

## E.WEIL & LE STOÏCISME DANS LA LOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Le rapport de Weil au stoïcisme est, en soi, un paradoxe, comme aimaient d'ailleurs en pratiquer les stoïciens eux-mêmes<sup>1</sup>. La *Logique de la Philosophie* les mentionne certes à plusieurs reprises, un article a même été consacré par l'auteur à l'originalité de leur physique *corporaliste*<sup>2</sup>, sans évoquer le style de l'homme Weil, qui pouvait y faire penser par sa recherche de la *sagesse* dans le *contentement*. Cependant l'impression qui ressort d'une première lecture du chapitre de la *Logique de la Philosophie* sur le *moi* est que Weil leur préfère Epicure, le cas extraordinaire du génie qui a su, semble-t-il, trouver *l'expression pure de l'attitude* [i.e. ici le moi] *par sa catégorie*<sup>3</sup>, alors que les stoïciens se seraient plutôt limités à *l'évolution courante* (*Ibid.*), et à des reprises d'attitudes antérieurement consacrées.

On pourrait émettre l'hypothèse qu'aux yeux de Weil le stoïcisme représente la dernière doctrine de l'antiquité, et que le "génie" d'Epicure aurait été de pressentir, pour la recherche de la *sagesse*, l'importance du *moi*, voire du moi *animal* le plus concret, annonçant ainsi les développements ultérieurs de la philosophie, sans naturellement pouvoir encore poser des catégories ultérieures, comme celle de la *conscience*, ou de la *personnalité*.

L'apparente préférence de Weil pour Epicure dans le texte évoqué est-elle réelle ? Pour tenter de répondre à cette question, nous présenterons d'abord comment Weil pense la place du stoïcisme dans la *Logique de la Philosophie*, et compléterons par l'article déjà mentionné sur le "matérialisme" des stoïciens, avant d'en tirer quelques conclusions sur le rapport plus général de Weil au stoïcisme.

### I. L'ATTITUDE STOÏCIENNE DANS LA LOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Les stoïciens sont mentionnés en plusieurs endroits de la *Logique de la Philosophie*, soit comme une simple composante -certes spécifique- de la pensée grecque (catégorie de *l'objet*), soit dans leur contraste avec les epicuriens (catégorie du *moi*), soit en eux-mêmes (cf Catégorie de *Dieu*, par exemple).

#### A. Le Point de départ : La catégorie de *l'objet*

Les stoïciens sont ici envisagés sur le fond commun de toute la pensée grecque. Le cosmos est *logos*, et accessible au *logos* humain. Et cette coïncidence entre le cosmos et la pensée est rendue possible par le langage, ainsi que par le pouvoir politique, selon la démonstration auparavant faite par Weil, notamment dans la catégorie de la *discussion*.

##### 1. La Réalité de l'Etat Concret (LP 150)

L'accord entre la *Phusis* et la *Noêsis*, au sens aristotélicien de ces termes, se fait donc dans le cadre d'un Etat, fondant la rationalité morale sur le *Nomos* de la Cité, et le *Nomos* sur la rationalité morale, dans le refus de la violence<sup>4</sup>. L'emprise de la Cité sur la raison n'a d'équivalent que celle de la raison sur la Cité, instaurant un autre "ordre" que celui de la *violence* :

---

<sup>1</sup> Cf par ex. E.Brehier : *Chrysippe et l'Ancien stoïcisme*, PUF, 1951, pp. 214 & svtes, sur ce thème des paradoxes stoïciens, repris aux Cyniques.

<sup>2</sup> E.Weil : *Le "Matérialisme" des stoïciens*, in *Essais et Conférences II*, Plon, 1970, pp.106 & svtes.

<sup>3</sup> LP *ibid.*

<sup>4</sup> Sur le couple *Phusis-Nomos*, cf entre autres l'article de Weil *De la Nature*, in *Philosophie et Réalité, Derniers Essais et Conférences*, Beauchesne 1982, pp.343-363 (pp.352 & svtes).

- d'un côté, c'est la morale et la rationalité qui fondent la possibilité de maintenir la Cité, parce qu'en dehors d'elles, les conflits d'intérêts apparaissant entre les hommes ne pourraient se régler que par une violence aveugle. C'est ce que Weil montre avec la catégorie de la *discussion* :

*Quel autre moyen (i.e. pour la Cité) d'éviter sa destruction que la transposition du conflit (i.e. des intérêts) sur le plan du langage et de la morale ? L'intérêt essentiel est vraiment l'accord, puisqu'aucun désir ne peut trouver satisfaction en dehors de la communauté; l'homme est vraiment citoyen, la morale a vraiment un sens, parce que la lutte des intérêts s'y exprime et devient l'affaire de la Cité*<sup>5</sup>.

- mais inversement c'est la Cité qui garantit la possibilité d'une science, comme Weil le montre dans le chapitre suivant, consacré à la catégorie de *l'objet*. La recherche sur le cosmos, telle qu'on la trouve chez Platon et Aristote et jusqu'aux stoïciens, se fonde sur la politique, par le fait qu'elle s'inscrit dans une  *cité*  rendant possible une telle recherche :

*La politique, science technique de la réalisation de l'Etat bon, et la morale, qui vise la formation de bons citoyens pour cet Etat, n'ont de valeur que parce que le bon Etat seul permet aux hommes doués pour la science de réaliser pleinement la possibilité supra-animale de l'homme*<sup>6</sup>.

## 2. La réalité comme **relation** entre le sage et le bon Etat, l'un trouvant sens par l'autre

Cette circularité entre Cité et Science, l'une étant la condition de possibilité de l'autre, consacre donc la validité **et** de la Cité **et** de la science qui s'exerce dans ce cadre. On se trouve donc ici, comme Weil le montre dans la même catégorie de *l'objet*, devant l'affirmation d'une *présence de la raison au fond de l'être en général*<sup>7</sup>. C'est au nom de cette présence que morale et politique trouvent sens, rendant ainsi possible l'exploration du réel<sup>8</sup>. C'est au nom de cette présence que l'on peut dépasser le simple "bon sens" pour une véritable raison philosophique consacrant l'union inaliénable entre l'homme et le monde<sup>9</sup>.

### **B. La catégorie du *moi***

Avec cette catégorie, Weil nous oriente vers une conception plus individualisée de la saisie de *l'objet*, prenant en compte, face à la violence de la Cité elle-même, la prétention du sujet à la science. Il s'agit ici de rompre avec la symbiose ci-dessus notée entre la raison et la Cité, car celle-ci s'avère ne pas pouvoir *contenter* entièrement le sujet :

*Le philosophe n'est pas roi, et cela est grave pour lui, car il ne peut pas être heureux, c'est-à-dire sage, dans un mauvais Etat. Le philosophe dans un Etat qui n'est pas le sien se perd lui-même -à moins qu'il ne change, se change, qu'il ne trouve le moyen de vivre en dehors de l'Etat*<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> LP 137.

<sup>6</sup> LP 151.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> LP 152.

<sup>9</sup> LP 154 : *L'homme et le monde ne sont pas séparés, et l'homme se comprend (...) par l'objet (...), et ne comprend point l'objet par l'homme.*

<sup>10</sup> LP 159.

Cet état de choses va entraîner le philosophe de la Cité dans une évolution expliquant bien le passage à l'épicurisme et au stoïcisme. Ces deux écoles de pensée, en effet, ont au moins en commun leur volonté de dépasser ce cadre, dont le modèle était Athènes. L'individu apprendra à intérioriser la transcendance, à contrôler par sa raison l'idéal que *voit* sa raison sans le *vivre* <sup>11</sup>.

Si l'on analyse le chapitre consacré au *moi*, on peut considérer que cette incitation passe par les étapes suivantes :

### 1. L'impossibilité de la philosophie heureuse dans la Cité :

Le paradoxe de la Cité est qu'elle rend l'homme capable de raison, par le langage, sans lui donner par là-même la maîtrise de l'avenir. L'homme *raisonnable* est certes, comme tel, capable de définir un idéal transcendant l'"ici-maintenant". Mais il reste aussi *animal*, et comme tel soumis à cet ici-maintenant de la vie, à la projection animale vers ce qui la satisfera. Son *désir* et sa *peur* sont précisément le signe de cette contradiction et sont donc, en tant que tels, *déraisonnables*.

Un mouvement, dont le résultat reste, pour le logicien de la philosophie, la position absolue du *moi* <sup>12</sup>, va rendre possible le dépassement d'une telle situation. C'est en fait un double mouvement, dont l'un correspondrait plutôt pour Weil à l'épicurisme, et l'autre au stoïcisme :

- soit, chez les épicuriens, un affranchissement à l'égard des traditions de la Cité . Cela se traduit par une rupture avec la science de *l'objet*, et la seule recherche de *la société des amis, où chacun se retrouve dans tout autre, où la jouissance de chacun est celle de tous, où le commerce des amis ajoute aux autres joies la dernière, la plus grande, celle de vivre en homme avec des hommes humains* <sup>13</sup>.

- soit, à l'inverse, chez les stoïciens, une libération à l'égard des besoins auquel répondait la Cité, par référence à une autre loi qui est justement celle de la Nature dans son ensemble . Cette libération peut en fait prendre deux figures, celle -accomplie- du sage et celle des êtres finis que nous sommes, ayant besoin d'une *science* pour justifier une *morale* :

a) *le sage, répétons-le, est au dessus des règles* (Ibid.) qui s'appliquent au commun des mortels. En lui, vivant au *centre du monde* (Ibid.), la seule morale consiste à *jouer son rôle et se regarder jouer* (LP 163) :

*il est le voyant parmi les aveugles, l'adulte entre les enfants, et les règles qu'eux s'imposent ne sont pas faites pour lui, qui se sait conduit par l'âme même* <sup>14</sup>.

b) Par contre, les "mortels" que nous sommes tous, et y compris les philosophes dans leur vie quotidienne, ont besoin d'une science de *l'objet* pour justifier les règles morales et s'y soumettre. La priorité de la science sur la morale vient de la nécessité de comprendre le *grand plan* (LP 164)

---

<sup>11</sup> Pour Weil, cette distinction entre ce que l'on *voit* et ce que l'on *vit* est capitale, et elle crée en l'homme, stoïcien ou épicurien, une cassure : *Si l'homme n'est pas raison pure, si la raison est en dehors de lui, il n'est pas coupé de la raison; s'il ne peut pas se fonder en elle, puisqu'il vit, il peut la suivre puisqu'il la voit* [LP 162, souligné par moi]. Cf également la référence de Weil au "gouffre insondable" [ci-dessous, p.13].

<sup>12</sup> Cette solution double ne se réduit pas, selon Weil, à la philosophie des épicuriens et des stoïciens, mais elle est cependant, chez eux, *centrale* (Cf LP p.166).

<sup>13</sup> LP 161.

<sup>14</sup> LP 164.

du monde, avant de pouvoir adhérer à son ordre nécessaire. Tel est du moins le philosophe, car la "masse" a besoin seulement du modèle de vie proposé par le sage pour s'engager dans la voie d'une morale sensée.

## 2. Le cosmopolitisme stoïcien <sup>15</sup>

Cette libération des stoïciens à l'égard de la Cité, voire, s'ils sont "sages", à l'égard de toute règle imposée, les a conduits, selon Weil, à élargir l'idéal grec de la *Polis* à l'ensemble de *la famille des êtres raisonnables*. C'est la science qui ouvre une telle perspective, et ce dans une double direction :

a) De droit, **chaque homme** pourra découvrir en lui l'humanité, pour agir en fonction de cette "idée". Car *le bonheur est dans l'action proprement humaine, l'action en vue de l'humanité, l'action de l'humanité dans l'homme* (LP 165). La science de l'objet nous permet d'approcher cette idée, en permettant à chacun de se saisir comme un élément, simplement soumis à la *loi* de la totalité, et par là même admis à la communion avec la divinité <sup>16</sup>.

b) La même règle jouant pour chaque être humain, l'idée d'humanité deviendra celle de **l'humanité entière**, considérée dans sa totalité effective, et intégrée à son tour dans le *cosmos* : dimension collective qui sera encore plus manifeste, bien que Weil ne le dise pas, avec le stoïcisme romain :

*Il y a des rapports de sympathie et de compréhension entre les hommes; il y a un droit qui exclut la violence et rend sacrée la vie de chacun pour tous les autres; l'un ne doit pas agir contre l'autre d'une façon qu'il ne voudrait pas voir employer contre lui-même* <sup>17</sup>.

## 3. Différenciation entre épicuriens et stoïciens, du point de vue de la *Logique de la Philosophie* (Reprise de la catégorie du *moi*)

Les premiers ont déjà, pour Weil, saisi leur vérité de **sujet**, puisque *l'homme éternel (...) est l'homme qui s'interprète et est interprété comme moi* <sup>18</sup> alors que les seconds (sauf, pourrait-on ajouter, s'ils sont sages), restent extérieurs à eux-mêmes, dans l'**objet** qui leur définit un **sens transcendant**, par rapport à leur vie physique. Les premiers veulent consciemment satisfaire en eux la partie désirante et animale, les seconds simplement retrouver par la science de *l'objet* le *grand animal* qu'est le monde, et dont ils sont une partie :

*Tandis qu'Epicure sait dès le début que toute "vérité" n'a de sens qu'en fonction du moi, le stoïcisme n'a jamais réussi à percer les reprises de la certitude, de la discussion et de la science objective* <sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf par ex. **E. Brehier** : Op.cit., pp 263 & svtes.

<sup>16</sup> Cf **Von Arnim** : *Stoicorum Veterum Fragmenta* [ci-après référencé SVF], II, 528, un texte d'**Arius Didymus**, intéressant à bien des égards, au sujet du rapport entre Loi, Nature et Logos, sur lequel se fonde la communion entre Dieux et hommes, et notamment cette affirmation : *La communion entre eux [i.e. les dieux et les hommes dont est composé le Cosmos] se fait par une participation au Logos, lequel est Loi(Nomos) pour la Nature(Phusis)*. La seule loi à laquelle est soumis l'homme est donc celle de la Nature, donc, dans notre texte, du Logos.

<sup>17</sup> LP 164.

<sup>18</sup> LP 166.

<sup>19</sup> LP 173.

## C. Le bonheur de l'âme est dans l'objet

C'est donc dans *l'objet*, transcendant mais néanmoins accessible à l'homme dans la *physique*, que l'âme pourra trouver le bonheur, par une sorte de connivence entre sa raison et celle du monde :

*Le bonheur lui est assuré par l'accord de sa raison avec la raison mondiale, la conformité de sa vie avec la vie du cosmos qui le porte*<sup>20</sup>.

Cet engagement du stoïcien dans la totalité humaine et cosmique offre pour Weil quelques caractères que l'on peut essayer de regrouper comme suit :

### 1. Correspondance entre *âme du monde* et *âme de l'homme* :

*Ame du monde, âme de l'homme, les deux se correspondent, et sur cette correspondance est fondée la possibilité du bonheur humain. Il n'y a pas d'intérêt particulier pour une âme qui est l'âme du tout et qui n'a rien à désirer*<sup>21</sup>.

Ce thème est évidemment déjà présent, sous une forme certes différente, dans la *République* ou le *Timée* . Mais il prend ici une signification pour ainsi dire onto-logique, et non plus seulement morale, politique ou cosmologique : Weil rappelle à plusieurs reprises que, pour le stoïcien, le monde est un vivant, et qu'à ce titre, le sage en est une partie. En tant que sage, il se situe du côté de l'existence sensée et heureuse, heureuse **parce que** sensée comme image du monde lui-même, et non du côté du seul discours d'une science qui serait celle de *l'objet* monde :

*Au centre du monde des hommes se trouve l'homme même, image du monde, homme raisonnable, reflet et double du grand animal*<sup>22</sup>.

### 2. Victoire de l'homme par la connaissance

Pourtant, le **sage** stoïcien ne constitue guère pour Weil qu'un idéal auquel même le **philosophe** stoïcien ne peut réellement correspondre dans le courant de sa vie quotidienne. Dès lors, le philosophe est conduit quasi nécessairement au discours sur le monde, sur les interrelations au sein du monde, et sur les règles morales qui découlent de cette "science".

Certes, la victoire essentielle du stoïcien est celle qu'il acquiert sur lui-même, dans un accord entre l'ordre qu'il *voit* et celui qu'il *vit* au quotidien dans son corps. Mais cette victoire n'est pour lui que la suite logique de la perception qu'il a du monde, cependant que cette perception du monde elle-même est facilitée par ce que Weil appelle le *crédit* qu'il fait à *l'ordre du monde* (LP 168).

Cette connaissance du monde n'est certes pas encore, selon Weil, réellement connaissance de soi : le philosophe stoïcien, manquant le moment subjectif, ne se connaît encore que dans son autre, à savoir l'ordre d'un monde qui lui est encore transcendant et qu'en même temps il transcende, en

---

<sup>20</sup> LP 165.

<sup>21</sup> LP 163.

<sup>22</sup> LP 165.

une mutuelle extériorité. Il ne se connaît pas encore comme ce qu'il est : sentiment de désir et de peur devant la nudité de l'existence qui lui est faite. En d'autres termes, l'idéal de sagesse raisonnable lui est encore simple consolation, en une image du monde lui renvoyant à son insu sa propre image :

*L'idée de sagesse lui permet de se comprendre comme homme vivant dans le monde, inépuisable pour la science de l'objet, incompréhensible comme particularité dans la communauté. Ce sont la négation et la transcendance de son désir qui montrent l'homme à lui-même, se transcendant non comme raison, mais comme sentiment, transcendant non seulement les objets, mais l'objet même*<sup>23</sup>.

### 3. Sécurité du sage dans un monde "sensé"

Par opposition, le sage sera celui qui, vivant au centre du monde, est capable d'*abandonner la vie à la nature* (LP 168) par raison, et donc de vivre comme un dieu parmi les hommes, comme être à la fois source de joie et source du droit auquel se soumettent les autres. Si tant est qu'un tel sage existe, le chemin de la science de *l'objet* ne lui est plus nécessaire : il représente l'idéal d'un *instant de joie* (ibid.) auquel toute l'humanité aspire pour toujours, en une vie qui ne serait plus celle du corps biologique :

*Etre philosophe, c'est mourir : le sage est en dehors du devenir, étant, non pas vivant, mais dans le présent éternel, à l'origine de la succession des événements, à la source du temps*<sup>24</sup>.

Cette sortie hors du corps a certes fait mauvaise presse au philosophe stoïcien, et au philosophe tout court, considéré comme un être *à part* (LP 167), incapable de vivre la vie du corps, et se réfugiant dans celle du monde.

Cette question pose donc celle du "matérialisme" des stoïciens, terme que Weil emploie entre guillemets dans le titre de l'article consacré à ce thème<sup>25</sup>. Si les stoïciens sont dualistes, opposant à la raison et à la vérité le sentiment et les apparences, le sont-ils encore relativement à ce qu'ils considèrent comme essentiel ? Par-delà la figure contradictoire qu'ils offrent à l'historien et au logicien de la philosophie, ne renvoient-ils pas, malgré eux et à leur insu, à une autre cohérence, qui serait celle d'une **unité parfaite du réel non-apparent** ? L'article de Weil que nous venons d'évoquer sera peut-être, sur ce point, un complément intéressant, relativement au texte majeur de la *Logique de la Philosophie*.

## II. LE SENS DU "MATERIALISME" STOÏCIEN SELON E.WEIL

### A. La révolte contre le dualisme : le *corporalisme* des stoïciens

La coupure stoïcienne n'est certes pas entre moi et monde, mais en réalité, elle réside à l'**intérieur** du moi, entre la raison et le sentiment, présenté comme irrémédiablement déraisonnable. C'est

---

<sup>23</sup> LP 169.

<sup>24</sup> LP 168.

<sup>25</sup> E.Weil : *Le "Matérialisme" des stoïciens* (Cf ci-dessus note 2).

sans doute en ce sens que Weil présente dans la LP l'attitude stoïcienne comme inconséquente, déniaut au moi un rôle que précisément il joue dans la dénégation même.

Cette référence au moi et à ses figures contradictoires renvoie finalement à la réalité elle-même, ainsi qu'à ses principes. Car l'opposition, marquée par le représentant le plus explicite de l'ancien stoïcisme, **Chrysippe**, entre principe actif et principe passif, est peut-être le fondement de tous les autres dualismes. C'est pourquoi **E.Bréhier** parlera d'une pensée *foncièrement dualiste* de **Chrysippe** (op.cit., p.114).

Or ce dualisme des **principes** cache peut-être, selon Weil, une cohérence plus fondamentale d'un réel dont on ne saisit que les oppositions phénoménales en termes d'**éléments** : la dualité des principes (actif et passif) ne serait donc que celle d'états apparents des éléments, le corps principiel échappant à ces connotations opposées pour être considéré comme la *cause-fondement* de tout ce qui se produit, y compris les propositions -incorporelles- qui y trouvent leur origine.

Si donc dualisme il y a dans la pensée stoïcienne, celui-ci reste de surface : Les principes d'explication du réel, échappant eux-mêmes à l'explication, renvoient à une cohérence du réel, qui relève alors d'une "foi", dont le stoïcien ne sait pas encore que c'est la foi en la raison<sup>26</sup>, puisque c'est pour lui simplement la cohérence dernière du cosmos.

## **B. Le corps comme action**<sup>27</sup>

En fait, Weil caractérise cette cohérence comme étant celle de l'action. Remarquablement moderne, la physique stoïcienne est une physique de l'énergie, ou, selon une comparaison osée avancée par Weil, "champ" au sens de la physique moderne<sup>28</sup>.

Là n'est pourtant pas, pour Weil, l'important, mais que cette conception du corps-énergie ait été souvent, dans l'histoire, masquée par le modèle classique du matérialisme : pourrait-on attribuer à un courant philosophique aussi important que celui du stoïcisme l'idée incohérente d'une matière qui serait à la fois inerte et active? Or le *matérialisme* des stoïciens n'indique pas une attention apportée à un élément mais à un principe fondateur . C'est pourquoi le terme de *corporalisme* convient mieux selon Weil. Il implique en effet d'une façon plus claire l'idée d'un dynamisme premier du réel, le corps étant essentiellement actif, assimilable à de l'*énergie*.

Dès lors, si le discours produit à partir de cette énergie porte précisément sur cette énergie même, il ne faut pas s'étonner qu'il aboutisse à des contradictions. Weil évoque ici l'impuissance des stoïciens à cerner ces contradictions avec l'appareil mathématique adéquat. Incroyablement en avance sur leur temps, ils n'ont pu qu'avoir l'intuition plus ou moins vague de l'aspect "vectoriel" du réel, sans parvenir à expliciter la signification de ce principe :

*...Que dire (...) si le tout qui comprend le monde sensible et le vide qui l'entoure (To Pan), n'est ni corporel ni incorporel, ni unité (Holon<sup>29</sup>) ni partie ? La longue histoire de la philosophie et, en*

---

<sup>26</sup> Cf LP 166, note 1, pour le rapprochement de l'attitude stoïcienne avec Kant, sur ce point.

<sup>27</sup> Je remercie M.Spanneut de m'avoir signalé, à la lecture du texte, qu'il existait depuis plus de vingt ans, toute une littérature sur ce thème. Il m'a cité, entre autres, **S.Sambursky** : *Physics of the Stoics*, London, 1959, **J.Christensen** : *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen, 1962, et tout récemment **M.J.White** : *The Continuous and the Discrete - Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Clarendon Press, 1992.

<sup>28</sup> Art.cit., p.121.

<sup>29</sup> Weil renvoie naturellement ici à la distinction, classique chez les stoïciens, entre le tout [To Pan], incluant le monde et le vide qui l'entoure, et la totalité [Holon] du monde (SVF, II, N°522 & svts).

*particulier, la révolution kantienne nous permettent de formuler un principe qu'eux semblent avoir senti (si l'on peut parler de sentiments philosophiques), deviné, admis sous la pression des concepts mêmes : les prédicats définis dans le domaine du fini ( des "corps" et des éléments) conduisent à des contradictions insolubles, dès qu'on les applique au Tout et aux principes.*<sup>30</sup>

Bref, la philosophie stoïcienne du corps n'est pas celle du corps apparent, encore moins celle d'une matière inerte modelable en fonction des idées comme dans le *Timée*, mais celle d'une force qui se développe nécessairement dans le monde, et qui est donc, à ce titre même, corporelle. Weil est conscient qu'une telle interprétation du stoïcisme renvoie dos à dos les interprètes qui en faisaient, soit un spiritualisme caché, soit un matérialisme simple, sinon simpliste. Il constate surtout la modernité d'une telle conception, qui, sans renier la qualité de "cohérence" du réel, en perçoit tous les aspects que, bien plus tard, on appellera "dialectiques". En ce sens, le *sentiment* précurseur des stoïciens sur le monde (ou *l'objet* au sens de la LP) ne rejoindrait-il pas le *génie* d'Epicure sur le *moi* ?.

Quel est cependant le rapport d'une telle remarque à l'attitude stoïcienne examinée dans la *Logique de la Philosophie* ? Notamment, en quoi cette conception, et la science du cosmos qui en résulte, peut-elle constituer le fondement d'une véritable recherche sur le sens, encore qu'une telle expression corresponde davantage à la pensée de Weil qu'à celle des stoïciens ? C'est ce que nous allons tenter de faire, sachant que la LP a été écrite en 1950, et que l'article, datant de 1964, marque peut-être une évolution dans la pensée de Weil.

### **C. En tant que tel, le corps est support de communication**

On pourrait dire que l'intérêt de l'article réside dans une réflexion plus profonde sur la science et *l'onto-logique* stoïciennes (Cf art. cit.,p.123) . On sait, en effet à quel point la physique stoïcienne constitue une sorte de fondement à la pratique de la sagesse (Cf ci-dessus). Dès lors, toute tentative d'éclairer la seconde par la première devrait par le fait même nous faire avancer dans la question du rapport de Weil au stoïcisme.

#### 1. L'opposition corporel-incorporel

Cette opposition précise le sens de la science de *l'objet*, telle qu'elle ressort de la *Logique de la Philosophie* : la connaissance du monde est, chez les Grecs, celle d'une réalité justifiant l'action (LP 151), par-delà les apparences. A Athènes, les non-philosophes, *sans connaître la science, (..) vivent par la science, et ils se servent des vérités de celle-ci (et en servent les vérités), sans qu'ils sachent sur quoi se fonde ce caractère de vérité . Mais ils ne sont hommes que parce qu'il y a des citoyens qui connaissent une autre activité et un autre contentement et dont la dignité est de savoir*<sup>31</sup>.

On sait par exemple que l'opposition stoïcienne *corporel-incorporel* renvoie à l'opposition ontologique entre cause réelle et effet manifesté : les quatre *incorporels* (l'exprimable, le vide, le lieu et le temps)<sup>32</sup> ne sont que des effets des corps, et le philosophe-physicien ou logicien

---

<sup>30</sup> Art.cit., pp.122-123.

<sup>31</sup> LP 151.

<sup>32</sup> Cf SVF, II, N°331, **Sextus Empiricus**, *Adversus Mathematicos*, X, 218 (cité également dans *Les stoïciens*, PUF, Les Grands Textes, 1957, p.49).



retrouve dans ces effets le fondement dynamique qui les a produits, c'est-à-dire la raison du monde lui-même.

## 2. Le domaine des *Principes*, dans lequel le "corps" est *énergie et action* <sup>33</sup>

C'est en effet le propre du philosophe de retrouver par sa propre raison celle du monde, comme nous l'avons vu dans les textes de la *Logique de la Philosophie*. Or, l'affirmation de la cohérence d'un réel défini par la seule *énergie* renvoie en elle-même à cette coïncidence entre les deux raisons. Le sage stoïcien, tel que l'a redéfini Weil, est, nous l'avons vu, celui dont l'âme est située au centre du monde, en une coïncidence avec celle du monde. L'énergie de l'intellection retrouve ainsi celle de la nature, en une communion qui n'a même plus besoin du discours scientifique pour se réaliser. C'est cela, nous l'avons vu, *réaliser pleinement la possibilité supra-animale de l'homme* (cf ci-dessus p.1, note <sup>7</sup>), que ce soit ou non dans un Etat déterminé (chez Platon ou Aristote) ou dans l'ensemble de l'humanité (stoïciens).

Cette position du sage laisse naturellement entière la question de la signification de la science dans la catégorie weilienne de *l'objet*. Si, aux yeux de Weil, la sagesse reste un état idéal, l'homme ne pouvant intégrer le centre du cosmos qu'à de rares occasions, l'attitude du philosophe stoïcien est pourtant d'y tendre, et de se préparer, en tous cas, à cette sagesse par une tension de l'intelligence à saisir le monde en son énergie. L'image donnée ici de l'imagination compréhensive par certains stoïciens pourrait aider à comprendre cette énergie du sage : c'est celle, bien connue, de Zénon fermant d'abord le poing pour figurer sa saisie d'une représentation, et se l'appropriant ensuite en refermant la seconde main sur ce poing <sup>34</sup>.

Au-delà, ce sont simplement les humains appartenant à la *masse*, et suivant au moins les règles de l'assentiment au cours des choses, entrant dans l'énergie cosmique sans y intégrer réellement leur propre intelligence. Cet idéal, celui de l'humanité pour tous les hommes, reste certes transcendant pour le non-sage, mais il lui est possible de suivre et les règles du sage et son exemple, pour communiquer ainsi avec lui et y éprouver le contentement du sens.

## 3. Cette énergie assure le fondement de la vie sensée, selon la raison <sup>35</sup>

On peut donc affirmer que l'attitude stoïcienne, telle qu'elle est définie dans la *Logique de la Philosophie*, trouve son fondement dans cette croyance première au *corporalisme*, dont le concept est introduit par Weil dans l'article cité, et que cette référence précise quelque peu le sens que Weil conférait au stoïcisme dans LP.

C'est en effet cette croyance *corporaliste* qui fonde à la fois l'attitude du sage, celle du philosophe et la morale stoïcienne telle que peut la pratiquer l'homme du commun. Dans chacun des cas, c'est l'énergie du Tout, Dieu comme principe actif, qui donne sens à la vie humaine : l'homme y est intégré, n'étant en rupture qu'avec les lois d'une cité particulière, dans laquelle les conditions du bonheur sont contredites par celles de la vie collective.

---

<sup>33</sup> Art.cit., p.118.

<sup>34</sup> SVF, I,66 **Cicéron** : *Premiers Académiques*, II, 144 (cité dans *Les stoïciens*, PUF, Les Grands Textes, 1957, p.21).

<sup>35</sup> Cf LP 193, note <sup>5</sup>, sur le modèle d'une physique stoïcienne fondée sur *le décret divin*.

Cette énergie principielle à laquelle chaque homme devrait acquiescer transcende donc l'ordre des apparences, et ne peut par conséquent faire l'objet, tout comme chez Kant, que d'une croyance<sup>36</sup>. Certes, nous le savons, cette croyance stoïcienne n'est pas encore comme chez Kant réfléchie sur le moi qui devrait s'affirmer **d'abord** comme sujet libre. Elle reste l'ultime requisit d'une science des principes, dont dépend ce sujet pour être raisonnable. Il faudrait pourtant sur ce point faire exception du sage, en lequel cette croyance est **immédiatement** certitude, la raison du moi et celle du cosmos coïncidant de façon à la fois indicible et in-justifiable. Mais, nous le savons, ce sage ne représente pour Weil qu'un *idéal*.

Il semble en fait que la limite posée par Weil à l'attitude stoïcienne soit celle-là même qu'imposerait toute tension vers cet idéal, à savoir l'incapacité de l'homme à y parvenir : le stoïcien n'a pas encore "vu" combien la raison qu'il tente de trouver dans les choses n'est jamais que le miroir de sa propre raison, et combien c'est lui qui décide de son propre infini, de sa propre ouverture au monde, bref, qui décide de **son** histoire, et non pas simplement d'un destin lié à celui du monde.

Cette remarque nous conduit finalement à la question du rapport de Weil au stoïcisme : non pas, bien évidemment, que le logicien de la philosophie en reste aux attitudes de *l'objet* et du *moi*. Mais de quelle manière les catégories correspondantes s'inscrivent-elles dans cette logique du philosophe ? Ou encore, comment la *sagesse* par laquelle se clôture la *Logique de la Philosophie* intègre-t-elle l'attitude du sage stoïcien ?

### III. WEIL ET LE STOÏCISME

Répondre à ces questions, c'est introduire celle du rapport de Weil à la philosophie et à la sagesse, c'est-à-dire, me semble-t-il, son rapport à la science et à l'histoire.

#### A. La position de Weil sur la Science

L'attitude du *moi* représentée par le stoïcisme, différenciellement avec celle de l'épicurisme, semble marquée, nous le savons, par une orientation vers *l'objet* comme structure sensée de la réalité physique. Nous savons également que, dans la Cité grecque, cette structure repose sur un consensus entre l'Etat et le philosophe, et reproduit un tel consensus. Il semble donc intéressant de confronter *mutatis mutandis* cette attitude repérée dans la *Logique de la Philosophie* et la position de Weil relativement à la science et à son fondement dans la société contemporaine.

1. Certes, on pourrait faire à cette tentative deux objections :

a) L'hétérogénéité des concepts de science

La notion grecque de science et celle de la science contemporaine sont-elles superposables ? N'a-t-on pas, d'un côté, la référence à un "monde", en lequel les différentes disciplines n'interviennent que comme des médiations vers le savoir du tout ? D'autre part, peut-on comparer la science personnalisée de l'époque grecque, attachée à de grands philosophes y cherchant sens, et le phénomène sociologique que constituent aujourd'hui **les sciences** ?

---

<sup>36</sup> En cela, note Weil (art.cit., pp.122-23), les stoïciens préfigurent la distinction ultérieure, notamment kantienne, entre le *Tout*, objet de croyance, et le *fini*.

b) La place du modèle moderne des sciences dans la *Logique de la Philosophie*

La science au sens moderne du terme n'apparaît, dans la *Logique de la Philosophie*, qu'avec l'attitude de la *condition*, c'est-à-dire à un moment de l'ouvrage où précisément la *perte de la foi* rend caduque la recherche d'une vision globalisante, prenant par exemple la forme de la catégorie antérieure de *Dieu*. Dès lors, c'est la confrontation entre la pensée de Weil dans ce chapitre sur la *condition* et celle qu'il exprime par ailleurs sur la science moderne qui serait intéressante, non un rapprochement factice avec une attitude dépassée. L'attitude de la *condition*, c'est en même temps celle de la désillusion, relativement à un sens de *l'objet*, précisément, ou un sens du *moi*. Weil y insiste à plusieurs reprises dans le chapitre sur la *condition* : l'homme ne s'y saisit pas comme un Tout, ou comme un Moi, mais comme un élément de la nature, devant diviser la réalité afin de mieux la dominer.

2. Mais ces deux objections permettent en fait de poser le problème qui nous occupe, car toutes deux reposent précisément sur une certaine **évolution sociologique du concept de science**, dont Weil s'est fait par ailleurs l'historien<sup>37</sup>, et qui expliquerait comment la science de *l'objet* est devenue celle de la *condition*, par rapport à laquelle le philosophe Weil a pris position.

Weil lui-même, au début du chapitre sur la *condition*, nous informe en ces termes sur la différence qu'il établit entre cette catégorie et celle de *l'objet* :

*Il est clair qu'il ne s'agit pas ici d'un simple retour à la catégorie de l'objet. D'abord, un tel "simple retour" est une impossibilité (...) Ensuite, cette impossibilité est particulièrement frappante dans le cas présent, parce que, dans le passage par les catégories du moi et de Dieu, l'homme a perdu la place naturelle dans la communauté et dans le monde à partir de laquelle il regardait ce qui l'entourait pour aboutir à une théorie*<sup>38</sup>.

Certes, et Weil nous en a prévenus à propos du *moi*<sup>39</sup>, nous ne pouvons enchaîner les catégories les unes aux autres selon un ordre historique nécessaire qui transcenderait la nouvelle catégorie<sup>40</sup>. Cependant, de ce dernier point de vue, on peut retrouver l'histoire, et comprendre, par exemple, à partir de la *condition*, comment le cosmos des stoïciens s'est diffracté en de multiples objets de science. De ce point de vue, l'article de Weil sur la science complète bien ce que nous percevons dans la *Logique de la Philosophie*.

Mais en même temps l'article dit plus : parlant de l'évolution de l'idée de vérité<sup>41</sup>, Weil considère cette évolution comme une distorsion de l'idée grecque :

*La science moderne (...) a hérité de l'idée grecque de la vérité comme système de discours cohérent, mais avec une importante modification : elle n'a pas retenu l'idée que la connaissance*

---

<sup>37</sup> E.Weil : *La Science et la Civilisation Moderne* ou *Le Sens de l'Insensé*, in *Essais et Conférences II*, Plon, 1970, pp.268 & svtes.

<sup>38</sup> LP 203-204.

<sup>39</sup> LP 173, toute la conclusion du chapitre, où Weil écrit notamment ceci : *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.*

<sup>40</sup> Sur la différence entre l'ordre historique et l'ordre logique des catégories, cf LP 79-80 (entre autres).

<sup>41</sup> Cf mon article in *Archives de Philosophie*, Oct-Déc. 1989, pp. 589 & svtes : *Notion et idée de science chez Eric Weil*, notamment pp. 591-593.

*du monde conduit à la connaissance de lui-même en lui indiquant la meilleure manière de vivre, puisque la science moderne n'admet pas l'existence d'un monde sensé...<sup>42</sup>.*

Si l'on se réfère au modèle scientifique de la physique, lequel a servi ensuite d'*archétype*<sup>43</sup> à toutes les autres sciences, l'activité du scientifique est devenue purement analytique, et oublieuse de la totalité du *cosmos*, si chère au stoïcien. Le fait nouveau de la science moderne est qu'elle ne s'est plus intéressée au sens *ut sic*.

Ceci serait après tout conforme à sa vocation analytique si, par ailleurs, elle ne masquait pas, par l'engouement même dont elle est l'objet, la coupure première dont elle est issue, entre la *vie* et la *vue*. La science, issue du modèle grec de la *theoria*, n'a pas retenu que ce modèle s'appliquait, non aux phénomènes apparents, mais à la réalité du monde. En d'autres termes, elle s'est développée sur l'idée d'une réconciliation, prématurée pour Weil et impossible de fait pour les stoïciens, entre la *vue-theoria* et la *vie* immédiate. Même si l'on admet avec Weil le *corporalisme* des stoïciens, cette théorie moniste repose encore sur une première rupture par rapport à cette *vie* animale dont se satisferaient plus, selon Weil, les épicuriens que les stoïciens.

3. Dès lors, pourrait-on dire que Weil choisit le modèle grec de savoir, poussé à son point de perfection dans la *Physique* stoïcienne ? Ce modèle pourrait être caractérisé par le concept d'une *theoria*, à la fois pleinement cohérente en elle-même sur la réalité dernière, comme le montre le *corporalisme*, et en rupture avec la *vie*, comme le montre le choix stoïcien, opposé au désir animal de la *vie* individuelle épicurienne. Ce choix de Weil pour une *vue* entièrement cohérente et séparée de la *vie* immédiate se ferait-il contre le concept d'une science moderne occupée au contraire à réconcilier ces deux actes ?

La réponse à une telle question ne peut être simple :

a) La puissance de l'émergence de nouvelles attitudes dans l'histoire ne saurait être niée : il est impossible de revenir en arrière. Il ne saurait donc être question, dans le domaine des sciences modernes, de revenir à une perspective synthétique, dont on attendrait, comme chez les stoïciens, un chemin possible vers la morale. La position de Weil a toujours été très claire sur ce point, à la fois dans la *Logique de la Philosophie*, et dans l'article présentement examiné<sup>44</sup> : non seulement il est impossible de revenir en arrière, contrairement à ce que pensaient encore récemment quelques nostalgiques de la *vie* selon la Nature, mais une telle position serait selon Weil catastrophique si elle signifiait en même temps un refus de la rationalité technique<sup>45</sup>.

b) Mais il ne faudrait pas que cet intérêt pour la formation scientifique masque complètement l'attitude dont elle provient, et dont les stoïciens ont été les représentants les plus clairs, selon le chapitre de LP sur le *moi*. Une telle remarque va bien au-delà d'une simple notation sociologique, comme si notre époque était celle d'un oubli destructeur du sens. Elle s'inscrit en fait dans

---

<sup>42</sup> E.Weil : *La Science et la Civilisation Moderne...*, p.280.

<sup>43</sup> Ibid. p.276.

<sup>44</sup> Cf également la position de Weil sur l'*idéal de l'éducation par l'instruction* dans son article *Education comme problème pour notre temps* (*Philosophie et Réalité*, Beauchesne, 1982, pp.297-309 (pp.298-301)).

<sup>45</sup> Sur la position de Weil par rapport au *romantisme*, cf par ex. les remarques de G.Kirscher, dans *Catégories Antiques et Pensée Antique dans la Logique de la Philosophie*, in *Cahiers Eric Weil*, Tome II, *Eric Weil et la Pensée Antique*, P.U.L., 1989, pp.110-11.

l'ensemble de la *Logique de la Philosophie* comme une constante. Chaque nouvelle catégorie, tout en étant l'objet d'une création absolue, s'inscrit dans la lignée de ceux qui, en leur temps, furent également créateurs et libres.

4. On aperçoit donc le sens d'un éventuel rapport au stoïcisme chez Weil : non pas reproduction pure et simple d'une attitude historique, mais redécouverte de ce qui l'avait inspirée. Si la société grecque était réellement incapable de tenir les promesses de la raison dialoguante (celle de la dialectique platonicienne ou aristotélicienne) la question du *sens* et celle de la *sagesse* n'en continuaient pas moins de se poser dans ce contexte. A cet égard, le *sage* dont parle Weil à la fin de la *Logique de la Philosophie* ne ressemble-t-il pas à celui dont il est souvent question dans le chapitre sur le *moi*, à propos du stoïcisme ?

Leur point commun semble être que **tous deux fondent un sens à partir d'un "insensé" objectif** : la Cité athénienne pour les stoïciens, la science moderne pour le sage de la *Logique*. De part et d'autre, c'est la même inscription dans une cohérence durable, figurée pour le stoïcien par l'image du *centre du monde*<sup>46</sup>, ou d'un présent *antérieur à l'histoire*<sup>47</sup> et pour le logicien de la philosophie par une présence toujours renouvelée et réinventée dans l'histoire<sup>48</sup>.

On pourrait finalement définir la sagesse stoïcienne comme le sentiment d'un instant de communion immédiate à l'essentiel, résultant d'une *transformation totale, quelquefois inconnue du sujet lui-même*<sup>49</sup>, mais dont la physique stoïcienne peut rendre compte, ne serait-ce qu'après coup<sup>50</sup>. En regard, la sagesse selon Weil serait également le sentiment d'une présence immédiate à l'essentiel, mais dont le caractère entièrement novateur serait lié, non à l'ordre de la nature, mais à celui de l'histoire.

La distinction des termes de *présent* (pour le stoïcien) et de *présence* pour le sage selon Weil permettrait donc de repérer ce que Weil continue d'intégrer à la catégorie de *sagesse*, à partir du concept stoïcien. Une première approximation consisterait à confronter le concept de *présent* à

---

<sup>46</sup> LP 164 & 165.

<sup>47</sup> LP 166.

<sup>48</sup> De ce point de vue, la lecture que fait **G.Kirscher** de la dernière *catégorie formelle* de la *Logique de la Philosophie* (=la sagesse) semble demander quelques nuances :

*Dans la tradition grecque, le sage est un sage mort; l'individu concret n'est pas sage, ne peut être sage à moins de mourir (...). Le propre de l'idée weilienne de la sagesse, c'est au contraire de penser le sage vivant (Cf quelques lignes plus bas la référence du sage à la décision libre de l'individu laissant le discours devenir vie concrète) (G.Kirscher : La Philosophie d'E.Weil, PUF, 1989, p.382).*

La citation mise en avant par **G.Kirscher** dit bien que *Etre philosophe c'est mourir*, mais dans cette phrase, et dans l'esprit de l'ensemble du passage, Weil oppose précisément dans le stoïcisme même le philosophe au sage, si bien que la suite de la phrase devrait plutôt, me semble-t-il, s'interpréter comme en opposition à cette idée, lorsque Weil ajoute :

*le sage est en dehors du devenir, étant, non pas vivant, mais dans le présent éternel, à l'origine de la succession des événements, à la source du temps (LP 168).*

Du reste, la référence même de Weil au sage stoïcien dans le chapitre évoqué renvoie soit à la notion d'*idéal* (LP 164), soit à celle de *source du droit* (Ibid.), soit encore à celle de *dieu*, ou de *roi*, au-dessus des règles (Ibid.), soit enfin, comme nous venons de le noter, à la *source du temps* (LP 168) . Bref, il semble que toutes ces expressions convergent vers celle d'une figure idéale du sage stoïcien, mythe d'un véritable dieu parmi les mortels, vivant, mais d'une autre vie, dans un présent de chaque instant dans lequel il n'y a simplement pas vie temporelle, ni tension vers un devenir historique, mais vie toujours identique à elle-même (LP 166).

On pourrait, en fait rapprocher l'expression à la *source du temps* qui s'applique selon Weil au sage stoïcien de celle où, inversement, Weil qualifie l'*histoire* comme *source vive de la logique* (LP 173). Le sage antique et le sage selon Weil ne semblent pas s'opposer comme le mort au vif, mais selon deux formes inverses de sagesse, l'une fondement du temps, l'autre fondée sur lui.

<sup>49</sup> **E.Brehier** : Op.cit., p. 215, *La notion du sage*.

<sup>50</sup> Du moins dans le stoïcisme de **Zénon** et celui de **Chrysippe**, qui relie explicitement la vertu et la connaissance de la nature (**E.Brehier** : op.cit., pp. 220 & svtes).

celui d'éternité (du monde), et le concept de *présence* à celui d'*histoire*. Pour Weil, en effet, le sage stoïcien est à la fois *présent* et encore sans histoire, alors que, comme le rappelle **G.Kirscher** dans le passage cité <sup>51</sup>, la définition formelle du sage weilien inclut la *présence* dans l'*histoire*.

Plutôt que le concept de science, c'est donc celui d'*histoire* qui va nous permettre de préciser la position de Weil par rapport au stoïcisme.

## **B. Le philosophe et l'histoire : une rapport nouveau du sujet à la Wirklichkeit**

Les catégories anciennes dans la *Logique de la Philosophie* ont ceci de commun qu'elles constituent une médiation entre les catégories *primitives*, marquant le début du philosophe et celles de la *réflexion*, marquant le retour sur soi de ce philosophe <sup>52</sup>. Incontestablement, ces catégories sont médiatrices parce qu'elles **amorcent** le mouvement réflexif du philosophe, et donc son histoire, alors que les catégories *primitives* n'**instauraient**, selon Weil, aucun début au sens chronologique, mais plutôt une définition *après coup* d'un tel début, qui en marque essentiellement les conditions de possibilité. On pourrait dire, en effet, que Weil a réalisé, à partir de l'Histoire du philosophe, une déduction des conditions d'un tel philosophe. Certes, nous savons maintenant que le philosophe est mouvement sur soi, mais il fallait encore, à l'échelle de l'histoire, en retrouver les conditions d'apparition : l'exercice actuel du philosophe suppose ces catégories primitives, comme conditions initiales.

Or, Weil montre bien comment les catégories anciennes ont permis de développer, sur cette base, un exercice du philosophe qui se réfère à la vie d'un **sujet**. Ainsi s'est amorcée la réflexion philosophique, au point, comme il le rappelle <sup>53</sup>, que ce repli sur soi a eu, sociologiquement, des effets négatifs sur l'image du philosophe : le philosophe stoïcien est apparu comme un non-vivant, hors du temps de la vie commune que cependant il voulait rassembler dans un idéal unique d'humanité. Le philosophe a ainsi commencé, *pour nous*, dans une conscience exacerbée du soi, se mesurant à une réalité cosmique lui donnant sens. Il s'est ensuite poursuivi dans une histoire dont Weil retrace les enchaînements.

C'est cette histoire qui conduit, finalement à une présence-dans-l'histoire, laquelle définirait, selon Weil, la catégorie (formelle) de la sagesse. Si donc notre philosophe trouve origine dans la pensée stoïcienne, il n'y existait que comme sagesse non encore temporalisée par l'histoire de la réflexion-sur-soi. Bien au contraire, les stoïciens considéraient-ils le temps vulgaire comme une simple apparence <sup>54</sup>, dont la réalité ramenait le philosophe au non-temps, c'est-à-dire à l'éternité de l'origine ou de la source (ceci, dans l'**idéal** de la sagesse).

On peut donc affirmer que le philosophe trouve bien dans le stoïcisme l'une de ses formes inchoatives les plus claires, mais non encore sa forme finale, ni son développement moderne tel qu'il apparaît dans la *Logique de la Philosophie*, avec la réflexion sur soi et l'histoire de cette

---

<sup>51</sup> **G.Kirscher** : *op.cit.*, p. 382.

<sup>52</sup> Cf **G.Kirscher** : *op.cit.*, pp. 243 & svtes.

<sup>53</sup> LP 167 : (le moi) est la première (i.e. catégorie) sous laquelle l'individu se saisit comme individu vivant - D'autre part, c'est avec les épicuriens et les stoïciens qu'apparaît, de façon péjorative d'ailleurs, l'appellation de "philosophe" comme être à part, s'accommodant de tout.

<sup>54</sup> Sur ce thème du temps cf **V.Goldschmidt** : *Le Système stoïcien et l'Idée de Temps*, Vrin, 1969, notamment pp. 199 & svtes.

réflexion. Il nous reste maintenant à en tirer les conséquences, sur l'homologie et les différences entre les deux modèles de pensée.

### C. L'homologie des modèles

Cette différence -fondamentale- mise à part, c'est bien **le rapport du philosophe à la sagesse** qui constituerait un point majeur de rapprochement entre eux. On dira qu'à ce titre, **toute** philosophie, et non seulement celle des stoïciens, peut être rapprochée de la *Logique de la Philosophie*. Mais c'est bien dans le rapport à la sagesse que peuvent se dégager les parentés les plus spécifiques avec le stoïcisme.

Le modèle stoïcien, tel du moins que l'évoque Weil, est celui d'une inscription du sage dans un absolu circulaire, dont il occupe le centre, au point qu'il ne se passerait "rien" pour lui. Nous pourrions, à ce sujet, parler du sage stoïcien, différentiellement avec le philosophe, comme d'un *microcosme* devenu image du *macrocosme* : vivant, il s'intègre au monde, considéré comme *Grand Vivant*<sup>55</sup>. Point n'est alors besoin de "système" : c'est *l'âme* qui coïncide en sa vie avec celle du monde.

Au chapitre de la *Logique de la Philosophie* consacré à la catégorie de la *certitude*, Weil évoquait déjà la *sagesse*, comme qualité de celui qui détient cette certitude. Or, c'est précisément avec la certitude qu'est introduit le concept de *cosmos*, cher aux stoïciens :

*En un mot : la certitude est la catégorie dans laquelle apparaît le monde (= cosmos), - le monde, non seulement tel monde,- la catégorie de la "mondanité". Mais ce fait reste nécessairement caché à la catégorie même (...) parce que la catégorie ne se révèle qu'au discours réfléchi de l'homme, qui ni n'accepte le silence du début, ni n'est sûr de son monde, mais qui vit et se voit entre le chaos et le cosmos*<sup>56</sup>.

La reprise par le stoïcien de cette catégorie permet donc de mieux comprendre l'articulation ici visée entre macro-cosme et micro-cosme, dans la sagesse stoïcienne. La théorie d'un Chrysippe sur les principes du monde, et sa conception de la sagesse comme une union intuitive immédiate à ces principes a été décrite par Weil, nous l'avons vu, dans le chapitre sur le *moi*. C'est précisément cette union intuitive qui place le sage dans la certitude d'un cosmos dont il émane et auquel il retourne, comme le feu pour le monde lui-même.

Est-il dès lors possible de poser la question d'une analogie avec la catégorie weilienne de la *sagesse* ? Aux yeux de Weil, la sagesse est bien la catégorie qui clôture le philosophe sur une présence issue du discours pleinement cohérent. C'est donc bien, semble-t-il, l'exercice d'un **rapport** intersubjectif définissant le discours, et non l'intégration à un **cosmos** éternel qui assure au sage la présence consciente au monde du discours, et la sagesse.

Pourtant, l'articulation weilienne entre *Attitude* et *Catégorie*, pourrait permettre un tel rapprochement. L'attitude, selon Weil, est une figure humaine empruntée à l'histoire, plus précisément à l'histoire du philosophe. Elle renvoie donc le philosophe aux couches successives

---

<sup>53</sup> SVF, III, 696, Seneca, Ep. 68,2 : *Sapientiam rempublicam ipso dignam dedimus, id est mundum.*

<sup>56</sup> LP 110.

de cette histoire, génératrice d'attitudes-types. L'enchaînement de ces attitudes dans la *Logique de la Philosophie* n'obéit certes pas, nous l'avons vu, à un ordre nécessaire, puisque chacune émerge dans une réelle spontanéité créatrice. Mais après coup, toutes ensemble contribuent à la définition du philosophe actuel.

Or, la catégorie du *sens*, définie par Weil comme une catégorie permettant d'articuler toutes les autres catégories, **trouve sa vie dans la vue du sens**, c'est-à-dire dans la *sagesse*. Le ressouvenir des sens multiples donnés dans les attitudes, la redécouverte d'un sens à travers l'articulation des catégories, dans une intuition toujours à reprendre avec la vie historique du sage, cela forme bien une articulation entre un "monde" d'attitudes, de reprises, et de catégories et l'engagement d'un sujet conscient, créateur, dans ce mouvement, de sa propre décision concrète à la liberté.

C'est donc, ici et là, le même *mouvement*, sinon le même *contenu* de pensée.

Qu'ajoute à cela la *Logique de la Philosophie* ? Sans aucun doute, la décision d'une liberté confrontée au discours intersubjectif, au dialogue ou à la violence. Le macrocosme dont émane et auquel conduit la sagesse est maintenant celui du discours pleinement cohérent, en lequel le sage se reconnaît comme voyant le sens, et non plus seulement un *cosmos* en lequel le sage se trouve chez soi. A moins de considérer métaphoriquement le "cosmos" comme étant déjà le monde du discours, ce qui semble exclu dans le chapitre de la *Logique de la Philosophie* sur la *certitude*, force est de constater une rupture fondamentale entre le mythe stoïcien et le discours raisonnable, fondé sur l'histoire et sur le langage. Si le mouvement qui place le sage au centre du réel est le même, il ne s'agit plus du même "réel", lorsque l'on accorde au discours l'historicité de la *Wirklichkeit*

Il nous reste maintenant à préciser le sens de cette différence, en tentant de sortir du cadre de la *Logique de la Philosophie*.

## D. La Différence fondamentale

### 1. Inversion weilienne du rapport finitude-totalité

C'est en effet, chez Weil, par la finitude qu'advient la totalité, et non par la totalité la conscience de la finitude. L'itinéraire du logicien de la philosophie serait alors inverse de celui du philosophe stoïcien, et ce doublement :

a) Du point de vue du **fondement** de la sagesse : Le cosmos du stoïcien est donné comme parfait, le sage trouvant le contentement dans une correspondance avec ce cosmos. Pour Weil, au contraire, le seul fondement de la sagesse est le sens, lequel se fonde sur la rationalité du langage rendant possible le discours philosophique, et donc l'itinéraire individuel fini du logicien de la philosophie.

b) Du point de vue de la **sagesse** elle-même : Le concept d' "itinéraire philosophique" est complètement absent du stoïcisme, la sagesse étant présentée sous forme d'un sentiment de communion avec la raison universelle du cosmos, sans aucun cheminement personnel. L'idée



même d'une liberté qui comprendrait le monde historique en lequel elle est placée, et à la *violence* duquel elle est confrontée, lui est totalement étrangère, puisque le sage vit l'instant comme un point d'éternité.

C'est cette double différence qui conduit à une inversion du rapport entre finitude et totalité.

La totalité weilienne est conquise, non pas grâce à l'histoire, mais sur elle . Elle est le fruit d'une décision personnelle à l'action, au sens et à la sagesse, décision toujours renouvelée dans l'histoire effective de la société et de l'Etat, c'est-à-dire dans une finitude qui apparaît précisément comme telle dans l'acte de liberté, mais qui lui préexistait.

La totalité stoïcienne est au contraire donnée dans une idée première, voire dans la divinité qui anime le cosmos, comme en témoigne le fameux *Hymne à Zeus* de Cléanthe. C'est sur ce fondement, considéré encore par les stoïciens comme *déjà-là*, que la liberté de l'être fini peut s'exercer, à ceci près qu'il ne se sait pas fini, et que, dans sa décision même de liberté, il devient semblable au divin : c'est *pour nous* qu'il apparaît comme fini et limité aux attitudes weiliennes de la certitude ou de l'objet.

A la lumière du stoïcisme, apparaît donc l'enseignement le plus clair de Weil : la totalité, telle qu'elle apparaît encore, par exemple, dans la catégorie de l'*absolu*, ne produit pas le sens, mais elle le suppose, en tant que le sens est la catégorie des catégories. Or le sens, selon une remarque faite ailleurs par Weil, est à la fois le signe de notre finitude et du dépassement de celle-ci dans la liberté<sup>57</sup>.

## 2. Le risque de la liberté

C'est donc la liberté, et la conscience de finitude que celle-ci entraîne, qui est prioritaire par rapport à l'ordre du monde. Mais en replaçant ainsi la liberté au fondement même du philosophe, Weil réintroduit un sentiment que refusaient les stoïciens : celui de la *peur*. On connaît le texte de *l'Introduction à la Logique de la Philosophie* qui évoque, chez le philosophe, *la peur de la peur* :

*Le désir qui prive la plupart des hommes de la présence, il l'a subjugué; il aspire à la vue, à la theoria, il sait que dans cette seule attitude il pourra être content. Que reste-t-il en lui qui puisse l'inquiéter ? La possibilité de se perdre, de déchoir, non de retomber dans le désir, mais de reculer devant ce qu'il ne peut éviter, d'oublier ce qui est en vue de ce qui peut lui arriver : la peur de la peur*<sup>58</sup>.

Faut-il rappeler que, pour le philosophe, la raison s'exerce toujours *dans le medium de la violence* (LP 21), et que la liberté est pour lui à ce prix, non dans une échappée vers un monde déjà parfait, accessible comme telle au savoir ?

## 3. Le retour de la dualité

---

<sup>57</sup> E.Weil : *Problèmes Kantiens*, Vrin, 1963, p.97 : *Nous sommes maîtres et sources du sens parce que nous ne sommes pas maîtres des faits.*

<sup>58</sup> LP 20.

Ce faisant, Weil réintroduit, avec la liberté, une dualité fondamentale : celle du discours historique et de la sagesse qui se situe au terme de ce discours. Weil évoque ici, au moins à deux reprises, le concept d'un "gouffre insondable" (LP 49 & 434), séparant la finitude historique du *moi* et la présence à la totalité du *je*, ou encore le discours du philosophe et la *vue* de la présence chez le sage. Paradoxalement, cette dualité est impliquée dans la position même de l'acte libre, c'est-à-dire dans la finitude sur laquelle l'infini de liberté peut apparaître.

Il est clair qu'il s'agit là d'une dualité à laquelle on parvient par une régression partant de l'acte libre, et non d'un dualisme de doctrine . En ce sens, la révolte des stoïciens contre un dualisme premier vaut peut-être dans le domaine d'une physique caractérisée par ce que nous avons ci-dessus appelé le *corporalisme*, et manifeste leur recherche d'un penser cohérent de la nature, figure de ce *discours absolument cohérent* annoncé par Weil. Mais elle ne s'avance pas jusqu'à cette coupure originelle que nous fait découvrir tout acte de liberté inscrit dans la finitude de l'histoire.

#### IV. CONCLUSION

La référence constante de Weil à la *vue* (=Theoria), au moins dans la *Logique de la Philosophie*, nous conduit à penser que la *theoria* constitue sans doute le point de passage entre la LP et la sagesse stoïcienne.

On pourrait, sans doute avec raison, considérer qu'avec ce concept, c'est toute la pensée antique, notamment la pensée grecque, que Weil réintègre dans son approche de la *sagesse*. Il est clair, en effet, que **Platon** ou **Aristote** prêteraient à une analyse similaire, si bien que l'on pourrait considérer les dernières catégories de la *Logique de la Philosophie* (*sens* et *sagesse*) comme un lieu de rencontre entre les catégories modernes et celles de l'antiquité<sup>59</sup>.

Cependant, on peut considérer le stoïcisme comme le point d'aboutissement de la pensée antique, et ce à un double titre :

a) d'une part, c'est la reprise des catégories de la certitude et de l'objet, le point ultime de mise en cohérence du cosmos grec, non seulement en lui-même, mais également, chez **Chrysippe** par exemple, avec l'homme comme être moral.

b) d'autre part, le stoïcisme semble être le point nodal à partir duquel se développera la pensée chrétienne, pensée de *Dieu* et du *fini* selon Weil, et d'une position de l'homme comme être religieux. Certes, comme Weil le remarque dans le chapitre de la LP sur le *moi*, il a manqué aux stoïciens la réflexion sur soi. Et c'est cette lacune qui les empêche de définir la catégorie de Dieu que définira le christianisme. Mais, en même temps, dans son chapitre sur *Dieu*, Weil évoque, avec le Dieu de Newton, celui des stoïciens comme origine de la conception moderne d'un Dieu créateur, fondement de l'ordre cosmique<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Cf sur ce point l'article de **G.Kirscher**, *Catégories Antiques et Pensée Antique dans la Logique de la Philosophie*, in *Cahiers Eric Weil*, Tome II, *Eric Weil et la Pensée Antique*, P.U.L., 1989, pp. 107-118, notamment pp.117-118.

<sup>60</sup> LP 193, note <sup>5</sup>.

On peut donc considérer le stoïcisme comme le point d'aboutissement des philosophies antiques de la *vue*. Si d'autre part, ce qui semble probable, Weil lui-même considérait plutôt l'épicurisme comme une philosophie ayant fait le choix de la *vie* au sens le plus "animal" (c'est-à-dire le plus individualiste) du terme, on peut dire que ces deux dernières philosophies de l'Antiquité offrent à elles deux l'exemple de ce qui fut toujours, pour Weil lui-même, comme nous l'avons vu, la dualité fondamentale sur laquelle le philosophe se décide à la sagesse : celle de la *vue* et de la *vie*.

J.M.Breuvart, revu le 16/09/2014