

Gilbert Kirscher

L'ouverture du discours philosophique
Essai sur la *Logique de la philosophie* d'Eric WEIL

Présentation de la thèse de doctorat d'Etat

Université de Lille III, 29 juin 1987

Jury : B. Bourgeois, J.-F. Marquet, E. Naert, P. Ricoeur, B. Saint-Sernin.

J'ai commencé ce travail au lendemain de la mort d'Eric Weil, survenue le 1. février 1977. Ce n'était pas, à vrai dire, un commencement, puisque j'avais eu l'heureuse fortune de rencontrer le philosophe, enseignant ici, dans cette Université de Lille, alors que je m'engageais dans les études de philosophie.

J'ai entendu le discours du philosophe avant de lire ses livres. J'ai pu le questionner et discuter avec lui de vive voix avant d'être réduit à proposer moi-même les réponses, en interrogeant ses écrits. Il me semble aujourd'hui avoir vécu depuis toujours dans la familiarité de la pensée d'Eric Weil. En témoigne un article que j'ai publié, il y a bientôt vingt ans, dans le numéro dont les *Archives de Philosophie* ont fait hommage à Eric Weil. Cet article contient l'idée séminale de la thèse que je soutiens aujourd'hui.

Si j'ai entrepris ce travail, ce n'est certes pas sans raisons subjectives, dont vous me permettrez de ne rien dire de plus; ce sont les raisons objectives qui doivent seules compter ici. Elles sont simples. Elles se réduisent à ce jugement: l'œuvre philosophique d'Eric Weil est l'une des plus grandes de ce siècle et pourtant, elle n'est pas reconnue comme telle au-delà d'une audience relativement restreinte, faite de quelques milliers de lecteurs, selon Raymond Aron, mais qui savent, en dehors de toute mode et de tout souci d'originalité, sereinement, en connaissance de cause, de quoi il s'agit.

Je ne m'explique pas vraiment cette méconnaissance, bien que je sache que, dans une société qui tend de plus en plus à consommer et à célébrer publicitairement des produits dits culturels, les philosophes, qui sont rares, ne font pas l'affaire.

J'ai donc voulu contribuer, pour ma part, à dissiper cette méconnaissance, autant que faire se peut; mais de la seule manière qui eût convenu au philosophe, en tentant de l'interpréter, de l'interroger quant à ses procédures et à son sens, et ainsi, de montrer ce que peut encore signifier le mot "philosophie" pour nous, aujourd'hui.

Or l'œuvre principale d'Eric Weil, la *Logique de la Philosophie*, publiée en 1950, n'est rien d'autre, comme son titre l'indique, qu'une réflexion philosophique sur la philosophie, une réflexion qui tente de penser la logique philosophique selon laquelle les discours philosophiques divers, et qui apparaissent irréductibles, pourraient être compris dans un discours global, ou total, qui les unisse sans réduire leur altérité.

Autrement dit, l'œuvre philosophique d'Eric Weil se présente comme un système, comme un discours cohérent qui porte, non pas sur tel ou tel secteur de la réalité, mais sur le tout de la réalité, dans la pleine conscience que toute réalité est saisie ou révélée par le discours et qu'il y a une pluralité de discours de la réalité. La volonté de penser le tout de la réalité conduit donc la philosophie à poser la question du tout du discours, et, plus précisément, la question de l'articulation de tous les discours de la réalité, irréductibles les uns aux autres, au sein d'un discours philosophique qui les comprenne et qui se pense lui-même dans sa fonction unificatrice.

Bref, selon Eric Weil, la philosophie systématique est une logique de la philosophie. Elle est la philosophie se comprenant elle-même en son unité et en sa diversité. Elle est la philosophie comprenant sa propre logique, c'est-à-dire la structure de la diffraction de la « catégorie formelle » du *sens* en ses figurations fondamentales, que Weil nomme « catégories philosophiques concrètes ».

A une époque qui ne récuse rien tant que le système, une telle prétention philosophique peut paraître démesurée ou désuète. Comment un philosophe peut-il songer, en 1950, à proposer un système de la philosophie ? L'idée de système philosophique ne s'est-elle pas avérée caduque aux yeux des philosophes eux-mêmes, depuis plus d'un siècle ? La critique kantienne de la métaphysique, les critiques plus radicales des penseurs post-hégéliens, qu'illustrent les noms de Marx, de Nietzsche, de Freud, de Heidegger, n'ont-elles pas mis au jour les racines de ce que Kant appelait l'illusion transcendantale ? Comment pourrait-on encore croire qu'un discours total fût possible ? Qu'une pensée pût accéder à une totale conscience d'elle-même, à la transparence du concept ? Que le sujet philosophant pût se libérer de toute méconnaissance quant au désir, aux forces et aux intérêts qui le poussent ? Aux yeux de la modernité, qui se veut lucidement consciente de l'impossibilité d'une conscience philosophique lucide, le discours qui prétend au système ne peut que s'aveugler sur lui-même. Qu'il coïncide avec soi-même dans l'identité de son dire et de son dit, dans la compréhension absolue, le voilà mort, in-signifiant, sans intérêt pour l'être fini et parlant.

Doù deux usages possibles du discours systématique. On peut le répéter, puisqu'il dit la vérité totale et que rien d'autre ne vaut d'être dit. C'est la solution d'Alexandre Kojève devant le système hégélien. Il n'y aurait qu'à redire le discours absolu. L'individu n'aurait qu'à renoncer à toute prétention de dire ou de faire quelque chose qui lui appartienne en propre et qui ait un sens. On peut aussi s'en désintéresser. C'est la solution la plus commune, qui rend possible les discours partiels et qui se savent tels.

Mais, quelle que soit la solution, il semble que le système hégélien fournisse le modèle du système philosophique. Aussi a-t-on généralement préjugé de l'hégélianisme de Weil. L'interprétation de Hegel par Kojève est devenue en quelque sorte l'air du temps et, dans cette mesure, l'originalité de la compréhension critique de Hegel par Weil, l'originalité aussi du système weilien, n'ont guère été reconnues. Puisque Weil propose un système, il doit être hégélien. N'a-t-il pas, de plus, publié une *Philosophie politique* qui, à la suite de celle de Hegel, subordonne les sphères de la moralité individuelle et de l'organisation économique et sociale à la sphère politique ? Et si Weil ne va pas jusqu'à qualifier l'État comme étant le divin sur terre, n'a-t-il pas déclaré que l'on ne peut penser la politique que du point de vue du gouvernement ? N'a-t-il pas écrit dans son étude sur *Hegel et l'État* que Hegel a pensé l'État moderne tel qu'il existe encore aujourd'hui ?

La question de la différence des systèmes weilien et hégélien de la philosophie se pose donc d'elle-même dès lors que l'on aborde l'étude de la *Logique de la philosophie*. Elle se pose d'autant plus qu'Éric Weil n'a cessé de rappeler que nous ne saurions philosopher aujourd'hui, et nous comprendre, si ce n'est en référence à Hegel, en le *re-pensant*, en pensant d'abord avec lui et comme lui ce qu'il a pensé, pour pouvoir ensuite prendre nos distances par rapport à lui. « Repenser Hegel - écrit Weil (PR, 103) - ce serait alors faire nôtre, pour la réfuter ensuite si cela se montrait nécessaire, la volonté hégélienne, cette volonté de constituer la philosophie en savoir absolu ».

Weil se rapporte donc à Hegel de manière critique et en cette critique s'institue la philosophie nouvelle. Il suffit de consulter l'« Introduction » de la *Logique de la philosophie*: Weil y justifie le rôle, décisif selon lui, de la philosophie de Hegel qu'il expose dans son propre discours sous la catégorie de *l'absolu*. Il n'y aurait pas de *Logique de la philosophie* si la catégorie de *l'absolu* n'y était pas thématifiée, et, ce qui est la même chose, dépassée par d'autres catégories qui ont nom: *l'œuvre*, *le fini*, *l'action*, *le sens*.

Admettre que *l'absolu* peut être dépassé et reconnaître que le refus radical et violent de toute philosophie n'est pas dénué de sens, c'est la même chose. Cette reconnaissance-là équivaut à la position du problème constitutif de la *Logique de la philosophie* et marque la différence irréductible du «comprendre» weilien et du savoir absolu hégélien. La question du rapport de Weil à Hegel n'est donc pas secondaire. Elle se pose au cœur du système weilien; elle s'y réfléchit en le constituant.

Pour ma part, dans ma lecture, j'ai voulu mettre en évidence, sous ses divers aspects, la double dimension, à la fois d'identité et de différence, du rapport de Weil à Hegel. J'ai voulu le montrer, bien entendu, au sujet de la catégorie de l'*absolu* et des catégories logiquement postérieures, qui diffèrent de l'*absolu* tout en restant exposées dans un discours philosophique qui garde de l'*absolu* l'exigence de cohérence et de systémativité.

J'ai voulu le montrer aussi au sujet des catégories antérieures à l'*absolu*. La succession des catégories depuis le commencement jusqu'à l'*absolu* n'est pas d'un autre type que celle des catégories postérieures à l'*absolu*. Autrement dit, le procès, le mouvement logique chez Weil ne se confond pas avec l'auto-développement dialectique hégélien.

J'ai voulu le montrer enfin tout particulièrement dans un examen minutieux des catégories du début, de la *vérité* à la *certitude*, qu'à une exception près, les interprètes ont jusqu'à présent évitées. Cela m'a conduit à une analyse relativement longue - elle occupe le tiers de mon travail - du commencement du discours philosophique tel qu'il s'effectue et se pense lui-même.

II.

Sur le fond de cette première approche se dessine une deuxième question, celle de l'unité de l'œuvre weilienne. Laissons la question de l'articulation de la *Philosophie morale* et de la *Philosophie politique* d'une part, de la *Logique de la philosophie* d'autre part. Nous en connaissons la solution: la morale et la politique se fondent respectivement dans les catégories philosophiques concrètes de la *conscience* et de l'*action* et sont ainsi parfaitement situées et comprises dans le système.

Il en va autrement de la question du rapport entre le système d'une part et d'autre part l'ensemble des écrits réunis dans les trois volumes *d'Essais et Conférences* et dans celui des *Problèmes Kantiens*. Tous ces écrits exposent, soit en partant de la conscience commune, soit en partant de textes déjà philosophiquement élaborés, ce dont il s'agit en philosophie - qu'il s'agisse de politique, de morale, ou du philosophe même. Ils ressortissent à une pédagogie de la philosophie. Ils conduisent le lecteur bienveillant, disposé à entendre le philosophe, jusqu'au point où toutes les questions se rejoignent et font système. En ce sens, ce sont des introductions à la philosophie, qui ne disent en principe rien qui ne soit compris et situé dans le système.

Le texte intitulé « Philosophie et Violence » qui précède la *Logique de la philosophie* et lui sert d'introduction, appartient lui aussi à cet ensemble de discours pédagogiques qui renvoient au-delà d'eux-mêmes, partent d'un donné et pointent en direction de l'idée de la compréhension totale. Finalement, tous ces textes tendent à dire ce qu'est la philosophie, à philosopher en vue de la philosophie, à conduire d'une réflexion extérieure *sur* et *vers* la philosophie à une réflexion *de* la philosophie *en elle-même*: tel est bien, le plan explicite de l'« Introduction » proprement dite. Ils mènent au point où le discours philosophique cohérent peut commencer de lui-même à dire le tout en se disant lui-même.

Or - c'est là un point que je tenais à souligner - en procédant de cette manière, Weil se situe manifestement et expressément dans le prolongement du philosophe de Kant, et tout particulièrement de ce que Weil appelait la deuxième révolution kantienne, à l'œuvre dans la *Critique du Jugement*. Si la première révolution kantienne, dite copernicienne, établit l'illégitimité de toute connaissance métaphysique de la réalité en elle-même - nous ne percevons et ne connaissons que des phénomènes -, la seconde révolution reconduit à une pensée de la réalité sensée en elle-même comme condition de la possibilité d'un discernement du beau ou du vivant. Il semble bien que Weil ne dise rien d'autre, non seulement dans des essais comme « De la réalité » ou comme « Philosophie et réalité », mais encore dans la plupart des écrits extérieurs au système. Le cheminement philosophique weilien aboutit toujours à la même idée fondamentale de la *réalité sensée*, condition de tout discours et de toute action *sur* et *dans* la réalité. Lorsque Weil lit Kant et interprète Kant, il montre précisément que c'est là la découverte kantienne. Alors même que l'idée

d'une science métaphysique de la réalité est le leurre que la raison philosophique doit sans cesse critiquer, la critique philosophique de la métaphysique libère la philosophie pour le *penser* - non le connaître - de la réalité sensée: un *penser* qui comprend que lui-même ne serait pas si la réalité, au sein de laquelle il advient, n'était déjà sensée.

Weil prend néanmoins ses distances par rapport à Kant, comme il le fait par rapport à Hegel. Mais les distances prises par rapport à Kant sont peut-être moins importantes que celles prises par rapport à Hegel. En effet, selon Weil, Kant a exprimé sa découverte dans le langage inadéquat de la métaphysique dont sa philosophie vient pourtant de se libérer. Aussi, la tâche que Weil s'assigne revient-elle essentiellement à traduire la pensée de Kant dans le langage de sa philosophie, c'est-à-dire à *renoncer au langage de l'être pour celui du sens*.

III.

C'est bien ce que fait Weil dans l' « Introduction » de la *Logique de la philosophie*, qui centre toute la problématique philosophique sur le fait de la liberté de l'être fini et parlant, et sur la double possibilité de cette liberté, thématifiée dans le titre : « Philosophie et Violence ». La réalité - la philosophie prétend comprendre la réalité - ne peut se penser abstraction faite de la libre décision de philosopher, ni de la possibilité contraire, le renoncement au discours, le choix de la violence. La liberté doit être intégrée dans la pensée de la réalité. L'« Introduction » de la *Logique de la philosophie* développe les conséquences, à la limite paradoxales, de cette remarque apparemment banale. Je les rappelle brièvement.

La raison n'a pas d'autre autorité que celle que lui confère, sans justification *a priori*, une liberté capable tout aussi bien de se détourner d'elle. Le discours philosophique ne s'impose donc pas de lui-même. Il n'y a pas de discours philosophique qui soit évident. Le refus du discours cohérent ne peut pas être réfuté au nom d'une cohérence dont celui qui refuse le discours ne reconnaît pas, par le fait même, la règle. Le philosophe peut seulement tenter de comprendre ce refus comme réalisant une possibilité de la liberté. Par conséquent, la tâche de la philosophie est de comprendre et de reconnaître le sens et l'humanité de toute attitude de la liberté, même de l'attitude pour laquelle l'exigence de vérité - ou de sens - n'a pas de sens.

La philosophie est ainsi conduite à jeter un regard neuf sur elle-même. Elle est conduite à *s'interpréter du point de vue de son autre*, du point de vue de sa plus radicale mise en question. Désormais elle a affaire, si elle veut comprendre la réalité et se comprendre elle-même, à ce qui, dans la réalité, refuse toute compréhension, à la liberté purement violente qui ne s'inscrit pas d'elle-même dans le discours.

Au lieu de prétendre réduire son autre à la raison et de prétendre montrer qu'en vérité raison et réalité coïncident, la philosophie se trouve confrontée au *fait* de la violence au cœur de toute liberté. La reconnaissance de ce fait signifie que la philosophie ne peut plus croire en la possibilité d'un discours qui aurait absolument raison, qu'elle ne peut plus vouloir développer le système de la vérité absolue, comme le voulaient par exemple Spinoza ou Hegel. En même temps, selon Eric Weil, - et c'est peut-être là son originalité dans la pensée contemporaine - la philosophie ne peut pas renoncer à la raison, à l'exigence du discours cohérent: ce serait renoncer à elle-même.

Si donc la philosophie doit être système - et elle doit l'être si elle ne veut pas consentir à l'exclusion arbitraire d'une figure quelconque du sens -, ce ne peut plus être sur le mode du système absolu tel que le conçoit et le réalise la catégorie de l'*absolu*. Aussi le système weilien articule-t-il en lui-même, de manière propre et peut-être paradoxale, les deux pôles irréductibles l'un à l'autre de la *liberté* et de la *vérité*, ou si l'on veut: de la *liberté* et du *discours*, ou encore de la *violence* et de la *raison*. Il les articule: il les unit sans jamais les confondre ni les disjoindre absolument.

Or une telle articulation de la dualité irréductible garde manifestement l'esprit et la forme de la manière kantienne de philosopher, qui renvoie sans cesse un terme à l'autre, et réciproquement, de telle sorte que la pensée revienne sur elle-même et fasse cercle sans pourtant se refermer sur elle-même, sans s'arrêter et sans s'apaiser dans une unité et une identité absolues qui seraient sans reste ou sans faille. De même que, pour Kant, le discours de la réalité demeure toujours équivoque et

instable parce que la réalité se dit en deux sens, comme phénomène et comme noumène, comme nature et comme liberté, chaque sens renvoyant à l'autre, de même, pour Weil, la dualité irréductible de la liberté et de la vérité joue sans arrêt au cœur du discours, alors même que la philosophie tente de comprendre ce jeu dans l'unité du discours cohérent.

IV.

J'ai voulu désigner par le terme d'« *ouverture* » cette structure du discours philosophique et systématique de Weil. Le choix du terme n'est pas arbitraire. Eric Weil l'emploie, le plus souvent sous forme adjectivale, pour caractériser l'attitude de l'homme qui ne se satisfait plus d'une cohérence acquise au prix d'une limitation et de l'exclusion de ce qui est essentiel pour une autre cohérence elle-même limitée. Mais le dépassement d'une cohérence fermée sur elle-même aboutit le plus souvent à la fermeture sur soi d'une nouvelle cohérence, organisée à partir du choix d'un essentiel. C'est là le destin de toute catégorie philosophique concrète.

Aussi, à la limite, seul est *ouvert* et se maintient ouvert le discours *systématique* du philosophe qui reconnaît *la pluralité irréductible des essentiels*, et qui comprend que cette pluralité *s'articule* selon *une unité seulement formelle*, que Weil nomme la catégorie du *sens*.

Le pire des malentendus serait de prendre cette unité formelle pour l'unité d'un contenu, du contenu total, absolu et seul vrai. Au contraire, selon Weil, il n'y a pas de contenu adéquat à cette forme - ce qui interdit toute récupération ontologique ou théologique du système weilien -. Il y a une pluralité de contenus irréductibles, qui sont les remplissements typiques, fondamentaux, partiels, du *sens*. Parmi ces remplissements, celui qui prétend réduire le sens à rien.

L'ouverture du discours philosophique se donne à penser dans *cette inadéquation essentielle de la forme et du contenu du sens*, qui impose la *diffraction* du sens formel dans ses multiples remplissements. A l'inverse, un discours dans lequel la forme du sens coïnciderait avec son contenu ne pourrait admettre une pluralité irréductible de remplissements du sens; il nous apparaîtrait comme un discours systématique fermé sur lui-même, sans ouverture à son autre, que cet autre soit hors de lui ou en lui.

Mais par « *ouverture* » il ne faut pas seulement entendre le jeu d'une différence jamais réduite. Il faut aussi remarquer l'unité qui fonde cette différence. La dualité ne s'articule que sur le fond et en vue de la cohérence qui la comprend. L'ouverture dont il s'agit ici est bien celle du discours philosophique cohérent et systématique, et c'est pourquoi le logicien de la philosophie s'emploie à la distinguer de cette ouverture de l'incohérence, caractéristique de la pensée du *fini* dont Heidegger semble être le représentant.

En s'ouvrant à son autre, le discours cohérent ne renonce pas à lui-même; il ne se remet pas purement et simplement à lui, dans une sorte d'abandon de soi, de dépossession de soi qui affirmerait le primat de l'autre. La philosophie de Weil n'est pas éloge de l'autre, ni sacrifice, ni prière, ni célébration. Si elle est une philosophie de l'altérité, c'est dans la mesure où elle veut établir avec toute altérité une relation de compréhension, respectueuse certes de l'irréductibilité de l'autre, mais capable aussi de reconnaître que cette altérité peut être violente, au sens philosophique du terme, et qu'il convient de l'éduquer, et, quand elle est radicalement violente, de la combattre. En toute altérité, Weil reconnaît le choix que fait d'elle-même une liberté dans son rapport au discours et à la forme du sens. Dans cette mesure, toute altérité est également responsable d'elle-même et seule la volonté philosophique d'articuler le système des différentes figures du sens - autres les unes pour les autres -, seule la volonté d'ouverture du discours cohérent à tous les modes de l'altérité, respecte cette responsabilité, cette liberté.

Je voudrais souligner aussi la mobilité de la structure d'ouverture, qui n'est pas statique mais dynamique. Elle est la structure du philosophe avant d'être celle de la philosophie. Elle est un mouvement qui s'alimente de lui-même. Elle est quête, elle est parcours. Elle est le geste inaugural du discours toujours renaissant. Elle est le recommencement même.

C'est pourquoi, si j'ai tenté de déceler cette structure de l'ouverture sous toutes ses espèces et dans tout le cours du parcours systématique, j'ai porté une attention particulière à son entrée en scène. J'ai d'abord voulu fixer son lieu dans le texte, dans l'affirmation de la catégorie de *vérité*, et dissiper toute confusion entre « commencement » de la philosophie et « introduction » à la philosophie. Le texte intitulé « Introduction » ne fait pas partie du discours systématique dont le cercle, selon la déclaration explicite du philosophe, s'établit de la catégorie de *vérité* à celle de *sagesse*, et de celle-ci à celle-là.

L'« Introduction », comme je l'ai déjà dit, demeure un écrit extrinsèque, qui expose la problématique de la philosophie d'une manière pédagogique, mais non pas systématique. Aussi j'ai voulu éviter, autant que possible, de lire la *Logique de la philosophie* à travers son « Introduction ». J'ai voulu, bien plutôt, comprendre l'« Introduction » à partir de la *Logique de la philosophie* - ce que j'ai tenté dans la deuxième partie de mon travail.

V.

Le début fixé, je pouvais analyser la structure de l'ouverture dans sa forme élémentaire. Je l'ai fait de deux points de vue.

D'abord, de l'extérieur, en comparant le geste inaugural du philosophe chez Weil à d'autres modes possibles, historiquement réalisés: entrée dans le dialogue, sortie de la caverne, exposé du maître qui déduit les conséquences des postulats que lui accordent ses auditeurs, récit autobiographique et cependant paradigmatique de la conversion, engagement volontaire dans l'ordre des raisons de méditer, synthèse pratique subjective de type constructiviste, conduction phénoménologique de la conscience au savoir absolu et auto-développement immanent de celui-ci jusqu'à sa plus haute actualité. Les noms de Saint Augustin, de Kant, de Fichte, de Hegel correspondent aux formes sur lesquelles j'ai le plus insisté. Elles me permettaient le mieux de dégager la spécificité du commencement weilien qui ne consiste ni en l'acte du sujet saisissant sa propre substantialité, ni en l'acte de la substance se saisissant en sa subjectivité, mais en *la structure d'ouverture sans sujet et sans substance du langage*.

Le langage se sépare de lui-même, dans le jeu ouvert du Dire et du Dit, et laisse ainsi la réalité se dire. Mais en prétendant dire la réalité, en prétendant tout dire, le langage tend aussi, du même mouvement, à se refermer dans l'unité cohérente et absolue du discours de la réalité. Selon Weil, et c'est là, me semble-t-il, sa pensée la plus fondamentale, le Dire de la réalité ne se referme pas sur lui-même. Le Dire et le Dit ne coïncident jamais. Il y a du jeu, même dans le discours qui se veut absolument cohérent.

En analysant le début weilien du système philosophique, j'ai donc voulu dégager, d'un second point de vue, immanent au texte, et non pas en surplomb, ce jeu de la dualité irréductible et de l'unité systématique. Je l'ai fait en insistant sur l'ensemble des quatre premiers chapitres qui constitue, en quelque sorte, l'ouverture de la *Logique de la philosophie* au sens musical du terme. En effet, ces quatre premiers chapitres, qui exposent les catégories dites « primitives », sont ceux qui risquent le plus d'être mal compris et d'être interprétés de manière dogmatique et métaphysique. Plus qu'ailleurs, il m'importait d'y déceler le hiatus constitutif de tout discours et qui s'inscrit doublement dans le texte de Weil: il en est à la fois, pour le dire dans un langage inadéquat, le sujet et l'objet.

Dans ces quatre premiers chapitres, ce hiatus se présente sous les formes les plus élémentaires: d'abord celui de la « doctrine » et de l'« explication », c'est-à-dire du discours *de* la catégorie et du discours *sur* la catégorie. J'ai essayé de montrer que cette distinction revient à celle de la *vérité* et du *sens*, ou encore de *l'attitude* et de la *catégorie*, ou à celle du Dire et du Dit. Bref j'ai sans cesse posé la question « qui dit quoi ? » à ce discours essentiellement équivoque, qui mêle toujours deux voix, dont l'une se greffe sur l'autre pour l'interpréter. Ne pas poser cette question, ce serait s'interdire toute compréhension de la *Logique de la Philosophie* d'Eric Weil.

J'ai donc voulu montrer comment cette équivoque de la vérité et du sens structure le système et s'y réfléchit, en se renouvelant sans cesse, selon les contenus divers qu'elle informe. J'ai poursuivi tout naturellement l'analyse de ses formes successives, en suivant le parcours des catégories jusqu'à son terme, en repérant à chaque fois comment le discours tend à se refermer sur une cohérence organisée autour d'un contenu essentiel, mais aussi, à s'ouvrir à nouveau dans la quête d'une cohérence nouvelle.

Dans ce parcours, les trois dernières catégories jouent un rôle décisif. La catégorie de *l'action* est la *dernière des catégories concrètes*. Elle est catégorie de la liberté qui a fait le choix de la raison, qui le sait et qui veut qu'il devienne réalité. Comment penser et réaliser un monde de la raison et de la liberté, c'est-à-dire un monde sensé et véritablement humain, alors même que la liberté comporte la possibilité toujours vive de la violence ? *L'action* raisonnable veut constituer un monde essentiellement *ouvert* - ni un monde de la liberté sans loi (qui serait monde de la violence, de la créativité destructrice, monde de *l'œuvre*), ni un monde clos de la raison sans liberté (qui serait rationnel et cohérent à la manière dont l'est une machine, mais pas un monde raisonnable et sensé). *L'action* est la catégorie de la politique raisonnable, ou philosophique, qui comprend que sa tâche est essentiellement éducatrice - éduquer, c'est montrer et donner à la liberté la possibilité réelle de choisir la raison - : une tâche toujours à recommencer, sans solution qui soit définitive.

Les deux dernières catégories, formelles, assument sur le plan de la philosophie ce que *l'action* pense et fait sur le plan de la politique. Si le problème de la politique est finalement celui de l'organisation du cosmos humain, de l'« Etat mondial », selon une unité telle que les diverses communautés historiques puissent y coexister dans le respect de leurs différences particulières, le problème de la philosophie est celui de l'articulation des discours philosophiques divers et irréductibles selon une logique qui permette au philosophe de les comprendre tous sans les réduire à la vérité d'un contenu absolu.

A cette *ouverture philosophique du discours systématique à tous les discours catégoriaux*, selon la catégorie formelle du *sens*₂, correspond enfin l'attitude de la *sagesse*, qui serait sa réalisation dans la vie de l'individu. Si le philosophe est ouvert au Tout systématique des discours de la réalité, le sage est ouvert au Tout sensé de la réalité; il est *ouvert* non seulement à *la raison dans le discours*, mais encore à *la raison dans le monde*. Le discours philosophique systématique s'ouvre à la réalité qui *est* sensée puisqu'elle *s'est laissée dire*.

Le fait du langage - le fait que la réalité se dise - est *le fait du sens qui est*₂, et le sage est le philosophe qui tire toutes les conséquences de cette dernière pensée. L'ouverture du discours à la réalité sensée se réalise dans la vie du sage, dans le bonheur du sage au sein de la réalité et dans la vue du sens. La figure du sage esquissée par Eric Weil, et qui est peut-être un auto-portrait, n'est pas celle d'un individu retiré du monde, refermé sur lui-même, mais au contraire de l'individu se libérant, à travers la philosophie, du sentiment de son identité close, muette et violente, faisant confiance et se confiant au discours cohérent, tout en sachant que cette confiance même n'a de sens que pour lui et que le refus violent de la raison est toujours possible.

On pourrait dire que le philosophe parie. Encore faut-il dédramatiser ce pari. S'il parie, c'est avec une bonne conscience assurée d'elle-même. Quiconque entreprendrait de le réfuter témoignerait déjà, par le fait même qu'il veut réfuter, qu'il fait lui aussi confiance au discours. Sinon, il ne parlerait pas en philosophe.

Le logicien de la philosophie, pour le répéter, tire toutes les conséquences du fait que nous parlons: que nous parlons *de la réalité, dans la réalité, et de notre dire lui-même*. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre la circularité ouverte du système. Au terme du parcours systématique, dans la réflexion de la philosophie sur la catégorie de la *sagesse*₂, se retrouve le geste inaugural du discours philosophique: l'acte de la liberté voulant dire le tout de la réalité, voulant dire *la vérité*.

L'ouverture du discours philosophique est dans ce recommencement et dans le jeu sans fin de l'absence et de la présence du sens.