présence (dans le mode de l'absence réelle) » (LP. 423). Un dernier pas lui reste à faire pour arriver à cette satisfaction dans la présence totale, à cette Vérité qu'elle recherche depuis son départ : comprendre formellement comment « la Vérité est présente dans la Sagesse, résultat de la pensée qui s'est pensée elle-même » (LP. 433).

En tant que présence formelle de la présence, dans le mode de l'absence réelle, la philosophie n'a pas sa fin en elle-même, mais au-delà d'elle-même, dans la sagesse, vie humaine dans la présence du sens, contentement de la vie dans la vue du sens. Elle doit donc, pour se comprendre, penser la sagesse comme son sens, saisir que la *sagesse* est, conjointement avec le *sens*, catégorie constitutive de la philosophie.

Elle sait maintenant que le savoir absolu n'est pas la sagesse, parce qu'il n'est pas de l'homme concret ni *pour* lui. Elle sait aussi que ni l'action, ni le sens n'apportent ni ne promettent la sagesse :

21. Sur le rapport entre la *Logique de la Philosophie* et le système hégélien, voir les articles de G. KIRSCHER, J. QUILLIEN, et G. ALMALEH dans les *Archives de Philosophie* 33, juillet-sept. 1970, pp. 373-470, ainsi que l'article plus ancien de J. HAVET, « Philosophie de l'absolu et Philosophie de l'action », dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1956, pp. 283-302.

22. Étant donné que le mot *Vérité*, choisi comme point de départ, recouvre alors un contenu aussi pauvre que possible, on eût pu choisir à sa place le mot *Être*, tout aussi pauvre. Mais ce terme, dit Éric Weil, est plus difficile à manier,

la fin du discours est dans le sentiment. Elle ne peut cependant considérer comme un pur égarement ce qui a toujours été le ressort du philosophe : l'amour de la sagesse. Et en fait, la logique aboutit formellement à l'idée de la sagesse, comme à son présupposé : la sagesse est ce qui fait le sage, c'est-à-dire l'homme qui, dans son existence concrète, possède le sens, ou plus correctement, *est* le sens (LP. 433-434).

Le sage est sage aux yeux du philosophe. « La sagesse n'apparaît que dans le discours qui ne trouve pas de place dans la sagesse, et elle suit le sort du sens, de n'exister concrètement que dans une des catégories-attitudes non formelles ; la sagesse, comme le sens, est, pour la philosophie, une catégorie formelle qui ne se montre, en tant que catégorie, qu'au philosophe, non une catégorie philosophique, mais une catégorie constitutive de la philosophie » (LP. 434).

Tout au cours de l'histoire de la philosophie, la sagesse est là comme un constant paradoxe : « comme ce qui est au-delà du discours et qui pourtant n'est visible que dans le prolongement de ce chemin qui y mène sans y arriver, au-delà d'un gouffre insondable et qu'aucun pont ne franchit. La philosophie possède son sens (ou renonce à son sens) dans la sagesse — et elle reste toujours philosophie » (LP. 434).

C'est pourquoi toute description de la sagesse sort du discours. Faut-il en conclure que la sagesse ne serait rien d'autre que ce qui a été décrit sous le nom de poésie fondamentale ? Non pas. « La poésie est l'autre de la philosophie sans lequel celle-ci ne se comprend pas ; mais elle n'est pas son aboutissement » (LP. 435).

Comprise, comme le *sens*, par rapport à l'action, c'est-à-dire à l'histoire raisonnable, qui est toujours en train, la sagesse est la coïncidence du discours et de la situation de l'homme tel qu'il vit aujourd'hui. Elle est donc « l'attitude la plus intime qui soit, parce qu'elle vit dans le *hic et nunc* et, en tant que raisonnable,

si l'on veut éviter les impasses de l'ontologie de la réflexion qui oppose sujet et objet. Certes, la Logique de Hegel évite ces impasses, puisque l'Être qui forme son point de départ n'est pas. Mais c'est un fait que Marx et Kierkegaard se sont crus obligés de défendre contre une doctrine ontologiste les droits imprescriptibles de l'action et du cœur. Justifiée ou non, cette révolte marque « le danger de l'usage du terme d'Être qui — telle a été l'histoire de l'esprit occidental — sera toujours compris comme désignant l'objet ». Cette seule raison, même s'il n'y en avait pas d'autres, suffirait à faire préférer le terme de *Vérité* (LP. 93-94). — Nous citons cette remarque parce qu'elle contribue à faire comprendre la réserve d'Éric Weil à l'égard de toute ontologie. S'il préfère la logique du discours humain à la logique hégélienne de l'Être, c'est par fidélité au principe même de la Logique de Hegel, selon lequel « le discours humain — ce que la tradition appelle la pensée — ne peut pas être opposé à ce dont il parle comme à un pur objet et un pur extérieur » (EC. I, 139).

un *hic et nunc* pour tout *hic et nunc* ». « Elle existe concrètement partout où il y a sens concret, dans toutes les attitudes ; en chacune l'homme peut vivre son discours, réaliser le sens de son existence ». Peu importe qu'il y réussisse ; l'essentiel est « qu'il vive dans la la vue du sens qu'il s'est donné et auquel il s'est donné » (LP. 436). Cela est une pensée formelle, mais cette pensée formelle est pensée par un homme concret. « Ce qui était refusé sous la catégorie du sens, à savoir la vie dans le sens, est proposé ici, proposé comme résultat concret de la pensée formelle, et proposé à l'homme qui se tient dans la raison, qui est discours et action » (LP. 437). La sagesse est la catégorie formelle sous laquelle est pensée l'unité du discours et de la vie. « Mais en tant que cette catégorie formelle, elle existe concrètement, étant concrète dans l'homme qui la pense après avoir pensé les autres » (LP. 437). Elle est ainsi la dernière catégorie.

Le lecteur qui s'intéresse au sort de la foi et de la religion relève ici que la sagesse est possible dans toutes les attitudes, donc dans celle de la foi et de la religion, à condition que l'homme réalise sa vie conformément à son discours, son discours conformément à sa vie. Mais le logicien poursuit en rappelant ce qui s'est révélé à lui : particulières sont les attitudes, partielles les catégories antérieures à l'action. « La liberté se cherchant elle-même les a reconnues dans leur valeur et leur limitation, et le mouvement ne peut plus se fixer dans une des étapes parcourues. » La sagesse est « la vie de l'homme raisonnable » (LP. 438). Autrement dit, la sagesse la plus haute réside dans l'attitude de l'action.

« Mais le propre de la sagesse est cette coïncidence du formel et du concret dans laquelle le formel (du sens) devient concret dans et pour celui qui le pense, et alors la sagesse est le résultat de la philosophie pour le philosophe » (LP. 438). Elle est ce à quoi il aboutit, ayant passé par le *sens*. Elle est l'attitude où la présence est présente au fond de sa réalisation, où le sentiment n'est plus l'autre du discours, mais où le discours dans la totalité de ses catégories est *explicitation* raisonnable du sentiment, — où l'homme vit dans la *Vérité* dans laquelle tout se révèle (LP. 438-439).

La philosophie, en tant que logique, a ainsi achevé son parcours et est revenue à son point de départ, selon la circularité qui est son critère : « L'homme qui est passé par le chemin de la réflexion a retrouvé la *Vérité* et, en elle, la conscience et la bonne conscience de la liberté que, maintenant, il se sait être en vérité » (LP. 439). La sagesse n'est pas pour lui (comme dans le système hégélien) la possession de l'infini ; elle n'est pas non plus (comme pour la philosophie transcendantale) la résignation qui voit l'« Être » dans une distance impossible à vaincre ; elle est « la présence concrète du monde réel dans l'homme qui vit dans le discours complètement

développé » (LP. 440). Elle n'est pas le savoir d'un contenu, mais « la possibilité de la Vérité de l'homme dans la liberté de l'individu » (LP. 439). Par l'effort de la sagesse, où s'achève la philosophie du sens, l'individu comprend le monde « dans la Vérité qui se sait maintenant réalisation de la liberté » (LP. 440).

Ainsi se termine la *Logique de la Philosophie*. Pour elle, on l'aura compris, la philosophie, entreprise de l'homme concret, recherche d'un discours cohérent qui porte sur le tout de la réalité et qui soit discours de la liberté dans le progrès de sa réalisation, est mue tout entière par la quête du contentement, de la satisfaction dans la présence totale. Elle part de la présence qui lui est donnée dans la poésie fondamentale, où se constitue le sens. Séparée d'elle par la première réflexion négatrice, progressant d'attitude en attitude et de catégorie en catégorie, elle retrouve à son terme la présence totale, comme sagesse, comme vie dans le sens pensé. Elle est donc discours entre deux immédiatetés, discours de la liberté en quête d'un premier bonheur perdu, qu'elle retrouve à travers une médiation infinie, discours de l'homme agissant, qui reconquiert la Vérité d'où il était parti et réalise ainsi sa liberté, dans laquelle il se sait ouvert à la raison du monde. La philosophie, qui est tout pour le philosophe, est tout entière relative à la vie, et à cette quête du bonheur qui meut tous les hommes.

4. La *theoria*

Ce que la *Logique de la Philosophie* expose dans son analyse des catégories formelles du *sens* et de la *sagesse* s'énonce de façon plus directe et plus simple à la fin de la *Philosophie politique* et de la *Philosophie morale*, au moment où ces pensées particulières ramènent à la philosophie première qu'a développée cette *Logique* et qu'elles présupposent comme leur fondement. Dans la totalité de son parcours, la philosophie politique explicite le contenu de la catégorie philosophique où la politique se pense : l'action raisonnable (PP. 11). Partant de la volonté morale, action de l'individu raisonnable sur lui-même, elle montre que cette volonté doit le conduire à prendre au sérieux l'action politique ; elle analyse ensuite les mécanismes de la société et de l'État. Au terme, elle déclare que la politique, en visant la satisfaction et le bonheur de tous les hommes, vise un lieu, en ignorant ce qui l'occupera. « Le but de la politique la transcende et n'est pas l'œuvre de ce dont elle est le but » (PP. 259). C'est l'individu raisonnable qui, en lui-même et pour lui-même, devra trouver et réaliser son bonheur. La morale l'a toujours su ; mais elle a souvent oublié que la lutte

de l'individu contre sa propre nature n'est pas but en elle-même. Action morale et action politique, lutte avec la nature intérieure et lutte contre la nature extérieure, préparent les conditions d'une satisfaction, d'un bonheur raisonnable, qui est au-delà de toute action. « La satisfaction même ne se rencontrera qu'en ce qui n'est plus action : elle consiste dans la *theoria*, dans la *vue* de ce sens dont la réalité est présupposée par la recherche et par l'action, par toute question et par tout discours, encore par le discours qui le nie » (PP. 260). Parce que le monde de l'homme, le monde de l'histoire et de l'action, est *sensé*, l'homme peut y chercher le sens de son existence, et le trouver dans la visée de la liberté raisonnable, qui découvre son contenu en se comprenant comme vue du tout, vue qui saisit le tout.

La même pensée s'exprime, sous des formules un peu différentes, au terme de la *Philosophie morale*. « La fin de l'action, nous est-il dit, n'est pas l'action, elle est la présence immédiate, infiniment médiatisée par l'action et la conscience morale, mais immédiate en tant que résultat » (PM. 221). La réflexion morale, quand elle se comprend elle-même au terme de son parcours, invite à élaborer « ce discours totalement cohérent qui, en se comprenant, comprend aussi ce qui est son autre, et comprend que l'individualité subjective et la particularité historique produisent ce discours et se dépassent en cette production pour aboutir à une présence qui se justifie comme présence du tout et comme totalité présente à celui qui les a cherchées dans son action d'être fini mais raisonnable ». « C'est donc en la philosophie systématique que s'achève la réflexion morale, et en la présence qui, dans la philosophie, est à la portée de l'homme. » (PM. 221-222).

Ces divers énoncés concernant le passage de l'action au sens et à la présence ne sont pas plus nets, mais plus faciles à saisir que ceux de la *Logique de la Philosophie*. Les pages où nous les avons recueillis répondent aussi plus directement au reproche qu'on pourrait adresser à l'auteur de placer le bonheur et l'humanité véritable de l'homme dans un idéal *théorique* que seul le philosophe pourrait atteindre. Ne confondez pas, nous dit-il, « théorique » et « théorique ». La philosophie elle-même révèle la présence de la vérité sous les formes les moins « théoriques », et qui sont des formes de la *theoria*, c'est-à-dire de la *vue* du sens (PP. 260-261). Elle sait que la vie la moins adonnée à la réflexion fait l'expérience de la présence « dans la religion vécue comme union, dans l'art, dans la poésie, dans la simple vue du beau » (PM. 222 ; PP. 260). Mais seule la philosophie est à même de justifier toutes les formes de présence. « L'individu peut accéder à la présence sans médiation aucune ; mais le bonheur qu'il y trouve ne sera bonheur que pour lui, incontestable, mais aussi incommunicable sinon au sentiment et par

le sentiment ». Seule la philosophie pourra libérer l'homme universellement, « en lui montrant un contenu pour sa liberté réalisée dans la vue d'un Tout sensé » (PM. 222). Celui qui a accédé à cette vue se fera éducateur, « pour élever à la conscience ce qui, sous le grand et noble nom de liberté, obscurément meut les hommes, le désir de la possibilité offerte à tous d'une vie dans le sens présent » (PP. 261).

Si la vue du Tout sensé est le privilège du philosophe comme tel, la vue du sens, une vie remplie de sens dans la vue, est accessible à tous (y compris au philosophe, en tant qu'il est individu parmi les autres). Ce n'est pas quelque chose d'infiniment distant, c'est « ce que chacun a connu et connaît aux moments où il rencontre la nature belle, l'art, la poésie, la vie dans la présence de l'esprit et du sentiment, l'être humain dans l'amour — à ces moments où il n'est plus intéressé, n'attend rien, ne craint rien, mais est tout présent à la présence de quelque être, naturel, humain, sur-humain, sur-naturel s'il est croyant, qui ne veut rien de lui, dont il ne veut rien, et dont la simple présence le remplit²³ ». Telle est la présence où chacun peut trouver son bonheur, sans que personne puisse lui prescrire où il le trouvera. La religion vécue comme union trouve ici sa place, pour le croyant.

Mais ce qui nous intéresse principalement en cette étude, c'est la *theoria* ou la vie théorétique du philosophe comme tel, plus précisément de l'homme qui a atteint la sagesse à travers le discours de la philosophie ; c'est la *vue du Tout* et la *vie dans le sens pensé*, telles qu'elles se comprennent elles-mêmes sous les catégories formelles du *sens* et de la *sagesse*, conjointement constitutives de la philosophie. Là en effet nous apparaîtra ce que l'idée de Dieu devient, en fin de compte, aux yeux du logicien de la philosophie.

5. L'éternité de la présence dans le temps de l'histoire

Nous le percevrons grâce aux références implicites, et parfois explicites, à la théologie d'Aristote et à celle de Platon. Une vue immédiate, une présence immédiate, saisie dans un contact direct et indicible, à la fin d'un discours qui la médiatise infiniment, c'est le résultat de la dialectique de Platon, c'est cet *instant*, dont parle la Septième Lettre, où, comme s'allume une lumière lorsque bondit la flamme, un savoir se produit dans l'âme, un savoir qui

23. ÉRIC WEIL, « La fin de l'histoire », dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, oct.-déc. 1970, p. 383.

désormais s'y nourrira tout seul lui-même (VII, 341), le savoir du Bien au-delà de l'être (cf. LP. 434). C'est aussi le résultat que vise la philosophie première d'Aristote, au moment où elle veut penser ce qui fonde la nature et l'intellect humain : elle saisit alors par la pensée, dans un contact direct, indicible, le Premier moteur ou l'intellect actif, substance séparée qu'elle nomme Dieu, acte pur qui se pense lui-même, qui est Pensée de la Pensée, *νόησις νοήσεως*. Cette saisie parfait la forme la plus haute de l'existence humaine, la vie théorétique, où réside le bonheur souverain, par delà les vertus morales et politiques, qui n'en sont que la condition (cf. EC. I, 98-100, 33-35, etc.).

A partir de ces réminiscences, nous pouvons relever ce qui subsiste de divin et d'union au divin dans la « présence » où, selon Éric Weil, le philosophe parvenu à la sagesse trouve son contentement, son bonheur. Le Bien transcendant au monde est devenu la transcendance dans le monde. La substance séparée a disparu comme telle : elle est devenue le Tout (EC. I, 42). La Pensée de la Pensée, c'est désormais le discours de l'homme universel, discours de la liberté dans le progrès de sa réalisation, discours absolument cohérent qui comprend tout et soi-même et conduit ainsi à la vue du Tout. Mais là, l'éternité subsiste, comme éternité dans le temps, comme transcendance dans le monde ; elle est le sens pensé et présent, dans lequel vit le sage ; elle est présence immédiate, infiniment médiatisée.

Le philosophe, dit Éric Weil dans l'Introduction à la *Logique de la Philosophie*, est « *homo theoreticus*, être qui voit, être à qui est révélé ce qui est dans la présence, être qui est en dehors du devenir et de la destruction, être qui accède au *nunc stans*, à la vraie éternité, qui n'est pas la durée infinie de ce qui ne dure pas, mais la vue qui saisit le tout en son unité : ce n'est pas par faiblesse, c'est par force transcendante que cette vue est au-delà du langage, toujours négatif et négateur, — qu'elle est indicible » (LP. 11).

Une telle déclaration évoque à l'esprit du théologien l'union mystique et la vision béatifique. D'autant plus que les mystiques occidentaux se sont pareillement référés à la pensée platonicienne, pour exprimer l'éclair indicible de leur union à Dieu, et que Thomas d'Aquin s'est référé à la pensée d'Aristote, pour définir la vision de Dieu dans la vie future comme l'achèvement transcendant de la *theoria* du philosophe. Mais l'analogie, manifeste et éclairante, ne doit pas tromper : la vue et l'éternité dont parle Éric Weil sont celles qui font le bonheur du philosophe en ce monde, et la présence indicible se donne dans une *unio minime mystica*.

Il importe d'insister sur ce dernier point. Dans l'union mystique, à laquelle aboutit un saint Jean de la Croix, par exemple, la Vérité est saisie, dit Éric Weil, « mais elle l'est seulement comme le fond

sur lequel tout disparaît, non comme celui sur lequel tout se montre : le discours est le mal. La catégorie centrale n'est donc pas la Vérité même, mais la négation et l'arrêt de la pensée » (LP. 93). Dans la Sagesse, au contraire, résultat de la pensée qui s'est pensée elle-même, la Vérité, fond du discours, est présente (LP. 433). Le sage ne meurt pas au monde, mais vit dans le monde (LP. 438). Certes, les mystiques, eux aussi, parlent ; ils parlent parfois même beaucoup ; mais ils sont alors sortis de l'union ; ce qu'ils disent est une reprise plus ou moins compliquée de la catégorie de l'objet (LP. 436) ; ils font donc de l'ontologie sous le titre de théologie (LP. 93). Nous ne discuterons pas ici la question de savoir si cette interprétation rapide de la mystique est entièrement adéquate. Peut-être conviendrait-il de rappeler que les mystiques chrétiens ne parviennent à l'union immédiate avec Dieu qu'en passant par la médiation d'un discours, où interviennent le message de la Bible et la doctrine ecclésiale, considérés par eux comme parole divine. Mais cela ne ferait que confirmer la différence que veut souligner Éric Weil. La Vérité d'où part et à laquelle revient la *Logique de la Philosophie* « n'est pas la catégorie d'un discours, mais celle du discours tout court, de la philosophie » (LP. 86). Et la Sagesse, qui est, comme l'union mystique, présence immédiate au-delà du discours, se distingue d'elle par le fait qu'elle est « le résultat de la philosophie pour le philosophe » (LP. 438), « le résultat de la pensée qui s'est pensée elle-même » (LP. 433), et qu'elle consiste à vivre non en Dieu, mais dans le monde.

Depuis qu'est apparue l'attitude-catégorie de l'action, le discours philosophique est celui de la liberté dans le progrès de sa réalisation ; il exprime la réalité de l'homme à réaliser dans l'histoire (LP. 415, 423). C'est pourquoi la présence qu'il médiatise diffère non seulement de l'union mystique, mais aussi de la présence donnée à la foi commune, et de celle où conduisait la philosophie traditionnelle, de Platon à Hegel. La présence donnée au sentiment religieux reste au fond du cœur et laisse la liberté vide, dans un monde qu'elle n'a pas bâti elle-même. Au sein de l'ontologie, la présence se donne comme objet transcendant : l'Un, le Bien, la Raison. Dans la philosophie de la conscience, l'homme est privé de la présence. Le système hégélien croit la posséder dans le savoir absolu. Mais quand l'homme a compris que le savoir absolu ne peut être qu'une idée directrice pour la liberté qui cherche à se réaliser dans l'histoire, alors il situe autrement la présence : « L'Un n'est que dans le temps et dans le discours et dans le multiple, l'éternel ne se montre qu'aujourd'hui et n'est rien s'il ne se montre pas » (LP. 68).

Certes, il est également vrai que « le multiple n'apparaît que vu de l'Un, que le temps ne se révèle que regardé du point de vue du présent éternel, que le discours ne se comprend qu'opposé à la vue

totale et à la saisie instantanée. [...] Mais toute tentative de saisir l'Un en soi est condamnée à l'échec, car l'Un qui transcende le discours n'est pas en dehors du discours (cohérent) » (LP. 68-69). Le logicien ne craint pas d'insister sur cette thèse, pour lui fondamentale. « L'éternité de la présence, dit-il, n'est pas une idée inventée : elle est au fond et au point d'aboutissement de tout discours humain. Pourtant, elle n'existe que dans le temps de l'histoire, et l'inconditionnel (la présence dans laquelle l'homme ne se sentira plus conditionné) ne se montre qu'à celui qui se sait et se sent conditionné » (LP. 75). Telle est la présence que le philosophe, sage naissant, saisit par une vue immédiate, au terme de son discours, qu'elle fonde et qui la médiatise infiniment.

Cette éternité de la présence dans le temps de l'histoire est, dans la pensée d'Éric Weil, l'héritière de l'idée de Dieu développée par la philosophie occidentale à partir de ses origines grecques et de ses intussusceptions bibliques. On s'en convaincra encore à partir de la remarque suivante : « Le fait est, écrit-il, qu'aucun parmi les grands philosophes n'a cru pouvoir se dispenser de cette réalité au-dessus de tout ce qu'on appelle réel ou du moins de l'idée d'une réalité qui transcende tout donné, — et cela veut dire tout sans restriction aucune, sur le plan où l'on peut former des sommes et des ensembles. L'Un, l'acte pur, Dieu tel qu'il est en lui-même, la Substance, l'intellect archétype, la Raison : toujours les philosophes ont abouti (s'ils n'ont pas commencé par là) à ce qui n'est pas, parce que ce sur-être indescriptible, cet indicible [...] leur a paru fonder toute description et tout discours et tout être » (LP. 6-7). Mais le logicien, accueillant cet héritage commun, le différencie selon son système catégoriel et l'adapte à sa propre pensée. L'*intellectus archetypus* de Kant, la νόσις νοήσεως d'Aristote sont à ses yeux des « reprises » de l'Absolu. Pour lui, comme pour Hegel tel qu'il l'interprète, Dieu est « la forme pure qui se révèle, non pas dans, mais comme le tout de l'histoire » (LP. 416-417) ; sa « présence dans le monde devient purement mondaine », il « n'a sa sur-existence que dans la seule pensée » (EC. II, 38). Mais, passant de la catégorie de l'Absolu à celles de l'action, du sens et de la sagesse, ce Dieu cesse d'être connu et possédé dans le système du savoir absolu ; il n'est plus que pensé, d'abord comme idée directrice de la liberté en voie de réalisation, ensuite comme la présence de l'éternel dans le temps de l'histoire. Il devient même anonyme : Éric Weil, quand il s'exprime en son nom personnel, n'emploie ni le mot Dieu, ni le mot Absolu, pour désigner cette éternité de la présence où il recueille à sa manière le sur-être indicible de la tradition philosophique.

6. Distinctions

Cette insistance à préciser sa pensée, à la différencier de celles dont elle hérite, nous paraît nécessaire pour écarter les erreurs de perspective que pourraient susciter certains commentaires. Certes, tout penseur a le droit de déployer une vision personnelle à partir de ce qu'un autre a éveillé en lui. Mais la clarté exige qu'à chacun revienne son propre.

Considérons, par exemple, cette formule conclusive qui, dans l'Introduction à la *Logique de la Philosophie*, résume le passage que nous avons relevé sur l'éternité de la présence : « Le discours, dans la mesure où il se veut cohérent, vise la présence, l'éternité, l'essence de l'homme et du monde. Et cette visée de la présence n'est réelle que dans le temps de l'histoire ; toute visée de l'essence immuable a sa racine dans le devenir de l'homme déterminé dans un monde déterminé, d'un homme qui se détermine dans ce discours et dans ce monde contre l'un et l'autre » (LP. 76-77).

Déclarer que cette formule thématise « la conjonction de la logique et de l'histoire, de l'éternel et du temps²⁴ », nous paraît ambigu ; car il ne s'agit pas directement ici du rapport entre logique et histoire, mais du rapport entre la visée de la présence ou de l'éternité et la situation dans le temps de l'histoire. L'ambiguïté s'accroît, lorsqu'on ajoute qu'il faudrait effacer, dans ce jugement d'Éric Weil, « ce qu'il pourrait encore, à une lecture hâtive, laisser entendre en fait d'extrinsécisme entre le temps et l'éternité²⁵ ». Pour voir ici un tel extrinsécisme, il faudrait que la lecture hâtive ait omis ce qui est affirmé à la page précédente : l'éternité de la présence n'existe que dans le temps de l'histoire. En réalité, le commentateur n'a pas omis de le remarquer ; mais il veut introduire une formule qu'il estime plus adéquate. Pour lui, la présence « est l'histoire ressaisie dans sa source, le lieu d'où l'homme s'accueille, dans son historicité essentielle, hors de la plénitude de son autre ; et elle subsiste, dans cette histoire, comme la structure intemporelle (et originante) de cette histoire ». Poussant cette perspective à son terme, l'auteur « inverse la forme » du jugement d'Éric Weil : « ce n'est pas, dit-il, la 'visée de l'essence immuable' qui a sa racine dans le devenir de l'homme déterminé, mais c'est plutôt ce devenir qui a sa racine dans la réalité essentielle, dont il est l'émergence temporelle et finie²⁶ ». Nous n'avons pas à examiner ici pour

24. Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Dimensions pour l'homme*, Paris, Desclée, 1975, p. 16.

25. *Loc. cit.*, p. 17.

26. *Loc. cit.*, p. 17.

elle-même cette thèse, qui anime un ouvrage remarquable, digne de l'attention la plus sympathique. Mais nous ne voyons pas comment elle se trouverait « dans un accord fondamental avec Éric Weil²⁷ ». Car elle inverse si bien sa pensée qu'elle la ramène à une ontothéologique dont le logicien de la philosophie a précisément voulu sortir. Le mot *racine*, dans la formule considérée, n'a pas une signification ontologique ; il désigne le lieu où naît le discours, la situation historique à partir de laquelle l'homme concret *vise* dans son discours l'essence immuable. La proposition dans laquelle il figure rappelle manifestement ce qui a été dit deux pages plus haut : « C'est la violence qui, époque après époque, se donne dans le discours ce qu'elle peut nier et qui, se saisissant comme liberté dans son discours et, à la fois, contre son discours, produit la philosophie » (LP. 75). Et celle-ci *vise* naturellement l'éternité de la présence, qui est au fond et au point d'aboutissement de tout discours humain. Éric Weil n'envisage nullement ici que la présence serait le lieu d'où l'homme s'accueille hors de la plénitude de son autre, ou l'Absolu (Dieu) dont le devenir de l'homme serait l'émergence temporelle et finie. Même quand il pose la priorité du présent éternel, ce n'est pas pour affirmer une provenance de l'histoire à partir de lui, mais pour rappeler que le temps ne se révèle que regardé du point de vue du présent éternel (LP. 68). Il s'agit toujours de ce que l'homme *vise* et *voit* dans le temps de l'histoire, mais non de la provenance de l'histoire elle-même. La logique de la philosophie n'est pas une théorie de l'Être ; elle est développement du discours humain concret et elle conduit à la vue du sens.

Or, « le sens n'existe que diffracté dans les sens, sens finis, historiques, devenus et toujours en devenir » (EC. I, 319). On sort donc de la perspective d'Éric Weil, lorsqu'on hypostasie le Sens au moyen d'une majuscule, pour lui faire désigner l'altérité radicale et transcendante habituellement impliquée par le mot Dieu. S'il est vrai que cette altérité a été « obscurcie dans le langage hégélien²⁸ », s'il est vrai que le discours hégélien au sujet de Dieu risque « de réduire son altérité essentielle et proprement fondatrice en faisant de lui le simple totalisant des moments de l'historicité de l'homme²⁹ », on doit reconnaître qu'une telle altérité n'est pas mieux conservée ici. L'idée d'un Dieu qui « n'est sens de l'homme que parce qu'il n'est pas d'abord sens de l'homme³⁰ » nous paraît étrangère à la pensée d'Éric Weil.

27. *Loc. cit.*, p. 17.

28. Georges MOREL, *Problèmes actuels de religion*, Paris, Aubier, 1968, p. 236.

29. P.-J. LABARRIÈRE, *loc. cit.*, p. 149.

30. G. MOREL, *loc. cit.*, p. 236 ; cf. p. 187.

Celui-ci, certes, quoiqu'il accentue plus que Hegel la finitude de l'homme, ne nous y enferme pas. Car, remarque-t-il, nous ne pouvons comprendre le particulier sans nommer et penser ce qui ne l'est pas, « le Tout, cet infini qui n'a rien en dehors de lui qui le limite, la *réalité* qui renferme toutes les réalités, tout ce qu'on appelle réel » (EC. I, 310). Cette réalité au sens fort, qui inclut l'homme et son discours, qui renferme ainsi la subjectivité et l'objectivité à la fois, est ce qui contient toute possibilité de sens (319-320). Mais gardons-nous, précise Éric Weil, de la concevoir comme une réalité derrière tous les réels, comme un sur-particulier, ainsi que nous y invite, selon une pente naturelle, l'argumentation classique par la contingence (317-318). Assurément, la liberté fait découvrir à l'homme qu'il est conditionné, besogneux, fini dans ses possibilités, et que le monde qui l'a fait ainsi est contingent ; « mais il ne veut pas voir que, avec cette seule affirmation, il affirme une liberté qui n'a besoin que d'une prise de conscience pour se savoir liberté réelle, liberté dans la réalité, qui s'exprime positivement dans tout discours, même dans ce discours » (318). La réalité contingente « n'est contingence, possibilité de non-être, que pour l'être qui part de la réalité dans laquelle il est réel lui-même, avec sa liberté et sa négativité » (314-315). La réalité au sens fort est à la fois la totalité de ce que la liberté peut nier, et ce qui permet à la liberté de naître, de se développer, de se saisir elle-même et de parler de la contingence. Elle est « la totalité sensée qui, dans l'homme, se révèle à elle-même comme sensée » (318).

Assurément, il est loisible à d'autres philosophes de procéder à une autre analyse, de montrer que l'épreuve d'une contingence radicale est *identiquement* reconnaissance de l'ultime fondement, du Sens, confession de l'Absolu ou de Dieu, en précisant bien que cet Autre n'est pas un autre, un Étranger absolu, une réalité ou un être qui se tiendrait ailleurs ou à côté³¹. Il est loisible de faire apparaître, à travers un jeu de négations, que l'homme est « émergence sensée d'un mouvement qu'il n'est pas lui-même, mais qui, venant du Sens, donne sens et réalité à toutes choses et à lui-même³² ». Il est loisible d'aboutir ainsi à un Absolu qui se communique, qui est Amour, « plénitude toute de gratuité d'une source qui se livre, appelant la simple reconnaissance d'une confession sans retour³³ ». Nous ne récusons pas, pour notre part, ce procès logique, différent de celui d'Éric Weil. Nous le retiendrions même volontiers, à condition d'y voir l'explicitation formelle d'une expérience effectuée au sein d'une libre option : l'expérience *religieuse* modulée par le

31. G. MOREL, *loc. cit.*, pp. 128-129, 216 ; P.-J. LABARRIÈRE, *loc. cit.*, pp. 105-107.

32. P.-J. LABARRIÈRE, *loc. cit.*, p. 34.

33. P.-J. LABARRIÈRE, *loc. cit.*, pp. 120, 148.

thème *biblique* de la création. Notre jugement s'accorderait alors, dans une certaine mesure, avec celui du logicien de la philosophie, pour qui, nous l'avons vu, la théologie naturelle n'est pas une voie d'approche indépendante du sentiment religieux, mais médiatise ce vécu grâce à un discours rationnel.

* * *

Nous éprouvons encore quelque perplexité, quand nous voyons tirer des *Problèmes kantians* une contribution à une nouvelle théologie naturelle qui, différente de la métaphysique classique, établirait l'altérité radicale de Dieu, s'abstiendrait donc de le reléguer dans un arrière-monde et de le réduire à un être déterminé, à côté ou au-delà de l'homme³⁴. Certes, on a raison de faire valoir ce recueil, qui a merveilleusement éclairci le discours de Kant sur Dieu, sa distinction du penser et du connaître, son concept de foi de la raison, et qui a dégagé l'apport nouveau de la *Critique de la Judiciaire* en ce qui concerne la preuve de Dieu. Oui, au regard de Kant, Dieu fonde le sens du monde pour l'homme, et l'homme ne se comprend que comme image de Dieu. On a le droit d'exploiter ce thème pour montrer que l'altérité divine nous interroge à la racine de notre humanité. Recevons avec reconnaissance une telle tentative, dont Éric Weil lui-même avait apprécié la pénétration. Mais remarquons aussi que l'auteur des *Problèmes kantians* souligne ce qui lui paraît rester « scandaleux » dans l'entreprise kantienne, et l'explique par un langage inadéquat (PK. 101-107). Kant, dit-il, n'ose pas passer explicitement d'une philosophie de l'être à une philosophie du sens. Ou plutôt, « il n'ose pas parler un langage qui puisse exprimer que fait et sens sont indissolublement unis : que tout fait est sensé, que tout sens *est* » (PK. 105). La véritable révolution de la pensée qu'introduit la *Critique de la Judiciaire* n'est donc visible qu'en filigrane. Dans la mesure où Kant parle encore le langage d'une philosophie de l'être, il ne peut concevoir Dieu que comme le créateur et maître du monde, garant d'une réalité sensée. Mais dans la mesure où il découvre que le sens *est* et est immédiatement saisi comme sens existant, il « finit par voir que le fini n'est pensé que du point de vue — nous nous servons à regret d'une expression singulièrement inappropriée, mais inévitable — de l'infini et que cet infini, qui ne connaît aucun extérieur ni aucune limite, est le Tout sensé du monde humain qui *est* »

34. Pierre FRUCHON, « Problèmes kantians », Pour une théologie naturelle, *Archives de Philosophie* 34 (1971), pp. 177-206 ; article reproduit dans *Existence humaine et révélation*, Paris, Cerf, 1976, pp. 19-49. Les remarques que nous allons faire à son sujet vaudraient aussi pour diverses pages de G. Morel dans *Problèmes actuels de religion*.

(PK. 106). Voilà comment Éric Weil achève, pour son compte, ce qu'il nomme la seconde révolution kantienne.

Si, comme le font certains commentateurs, on supprime, en cette phrase capitale, la deuxième proposition, celle qui identifie l'infini au Tout sensé du monde humain qui est, la première peut alors s'entendre comme une reconnaissance de Dieu en son irréductible *altérité*³⁵, telle que Kant l'affirme dans la foi de la raison. On retrouve alors le Dieu créateur, fondement de la réalité et garant du sens de la vie humaine. Mais on s'expose à retrouver du même coup les « résultats scandaleux » que l'interprétation de Weil voulait écarter, savoir que « ce qui est l'essentiel est fortuit quant aux faits sensés, simple *comme si* quant au fondement de la pensée et des êtres » (PK. 101). Si, au contraire, on achève la révolution kantienne comme le propose Éric Weil, alors disparaît l'altérité du Dieu-fondement, du Dieu de la foi-raison³⁶. La preuve qui se formait à la conjonction de la téléologie morale et de la téléologie naturelle cède la place à une transposition de l'argument ontologique dans la philosophie du sens existant. « Aucun réel, nous dit-on, n'est *unum, verum, bonum*. La réalité qui se pense, le discours réel, ce vrai Tout l'est, lui, qui au fini se montre sous les espèces du réel, du possible, du nécessaire, mais qui n'est ni nécessaire, ni contingent : il est ce qu'il est, et son concept contient son existence, comme son existence contient son concept. » (EC. I, 323).

Ainsi conçue, la présence du sens déborde la pensée explicite de Kant. Elle ne fonde plus une théologie naturelle telle que celui-ci entendait la promouvoir. Et si l'on prétendait que la révélation chrétienne serait, à travers des données historiques particulières, la manifestation ultime du sens ici entrevu et affirmé, on prendrait sur soi la responsabilité d'une thèse étrangère à l'œuvre d'Éric Weil.

Cette œuvre, en effet, ne se propose nullement de préparer la foi au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu de Jésus-Christ, au Dieu qui se révèle dans une histoire de salut ; elle ne

35. Ainsi procède G. MOREL dans *Problèmes actuels de religion*, p. 212. P. Fruchon omet pareillement de citer ladite proposition ainsi que les autres semblables qui figurent dans le même passage.

36. Cette altérité serait rétablie, de façon plus classique, si l'on corrigeait la pensée kantienne dans un sens augustinien, comme l'a proposé Gerhard KRÜGER, en rappelant que la conscience de soi humaine, la conscience morale, est fondamentalement conscience de soi devant Dieu (*Critique et morale chez Kant*, traduit par M. Régner, Paris, Beauchesne, 1961, p. 267). Mais Éric Weil a précisément manifesté son désaccord sur ce point, dans la Préface, cependant très élogieuse, qu'il a donnée à la traduction française de cet ouvrage (*loc. cit.*, p. 10). Cette même Préface annonce (p. 9) les explications qui seront données deux ans plus tard dans *Problèmes kantien*s sur la foi de la raison et le rôle croissant du fait dans la réflexion kantienne.

retient même pas le Dieu des philosophes dont parlait Pascal ; elle écarte toute l'idée d'un Dieu transcendant au monde.

Dirons-nous donc qu'une telle philosophie est athée ? Oui, si l'on nomme athéisme le refus de considérer Dieu comme quelque chose d'existant, comme existence particulière à part le particulier (LP. 190, 338). Oui, encore, au sens où Weil a déclaré lui-même que la théologie d'Aristote (du moins au moment de sa maturité) est « strictement athée selon les critères de la religion traditionnelle des Grecs aussi bien que de toutes les religions révélées », parce qu'elle professe « un Dieu qui ne se soucie ni du monde ni des hommes, qui n'est pas en relation avec eux », un Dieu que l'on nommerait mieux, au neutre, un Divin, et qui ne se montre qu'au philosophe (EC. I, 102). Mais ce qui est athéisme par rapport aux religions positives n'est pas (du moins nécessairement) refus de tout ce qu'a porté le mot Dieu. Outre que la *Logique de la Philosophie* promeut la catégorie de Dieu mise au jour par la foi biblique, la traitant comme une « reprise » de la catégorie du sens, toute l'œuvre d'Éric Weil fait valoir la transcendance dans le monde et renvoie à l'éternité de la présence dans le temps. Elle dévoile « cet infini dans lequel le fini se comprend comme fini et ainsi se transcende, devient libre de se transcender³⁷ ». Elle rappelle que « l'homme fini est immédiat à l'infini » (PK. 106), et qu'il peut atteindre « le savoir de son propre infini dans sa propre finitude » (EC. I, 323).

Héritière de la tradition occidentale, cette œuvre a conservé et transposé la fonction globale qu'elle y a reconnue à l'idée de Dieu. Aux yeux du logicien de la philosophie, Dieu est devenu le sens présent ; affirmer Dieu, c'est poser que le discours a un sens. Cela n'implique pas seulement que la suite des mots qui le composent offre une signification intelligible, mais plus encore que le discours cohérent où la réalité se pense conduit à la vue du sens présent et à la vie dans le sens présent.

Inutile de répéter ici que le croyant a une autre visée, quand il parle à Dieu ou de Dieu. Éric Weil le sait, mais estime qu'il s'agit alors du contenu même de la foi : contenu dont le philosophe ne peut pas démontrer la vérité, foi qui serait détruite par une telle démonstration. Il rappelle volontiers aux croyants que, selon leurs propres principes, la foi est un don de Dieu : il marque ainsi d'un même coup, vis-à-vis d'elle, son estime et sa différence.

37. E. WEIL, « La philosophie est-elle scientifique ? », dans *Archives de Philosophie* 33, juillet-sept. 1970, p. 368.

IV. — Reconnaissance

Le périple est achevé : en suivant le mouvement circulaire que dessine la *Logique de la Philosophie*, nous avons relevé ensemble le penser qui s'y déploie et le rôle qu'y tiennent l'idée de Dieu, la foi biblique et le christianisme. Le lecteur philosophe aura apprécié lui-même la vigueur de ce penser. Il ne s'étonnera pas qu'un ouvrage publié en 1950 ne lui offre pas un écho des préoccupations qui ont depuis lors envahi son champ, sous l'effet de la linguistique, du structuralisme, de la psychanalyse, etc. Cette absence ne l'aura pas empêché de saisir à quel point la réalité essentielle de notre temps s'y trouve comprise.

Ce que nous voudrions exprimer maintenant, c'est la reconnaissance d'un chrétien.

Certes, on ne cherchera pas dans l'œuvre étudiée ce qu'elle n'a nullement voulu offrir : une interprétation de la foi à l'usage des croyants. Nulle part, Éric Weil n'a prétendu donner une interprétation complète de la dogmatique chrétienne, et il n'a jamais présenté sa philosophie comme le christianisme compris. Ainsi disparaît, chez lui, l'ambiguïté bien connue de la philosophie hégélienne, que l'on a pu considérer tantôt comme une intelligence plus subtile de la foi et du dogme chrétiens, tantôt comme leur élimination. Il importe de respecter la netteté qui s'offre ici. Rien n'empêche un chrétien de prendre à son compte les analyses concernant l'impact de la foi biblique et chrétienne sur la culture et la pensée occidentales. Mais on méconnaîtrait la foi chrétienne, et aussi bien la pensée expresse d'Éric Weil, si l'on considérait sa philosophie comme une interprétation du christianisme pour les chrétiens de notre temps. Elle n'est ni ne veut être une théologie séculière, ni une nouvelle mystique spéculative.

On n'y trouve même pas le souci kantien d'établir sur de nouvelles bases une théologie naturelle et de rendre compréhensible le dogme chrétien au sein d'une religion dans les limites de la simple raison. On y chercherait en vain les « préambules de la foi » que la théologie chrétienne a longtemps trouvés chez les philosophes grecs et hellénistiques, puis chez ceux de l'ère classique.

Le croyant serait-il donc condamné à se sentir étranger ici, à n'y trouver aucun lieu où il puisse penser non pas seulement cette existence humaine qu'il partage avec tous les hommes de son époque, mais sa propre existence de croyant et son adhésion à l'appel dont il vit ? N'existerait-il aucune convergence entre sa foi et cette philosophie, qui lui offre une compréhension du monde sécularisé auquel il appartient ?

1. Effort vers le sens

Un tel lieu ou une telle convergence, Éric Weil l'a indiqué lui-même. Exposant, à la Semaine des Intellectuels Catholiques, en 1967, l'urgence de « l'effort vers le sens », dans notre monde voué au travail organisé, à la rationalité technique, il en concluait que « la vieille trinité hégélienne d'art, religion et philosophie a de nouveau un avenir, pour démodées que les trois paraissent — peut-être justement parce qu'elles paraissent tellement démodées³⁸ ». Que la religion ait été conjointe ici à la philosophie dans une invitation à la recherche du sens, ce n'était pas simple propos de circonstance destiné à gagner la sympathie d'un auditoire chrétien. C'était l'effet d'une conviction qui s'affirmait de plus en plus : résultat commun d'une sympathie croissante, d'une situation objective et du mouvement même de la pensée du philosophe.

Il y a d'abord convergence entre l'effort du logicien et celui des croyants pour dépasser le positivisme et le scientisme de la civilisation industrielle. On a souvent remarqué que la mentalité scientifique et technicienne tend à écarter simultanément la foi et la philosophie. Là où elle règne sans réserve, problèmes religieux et problèmes philosophiques sont jugés pareillement dépourvus d'intérêt et de signification, théologie et philosophie paraissent un bavardage vain³⁹. Dans cette perspective, toute défense et illustration de la philosophie ouvre un espace où la parole de la foi aurait plus de chances de se faire entendre. Or la pensée d'Éric Weil nous offre précisément avec vigueur une telle défense et illustration.

Nous avons vu comment la *Logique de la Philosophie* fait place à l'attitude-catégorie de la *condition*, celle précisément pour laquelle seul compte le travail qui transforme la nature, le progrès de ce travail par la science et la technique. Tout en reconnaissant sa légitimité relative, elle la dépasse vers la *conscience*, l'*Absolu*, et le *sens*, c'est-à-dire vers la philosophie. Le mouvement de pensée qu'elle déploie avec ampleur a été souvent repris de façon plus ramassée en d'autres textes, notamment l'article célèbre et admirable qui s'intitule : « La science et la civilisation moderne, ou le sens de l'insensé » (EC. I, 268-296). La science objective, libre de toute considération de valeur, rend à l'homme d'immenses services. Mais elle est incapable de justifier sa propre valeur ; elle ne permet

38. « Violence et langage », dans *La Violence*. Semaine des Intellectuels Catholiques 1967 (*Recherches et Débats*, n° 59, Desclée de Brouwer, 1967), p. 85.

39. Cf. Jean LADRIÈRE, « La foi et la mentalité technicienne », dans *La science, le monde et la foi*, Casterman, 1972, pp. 77-79.

pas à l'homme de comprendre son monde et de se comprendre lui-même, ni de donner un sens à sa vie. Sciences humaines aussi bien que sciences exactes font de l'homme un objet, un pur objet, vide de sens ; elles ne lui laissent même pas son *je*. La science néglige le fait « que nous vivons dans un *monde* et non au milieu de courants d'électrons, et que nous sommes des êtres humains doués de sentiments et de pensées, et non de simples objets justiciables de la psychologie, de la physiologie, de l'économie politique, des sciences sociales » (EC. I, 295). Ce déficit invite à une réflexion qui ne serait pas simplement méthodologie des sciences ou analyse du langage, mais « une analyse des actions et des discours de l'homme qui révélerait ce qu'est son monde et ce qu'il est pour lui-même » (EC. I, 295-296). Cela précisément que déploie la *Logique de la Philosophie*.

Quiconque connaît les obstacles qu'opposent aujourd'hui à la foi religieuse la mentalité technicienne et le scientisme, celui en particulier des sciences dites humaines, trouve un espace de liberté dans cette magnifique défense et illustration de la philosophie, qui a le courage de proclamer, à l'époque dite de « la mort de l'homme » : « la compréhension, une compréhension *anthropocentrique*, est plus vieille que la science et plus profonde » (EC. I, 290).

Nous avons noté, d'autre part, qu'Éric Weil place le bonheur raisonnable au-delà de l'action morale et de l'action politique, dans la vue du sens présent, et que cette vue, à laquelle tend la philosophie et qui même la constitue, est accessible sans médiation par d'autres voies, en particulier dans la religion vécue comme union. Philosophie et religion convergent donc encore, malgré leurs différences, en ceci que l'une et l'autre placent le sens de la vie humaine au-delà de l'action politique. Ce thème, indiqué à la fin des grands ouvrages que nous avons étudiés, a reçu un relief particulier dans l'article remarquable sur « Christianisme et politique » (EC. II, 45-79). Examinant l'attitude du chrétien qui, au nom de sa foi, s'engage dans l'action politique, l'auteur observe que ce chrétien « vit selon deux échelles de valeurs » (64). Car, dans la mesure où il se veut chrétien, il « ne verra pas dans la politique l'essentiel de sa vie ; il y verra la condition requise pour que le salut puisse être offert à tous les hommes » (77). Or, là précisément, « il se trouve en accord avec toute la philosophie, antique, chrétienne et post-chrétienne, de Platon à Hegel, voire à Marx. L'échelle double des valeurs dont nous avons parlé existe pour eux tous, et ainsi elle ne constitue pas une vue particulière au chrétien » (77). L'auteur de tels propos se range manifestement parmi ces post-chrétiens qui « ne croient en aucune révélation historique, refusent la soumission à tout dogme et n'en pensent pas moins — ou pensent d'autant plus fortement — que le sens de la lutte de l'homme avec

la nature en lui et en dehors de lui transcende le champ de cette lutte et que le sens de la vie humaine l'emporte en dignité sur toutes les défaites, voire sur toutes les victoires » (46). Saluons avec joie cette merveilleuse rencontre, par delà les différences, entre la philosophie et la foi chrétienne. On pourrait même offrir à la méditation de chrétiens que tente le marxisme ce propos hardi qui termine un autre article d'Éric Weil et qui se trouve correspondre aux derniers chapitres de la *Logique de la Philosophie* : « Il reste à Marx le mérite (dont la grandeur peut être mesurée à l'incompréhension de la plupart de ses successeurs) d'avoir vu que, même pour l'athée en politique, à condition qu'il se comprenne lui-même, l'action politique reste limitée au domaine des conditions dans lequel l'individu, à l'intérieur de la réalité qui lui est donnée, cherche et détermine le sens de son existence — et que ce sens même se situe en dehors du domaine politique ». (EC. II, 44).

Ainsi donc, entre la philosophie telle que la comprend Éric Weil et la foi ou la religion, existe une double convergence, par le fait que l'une et l'autre dépassent la rationalité scientifique et technique ainsi que l'activité morale et politique, dans un effort vers le sens.

2. Poésie fondamentale et idée de Dieu

Assurément cette convergence ne tend pas à l'unité : la *Logique de la Philosophie* ne conduit pas à la religion comme pouvait y prétendre une théologie naturelle. C'est d'une autre manière et dans une autre perspective qu'elle la situe par rapport à elle. Sous la catégorie du *sens*, on s'en souvient, le discours cohérent de la philosophie, à la fin de son parcours, ramène au langage spontané, à la poésie fondamentale, où il découvre son origine ; il constate que « l'homme est *poète* avant d'être philosophe, et après l'avoir été » (LP. 421). Or, la religion (non point la théologie ou le dogme !) est poésie, au sens où ce mot désigne l'invention de mondes sensés (LP. 423)⁴⁰. La poésie est le langage de la foi, celui des prophètes ; elle est révélation (LP. 422). Ce que le logicien dit en général des poètes s'applique donc aux prophètes et aux croyants : « Les poètes, il est vrai, ne demandent pas au discours ce qu'ils trouvent dans le sentiment. Mais la philosophie n'a pas de conflit avec eux et ne se trouve pas dépréciée par eux : elle les accepte tels qu'ils sont, parce qu'en eux elle découvre son origine » (LP. 423).

Éric Weil reconnaît ainsi la dignité « poétique » de la religion et la dette de la philosophie à son égard. Que l'homme reste poète

40. Cf. « Violence et langage », *loc. cit.*, p. 79.

après avoir été philosophe, ne signifie évidemment pas, à ses yeux, que la philosophie le conduirait à une profession de foi religieuse. Car, il y a d'autres formes de poésie que la religion ; et la foi « n'est pas universalisable, puisqu'elle dépend, selon les propres principes du christianisme, d'un acte libre de la grâce » (EC. II, 77). Nous n'interpréterons donc pas les propos d'Éric Weil en un sens apolo-gétique qui leur est étranger. Mais nous remarquerons que des chrétiens aujourd'hui ont, de leur côté, trouvé avantage à caractériser de la même manière le langage de la foi ou de la religion comme un langage poétique et à le situer comme tel par rapport au discours philosophique.

Nous songeons en particulier à l'entreprise herméneutique de Paul Ricœur. Pour elle, les textes religieux, en première ligne les textes bibliques, constituent une catégorie de textes poétiques. Leur fonction référentielle consiste à faire surgir, par delà le réel ordinaire, un monde nouveau, un être nouveau, un Royaume de Dieu, qui ouvre une espérance neuve, qui interpelle l'auditeur et le revendique, en s'adressant à son imagination plus qu'à son obéissance. Le poème de la Bible est révélation, en un sens a-religieux, qui aide à restituer le sens authentique du concept biblique de révélation. En tant que création d'existence, la parole poétique des textes bibliques nous précède ; nous n'en disposons pas, elle dispose de nous⁴¹. Voilà des propos qui, tout en débordant ceux d'Éric Weil, restent en consonance avec eux. Les uns et les autres présupposent d'ailleurs que soit reconnue et maintenue la finitude de l'homme, ainsi que la renonciation à tenir la vérité des représentations religieuses dans un savoir absolu.

Que, des deux côtés, la théologie naturelle ou l'onto-théologie soit abandonnée, ne troublera pas nécessairement ceux qui jugent devoir maintenir, avec la Bible et la tradition catholique, qu'il existe une « connaissance naturelle » de Dieu. Car, selon le témoignage de l'apôtre Paul au premier chapitre de la Lettre aux Romains, cette connaissance naturelle, que thématise correctement la foi juive et chrétienne, est impliquée, quoique travestie, dans les mythes païens. C'est donc une connaissance religieuse, et non le produit d'une ontologie. Sa traduction ultérieure dans le langage de la philosophie hellénistique ne supprimait pas son caractère

41. Voir, de Paul RICŒUR : « La philosophie et la spécificité du langage religieux » dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1975, pp. 13-26 ; « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », dans *Exegesis*, Travaux publiés sous la direction de F. Bovon et G. Rouiller (Bibliothèque théologique), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1975, pp. 216-228 (surtout 221-224) ; « La foi soupçonnée », dans *Foi et religion*, Semaine des Intellectuels Catholiques 1971 (*Recherches et Débats*, n° 73), Desclée de Brouwer, 1971, pp. 64-75 (surtout pp. 72-73).

religieux, car cette philosophie, d'inspiration platonicienne et stoïcienne, était en général profondément religieuse et entendait exprimer la vérité profonde des mythes. Au Moyen âge, la preuve de Dieu entend donner forme logique et statut rationnel à une croyance qui ne procède pas d'elle, mais de la religion concrète⁴². La philosophie ultérieure en a légitimement revendiqué la charge, tant qu'elle a gardé ses attaches religieuses, tant qu'elle est restée la pensée d'un monde croyant. Dans la mesure où elle devient séculière dans un monde séculier, elle tend à laisser la connaissance de Dieu à la religion, et sa justification, à la rationalité théologique du croyant. Cela ne nous paraît pas exclure l'idée paulinienne et biblique d'une connaissance naturelle de Dieu.

La position d'Éric Weil (ou celle de P. Ricœur, quelles que soient par ailleurs leurs différences) restitue la croyance en Dieu à son lieu natal, la religion, plus précisément pour nous, la foi biblique. Qui ne veut pas se borner à relever son impact sur la culture, l'envisagera du sein de l'expérience qu'éveille l'écoute des témoignages bibliques. Il comprendra que son appropriation active est un don de Dieu. Il remarquera, d'autre part, que le mot Dieu, dans la Bible, « ne fonctionne pas comme un concept philosophique, serait-ce celui d'être » (pris au sens médiéval ou au sens heideggerien), qu'il y est une « flèche de sens », rassemblant les significations issues de discours divers et ouvrant « un horizon qui échappe à la clôture du discours »⁴³. Le croyant sera peut-être alors moins gêné par le propos d'Éric Weil qui semble l'inviter à ne pas « faire de l'ontologie sous le titre de théologie » (LP. 93).

Cependant, quand il revient à la poésie fondamentale de la Bible et de la religion, après avoir traversé et pris au sérieux la *Logique de la Philosophie*, son écoute ne peut plus garder la naïveté première. Instruit par la philosophie du sens, le croyant se donnera une herméneutique du langage religieux. Il discernera ses traits mythiques, ses éléments symboliques, ses figures métaphoriques. Il retrouvera alors un souci analogue à celui d'Éric Weil distinguant, dans la catégorie de *Dieu*, l'attitude pure de ses « reprises ». Lorsqu'il aura recours au langage philosophique pour élaborer son herméneutique, il se rappellera cette observation du logicien : « Notre langage philosophique courant est celui de l'ontologie, et tout essai d'explication devra en user » (LP. 101). Mais, comme lui, il se tiendra en garde contre les dangers éventuels d'une telle traduction (*Ibid.*).

Le souci d'une foi ayant sens le rendra particulièrement vigilant

42. Cf. Louis BOUYER, *Le Père invisible*, Paris, Cerf, 1976, p. 73.

43. Paul RICŒUR, dans *Exegesis*, loc. cit., p. 224.

dans l'écoute et l'usage du mot Dieu, qui organise et coordonne en un cadre de signification tous les autres termes du langage religieux. C'est une tentation fréquente, chez les croyants, que d'affirmer la transcendance au moyen d'une sorte d'hyper-objectivité. Les représentations bibliques y prêtent, quand on ne sait pas les entendre comme des figures symboliques. On doit pourtant se garder de concevoir Dieu comme un objet, comme une réalité particulière, un existant séparé de l'homme et du monde, un être là-haut ou là-bas. Cette exigence, qui s'impose au lecteur de la *Logique de la Philosophie*, est également ressentie, à l'heure actuelle, par la plupart des théologiens, quand ils sont avertis à la fois de la pensée moderne et des remarques subtiles de théologiens anciens. Nous pourrions citer ici, du côté protestant, P. Tillich, G. Ebeling, W. Pannenberg⁴⁴. Nous citerons, du côté catholique, Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar. Le nom de Dieu, dit le premier, ne doit pas évoquer une réalité particulière à côté des autres réalités et agissant sur elles : une telle réalité n'est que la représentation de ce qui est proprement visé par le mot Dieu. Pour un chrétien, certes, Dieu et le monde ne sont pas identiques ; mais leur différence a un caractère absolument unique, et l'exprimer correctement est une des tâches les plus difficiles de la théologie⁴⁵. Dieu n'est pas un élément du monde, mais son fond et son abîme⁴⁶. Balthasar, lui aussi, nous invite à ne pas le considérer comme un étant à côté d'autres. Il reconnaît que, dans l'Ancien Testament, la représentation du rapport entre Dieu et les hommes favorise une telle conception et qu'il est difficile de n'y pas voir un élément d'hétéronomie⁴⁷. Mais, dit-il, la réflexion philosophique doit corriger les anthropomorphismes. Dieu n'est pas un autre, il est « tout » : le monde et notre être libre ne lui ajoutent rien. On doit admettre avec Nicolas de Cues qu'il ne peut être le « tout-autre » qu'en étant le « non-autre ». C'est ainsi que le *Deus interior intimo meo* porte et maintient l'autonomie de ma liberté finie. Tels sont les paradoxes que le chrétien ne doit pas oublier quand il s'adresse à Dieu dans l'invocation⁴⁸.

Nous pourrions relever encore d'autres propos énonçant de

44. P. TILlich, *Systematic Theology*, t. I, pp. 227-233, 261-264. — G. EBELING, *Wort und Glaube*, II (Tübingen, Mohr, 1969), pp. 390-391. — W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, Vandenhoeck, 1972, pp. 40-41, 46.

45. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Zurich, Benziger Verlag, t. 12, p. 392-393.

46. *Schriften zur Theologie*, t. 9, p. 172.

47. H. URS VON BALTHASAR, *Theodramatik*, II/1 (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976), pp. 207-208.

48. *Loc. cit.*, pp. 173-174, 207-208.

diverses manières que « l'homme religieux ne connaît pas une réalité 'séparée', mais plutôt une *dimension* transcendante de la réalité une et unique qui lui est accessible⁴⁹ ». Par le fait que tous sont des propos de croyants exprimant ce que signifie pour eux le Dieu de la Bible, ils diffèrent de ce que pose à son terme le discours de la *Logique de la Philosophie*. La coïncidence ne réside que dans la négation. Il convenait néanmoins de la signaler.

En ramenant le croyant à la poésie fondamentale de son langage, le discours du logicien rend possible du point de vue philosophique, et nécessaire du point de vue théologique, une herméneutique qu'il n'avait pas à élaborer lui-même, mais dont les meilleurs théologiens éprouvent l'urgence, celle qui doit relayer le fonctionnement imaginaire de la représentation religieuse par son fonctionnement symbolique.

3. Autonomie de la politique et de la morale

Nous observerons un accord plus immédiat qu'au plan de cette herméneutique, si nous considérons un domaine séculier où le philosophe a compétence directe et où les croyants estiment en général avoir à intervenir, celui de la morale et de la politique. Sans refuser à la foi le droit de juger le monde et de le changer, Éric Weil affirme, à juste titre selon nous, l'autonomie formelle de la politique et de la morale par rapport à la religion.

Certes, dit-il, il y a une relation du christianisme à la politique. « Il y a un idéal politique qui, grâce au christianisme, est devenu l'idéal de l'humanité occidentale et qui sera l'idéal de l'humanité » (EC, II, 77). Mais « il n'y a pas de sociologie ou d'économie ou de politique chrétiennes ; il peut y avoir une conscience chrétienne des données du monde et elle coïncide, sur le plan de ce monde, avec toute conscience qui se veut pensante et universelle » (76-77). Si la foi oublie que, comme telle, elle est don de Dieu et, à ce titre, n'est pas universalisable, elle devient despotisme intellectuel et moral. « Le chrétien est dans la politique comme tout homme raisonnable et s'il veut jouer le jeu, il devra en observer les règles » (77).

De même que la politique, la morale doit être œuvre de la raison. Imposée par une autorité extérieure, édictée par une foi positive sans être reconnue par la raison, elle ne serait plus morale, mais conduite d'esclave tremblant devant un maître arbitraire (PK. 94).

49. Louis DUPRÉ, *The Other Dimension, A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, New-York, Doubleday, 1972, p. 220.

Éric Weil s'est donc appliqué à dégager le fondement d'« une morale naturelle, c'est-à-dire autonome et en même temps raisonnable⁵⁰ ». Ce n'est pas ici le lieu d'analyser ce qu'il a longuement établi dans sa *Philosophie morale* et repris sous une autre forme dans un article récent, « Faudra-t-il de nouveau parler de morale ?⁵¹ » Mais il convient à notre propos de relever en ce dernier article ce qui concerne le lien étroit, organique, longtemps maintenu dans la tradition religieuse ou philosophique, entre morale et théisme, lien en vertu duquel le nihilisme moral « devient la conséquence de la négation d'un dieu personnel⁵² ». Nietzsche, entre autres, est convaincu que la morale disparaît avec la mort du Dieu personnel, législateur, garant de l'ordre social, policier omniprésent et omniscient, témoin-juge des actes les plus secrets⁵³. « Pourtant, remarque Éric Weil, même le prophète de la mort de Dieu demeure obsédé par ce décès qu'il s'est plu d'annoncer non sans emphase : le souvenir de Dieu lui reste sur la conscience et le lien entre morale et autorité divine joue à ses yeux et pour son sub-conscient un rôle décisif. [...] Il a beau invoquer la Grèce des tragiques, le fils de pasteur l'emporte en lui sur l'helléniste, au point de lui faire reprojeter sur la pensée philosophique antique les aspects du christianisme qu'il déteste le plus, le moralisme, l'hypocrisie des faibles, le ressentiment des maux lotis ». Nietzsche ne voit pas, mais rend d'autant plus visible pour nous, que « la pensée morale antique, qui ne connaît pas de Dieu législateur, n'a pourtant jamais abandonné la recherche d'une morale fondée, d'un fondement de la morale »⁵⁴.

A une époque où, en France (quoique non ailleurs), l'influence de Nietzsche est si marquante, de tels propos méritent attention, et plus encore le vigoureux mouvement de pensée qu'ils introduisent en vue d'établir un fondement de la morale, c'est-à-dire de la vie sensée, sans appel à la garantie d'un Dieu législateur et juge. Remarquable de pénétration philosophique, la réflexion morale d'Éric Weil intéresse aussi les croyants qui, ayant conscience de vivre dans un monde sécularisé, ne pensent pas pouvoir fonder leurs convictions morales hors de toute entente avec les non-croyants. Elle rendrait grand service à certains théologiens qui

50. Page 271 de l'article cité à la note suivante.

51. « Faudra-t-il de nouveau parler de morale ? », article publié dans l'ouvrage collectif *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison* (Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, n° 5), Bruxelles, 1976, t. 1, pp. 265-284.

52. *Loc. cit.*, p. 268.

53. *Loc. cit.*, p. 269.

54. *Loc. cit.*, p. 270.

s'empêchent encore dans des conceptions inadéquates de la « loi naturelle » et du « droit naturel »⁵⁵.

4. Apprentissage du penser

Telles sont les principales convergences que l'on peut observer entre la philosophie d'Éric Weil et la pensée d'un croyant. Elles permettent au second de trouver dans la première un lieu où s'établir sans y être dépaycé. Mais, répétons-le, ce lieu n'est nullement théologique : même quand il traite de la religion ou du christianisme, le philosophe parle en philosophe et non en interprète chrétien de la foi. Certes, d'autres philosophes, qui sont en même temps des croyants, ont le souci de manifester un accord plus fondamental, en vertu de cette conviction que la vérité est une. Mais ils savent eux-mêmes, en général, que cette unité qu'ils doivent viser ne sera jamais en leur possession dans un savoir absolu. C'est la marque ineffaçable de la finitude que philosophie et foi, même conjointes en une alliance étroite, demeurent distinctes. Si l'on estime que la philosophie d'Éric Weil manifeste insuffisamment leur alliance, on lui reconnaîtra du moins le mérite d'avoir fermement noté leur distinction.

Le lecteur aura remarqué que nous nous sommes abstenus de toute critique à son égard. Nous l'avons maintes fois située par rapport à d'autres pensées, notamment par rapport à la théologie chrétienne. Mais nous ne l'avons pas discutée ; nous n'avons pas cherché en elle des failles où introduire des idées favorables à une alliance plus étroite avec la foi biblique et la foi chrétienne. Cette abstention était délibérée. D'une part, en effet, instruit par cette philosophie et par l'histoire séculaire de la pensée chrétienne, nous sommes convaincu que la parole de la foi doit contenir en elle-même les critères de sa propre vérité et déployer elle-même le processus de sa constante vérification. Même quand elle emprunte à une philosophie convenablement choisie le lieu où établir son propre espace, c'est elle-même qui le circonscrit. Aucune philosophie ne suffit à justifier l'acte de foi ; aucune même ne lui procure une infrastructure toute prête. La justification de la croyance en Dieu ne peut être que l'articulation rationnelle d'un vécu religieux ; elle dégage l'infrastructure intelligible du mouvement de la foi⁵⁶.

55. Outre divers passages de PM, voir PP. 34-44, 192-194, ainsi que l'article « Du droit naturel », dans EC. I, 175-196.

56. Voir notre essai « La tâche actuelle de la théologie fondamentale », dans *Le Point théologique*, n° 2, Paris, Beauchesne, 1972 ; ainsi que notre opuscule *Connaissance de Dieu* (collection Foi vivante), Paris, Aubier, 1967.

Il ne suffit donc pas, pour faire place à la foi, de trouver des failles dans la philosophie d'un non-croyant.

D'autre part, une pensée systématique aussi cohérente et vigoureuse que celle d'Éric Weil se prête mal à la critique. Toute objection qu'on songerait à lui adresser y trouve déjà sa place marquée, ainsi que la réponse. Aux remarques critiques brièvement formulées par certains ici ou là, il serait aisé de répondre par des déclarations formelles de l'intéressé. Certes, sa pensée n'est pas de même type que celle de Martin Buber ou d'Emmanuel Levinas, et il est compréhensible que certains préfèrent ces autres modèles. Mais il serait injuste de laisser croire qu'elle ne fait pas place à une réelle intersubjectivité. « L'homme, a-t-il écrit, ne commence pas par être individu pour lui-même : il l'est d'abord pour les autres et il peut le devenir pour lui-même, après avoir été membre d'une communauté qui n'est pour elle-même que dans son langage et ne se saisit que dans son discours » (LP. 68). « Le bonheur de l'être raisonnable ne se réalise, le devoir envers soi ne devient concret que dans l'accomplissement des devoirs de l'être raisonnable envers d'autres êtres humains, également finis et raisonnables » (PM. 110).

Nous aurions pu relever les critiques formulées par Levinas lui-même. La pensée de ce philosophe hautement estimé, défenseur de la foi juive, mérite l'attention particulière des croyants, puis-que qu'elle vise à penser la transcendance du Dieu de la Bible, cette énigmatique illégitimité qui nous sollicite dans le visage d'autrui. Elle reproche à la majeure partie de la philosophie occidentale d'avoir réduit l'Autre au Même, d'avoir choisi la liberté autonome contre la transcendance, de s'opposer ainsi foncièrement à un Dieu révélateur et se révélant. Les réserves formulées ici ou là à l'égard de la pensée d'Éric Weil sont englobées dans cette critique générale⁵⁷. Pour cette raison précisément, leur portée éventuelle déborde le cas qui nous occupe. Il serait impossible d'en tenir compte en toute justice à l'égard des deux philosophes, sans examiner le rapport établi par Levinas entre sa pensée enracinée dans le judaïsme et celle que la tradition grecque a léguée à l'Occident. Ce serait l'objet d'une autre étude.

Certes, comme toute philosophie, celle d'Éric Weil ne manque pas de susciter des questions dans l'esprit du lecteur, et en particulier du lecteur chrétien. Nous en avons laissé entendre quelques-unes. Mais on n'y pourrait pertinemment répondre qu'en construisant un système plus englobant, à moins qu'on ne refuse d'emblée

57. Voir en particulier, d'E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, réimpression suivie d'essais nouveaux, Paris, Vrin, 1967, pp. 165-168, 171-172, 187-189 ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 143 note, etc.

d'entrer en celui qui nous est offert. Nous avons voulu ici laisser valoir l'œuvre d'Éric Weil, apprendre par elle à mieux lire les philosophes, apprendre d'elle à pratiquer plus rigoureusement le *penser*, suivre aussi loin que possible avec elle le chemin qui conduit de la violence au sens et à la sagesse. Peut-être cette connivence rendra-t-elle quelques services à d'autres lecteurs qui aimeraient s'initier à la *Logique de la Philosophie*. En tout cas, notre reconnaissance reste vivace à l'égard de l'ami disparu⁵⁸.

58. Au moment où nous corrigeons les premières épreuves de cet article, nous venons de lire le nouvel ouvrage, récemment paru, de Georges MOREL, *Questions d'homme : l'Autre* (Paris, Aubier, 1977). Il nous intéresse ici à plusieurs titres. D'abord, l'auteur y prend ses distances par rapport à Hegel, plus nettement encore qu'au cours de ses *Problèmes actuels de religion*. Dieu n'y est plus nommé « le Sens », mais « l'Autre ». A l'inverse de la pente hégélienne, cette altérité est énergiquement soulignée. Tout en écartant l'idée que « l'Autre » serait un « étant », un existant surhumainement humain, on parle de son visage. On déclare qu'il se révèle et que sa perception par l'individu est un événement. De tels propos nous entraînent hors du cercle hégélien, et nous ouvrent une tout autre perspective que les analyses et les conclusions d'Éric Weil. Même si le lecteur n'est pas entièrement satisfait par la monstration que lui offre G. Morel, il y reconnaît mieux son sentiment et son expérience de croyant.

Mais nous nous demandons si la force de ces propos, en ce qu'ils ont de meilleur, n'est pas compromise par le refus d'admettre une autre interrogation sur l'existence humaine que celle de la philosophie, par le refus de maintenir une foi chrétienne qui resterait distincte du questionnement et du discours philosophiques. Pour appuyer ce refus, l'auteur s'autorise en particulier d'Éric Weil, annonçant, au départ de la *Logique de la Philosophie*, que la philosophie est la recherche de la vérité, et qu'il serait dénué de sens de restreindre cette recherche à un domaine limité, en lui opposant la vie, la religion, le sentiment, l'action (LP. 89-90, cité et commenté dans *l'Autre*, pp. 289-291). Mais il convient de noter que c'est là une définition initiale, posée pour pouvoir commencer. Quand la *Logique*, parvenue à son terme, est à même de remplir le mot vide de sens qu'elle a posé au départ, la philosophie est définie par ses catégories constitutives : le sens et la sagesse. Elle se présente alors comme la science formelle du sens, maîtresse des sens concrets ; et il est précisé que ces sens concrets ont été préalablement créés par le langage spontané, par la « poésie » fondamentale, dont la religion (mais non la théologie ou le dogme) fait partie. « La poésie, dit Éric Weil, est l'autre de la philosophie, sans lequel celle-ci ne se comprend pas » (LP. 435). Si donc nous avions à situer par rapport à la pensée d'Éric Weil la description que G. Morel nous offre de l'expérience de « l'Autre », de la relation de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, sa conception du Dieu-Amour qui appelle notre amour, nous dirions qu'elle relève pour une large part de ce que le logicien nomme « poésie fondamentale ». En effet, même si l'on n'insiste pas sur le fait qu'elle cite plus volontiers des poèmes que des traités, il est difficile de ne pas remarquer que, malgré les graves réserves formulées par elle à l'égard de la dogmatique traditionnelle du christianisme et même vis-à-vis de textes bibliques, elle demeure tributaire d'une tradition d'expérience mystique fortement marquée par le message chrétien. Ce que la « philosophie » procure ici, c'est l'élément discursif du langage dont l'expérience silencieuse a besoin pour situer et contrôler son expression « poétique ».