

Gilbert Kirscher

Sur
la *Dialectique réflexive* d'André Stanguennec
(Presses du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2006)
et
la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil

Une version antérieure de ce texte a été publiée dans *Herméneutique et dialectique. Hommage à André Stanguennec*, sous la direction de Pierre Billouet, préface de J.M. Lardic, L'Harmattan, 2012.

Le livre contient en outre un texte d'A. Stanguennec sur son propre chemin de pensée, les communications de Pierre Billouet, « Qu'est-ce que le séisme ? » et de Christian Berner, « L'essence de la critique chez Schleiermacher » et des « Réponses d'André Stanguennec ».

I. L'argument de la *Dialectique réflexive*.

La conscience de la finitude conduit par réflexion sur soi à l'idée du « sujet pensant et voulant » ou « pensée de soi de la liberté » qui s'avère comme « *cogito pratique*, à la fois savoir de soi et acte constitutif de soi.

La réflexion conduit ensuite à l'*idée cosmologique*, pensée de la totalisation du fini naturel au sein duquel la forme du soi émerge à différents niveaux de complexité.

Elle se prolonge jusqu'à l'*idée théologique* de l'infini conçu comme *Ur-teil* : jugement et partage originaire, décision et scission de soi, affirmation de soi dans son identité et dans sa différence, dans son intériorité et dans son extériorité, comme créateur à la fois transcendant et immanent à sa création.

La réflexion est *dialectique* : le sujet *fini* se rapporte à soi par la négation de son autre et pose l'*idée de l'infini*.

Elle est *critique* (au sens kantien) puisqu'elle sait sa limitation : elle ne peut accéder au savoir que l'infini aurait de lui-même. L'*absolu fini* initial, « conditionné dans son extériorité naturelle et culturelle », est renvoyé à l'idée d'un *absolu infini* comme au fond qui lui donnerait sens¹, mais la *différence du fini et de l'infini* ne peut être réduite, la transcendance de l'infini ne peut être abolie.

Cependant, la différence du fini et de l'infini trouve son écho dans l'idée même de l'infini.

1 « Ici se présente donc le premier mode du savoir absolu philosophique d'un soi humain...Savoir absolu, puisqu'il s'agit du savoir réfléchi de la condition *inconditionnée*, absolue en ce sens, de toute pratique humaine : la liberté comme indépendance et autonomie de la volonté. Ainsi tous les actes ultérieurs de la réflexion dialectique ne seront que le déploiement et le développement de ce savoir absolu de la liberté se réfléchissant dans la nature d'abord, en Dieu ensuite, et revenant « logiquement » de Dieu à la nature en un développement se jouant dans la contingence et l'inachèvement du monde vers la *possibilité de soi-même comme sujet* dans sa réflexion » (DR, 26-27).

D'une part, *l'infini* (ou Dieu) est pensé comme transcendant, *retiré en lui-même*, sans que notre pensée finie discursive puisse s'égaliser à l'intuition intellectuelle qu'il a de soi.

D'autre part, *l'infini* se manifeste nécessairement *hors de soi* dans l'extériorité de la nature, de la forme de la « séité » finie quantique minimale jusqu'à la forme, développée de manière contingente, du soi fini capable de penser l'idée de l'infini.

Au terme, la réflexion philosophique initiale se pense comme n'étant rien d'autre que la pensée « en nous » de l'infini « hors de soi ». Ce *cercle* du discours réflexif et dialectique s'accomplit sans « relever » le fini dans l'infini. Le sujet fini pense l'idée de l'infini comme fond du fini et il saisit sa propre pensée comme l'expression de l'infini se pensant en lui, sujet fini.

La différence du fini et de l'infini demeure, mais l'intuition intellectuelle de soi du sujet fini peut être pensée comme *analogue* de l'intuition intellectuelle de soi du sujet absolu (dont nous concevons l'idée). Le discours de la réflexion dialectique reste donc *critique* alors même qu'il soutient la vérité de sa thèse *métaphysique* (cosmologique et théologique).

Le *hiatus* irréductible entre le fini et l'infini, reflété dans le hiatus, pour nous, entre l'idée de l'infini en lui-même et de l'infini hors de lui-même (en nous), marque le caractère *critique* du discours *métaphysique*. S'il ne peut être *réduit*, ce hiatus peut être *pensé* dans le discours totalisant et auto-réflexif, à la fois métaphysique et critique, du sujet fini philosophant.

II. Questions.

André Stanguennec veut à la fois maintenir l'exigence *métaphysique* et spéculative d'un discours de la vérité, libéré de tout relativisme, et l'exigence *critique*, libérée de toute illusion transcendantale. Si un savoir fondé sur une intuition intellectuelle de l'absolu est reconnu hors de portée de l'être pensant fini, la *Dialectique réflexive* admet cependant *une manière de savoir* de l'infini, savoir *par analogie*, mais savoir quand même, d'autant qu'il ne s'agit pas d'analogie *métaphorique* comme chez Kant, mais d'analogie *logique*, et que cette analogie logique, reprise à partir de la *Logique* de Hegel, fonde une preuve ontologique-réflexive de l'existence effective de l'infini (ou Dieu).

D'où la question: la DR ne se libère-t-elle pas ainsi de l'exigence *critique*? Ne revient-elle pas à la pensée *dogmatique* qui dérive ontologie et théologie du logique et déduit l'effectivité de l'infini de la seule réflexion sur son idée en partant de la position d'un premier savoir absolu subjectif ?

Ou faut-il plutôt, à l'inverse, comprendre que l'existence de l'infini est réduite à la réflexion subjective ? Mais alors que signifierait encore l'affirmation de « l'extériorité de l'infini » ? Comment entendre des énoncés tels celui-ci : « L'extériorité de l'infini, extériorité de l'horizon, d'un « sens infini », d'une *Idée de la raison spéculative*, non d'un *concept de l'entendement représentatif*, est celle d'une extériorité *supérieure* à la réflexion finie, l'extériorité d'une intériorité à soi infinie, transcendante, qui n'existe que dans l'acte par

lequel elle se fait ex-sister finiment, comme manifestation naturelle et en corrélation avec cet acte » (DR, 16).

Comment accorder à la fois l'affirmation que « l'absolu théologique » est « l'ultime horizon d'auto-réflexion » d'une « dialectique [qui] se veut aussi critique » (DR, 12) et l'affirmation que « la réflexion théologique pose néanmoins l'effectivité ek-sistante [...], *l'insistence ek-sistante* de l'infini »². Entre l'affirmation d'une idée qui, tel un horizon, demeure seulement une idée et l'affirmation de l'existence nécessaire et effective de son idéat, n'y a-t-il pas un abîme qu'une pensée critique s'interdit de franchir ?

III. Intérêt théorique, intérêt pratique. Stanguennec, Kant, Weil.

Chez Kant, l'admission de l'existence de Dieu est de l'ordre de la « foi de la raison », du *Vernunftglauben*, d'une nécessité subjective, fondée sur l'intérêt *pratique* de la raison humaine. Mais AS récuse le dualisme kantien de la nature et de la liberté et n'accorde pas d'importance à la distinction de l'intérêt pratique et de l'intérêt théorique de la raison humaine : d'où son refus de *postuler* l'existence d'un Dieu médiateur entre loi de la liberté et loi de la nature.

La *dimension morale et anthropologique* de l'affirmation de Dieu est dès lors exclue. Le Dieu de la DR est rigoureusement *indifférent* et doublement indifférent : ce n'est pas un Dieu personnel dont la parole orienterait sa création et auquel la créature pourrait adresser prière ou action de grâce. Seule importe la question *théorétique* sur le fond et le sens de la finitude.

Revenant au théorétisme, AS ne se place-t-il pas en retrait de la pensée critique ? L'affirmation du caractère critique de la pensée philosophique ne va-t-elle pas de pair avec l'admission, au terme de la réflexion, du primat de la raison pratique, c'est-à-dire d'un renoncement au savoir théorique de l'absolu au bénéfice d'un questionnement toujours ouvert sur les limites de la raison théorique ?³

Dans *Problèmes kantien*s, Eric Weil soutient que la philosophie de Kant est une *philosophie critique du sens* : elle « pose la question du sens du monde et de la vie, du monde pour la vie de l'être libre, raisonnable et toujours fini » (PK, 55). Elle s'oriente sur l'*intérêt pratique* de la raison humaine, encore dans sa réflexion sur la beauté de la nature et sur la structure de l'organisme naturel. La « foi de la raison » est une « une pensée qui est foi, une foi qui est une pensée, *la* pensée ». Poussée par « le besoin et la nécessité de penser une structure du monde en sa totalité », elle se méprendrait sur elle-même prétendant accéder à un savoir théorique, logique et ontologique, de la totalité du sens.

C'est pourtant la direction que semble prendre la *Dialectique réflexive*. Rejetant le dualisme kantien, elle ne se contente ni d'une simple explicitation de l'idée théorique (du moi,

2 DR, 16 : « Nous nommons *insistence existante* la réalité effective de cet infini théologique de l'Idée. »

3 Alors que Kant privilégie la preuve morale et, sur le plan théorique, la preuve physico-théologique (et avec elle toute l'argumentation de la 3^e Critique fondée sur l'étonnement devant la beauté naturelle et les êtres organisés), AS ne développe que l'argument cosmologique et la preuve ontologique.

du monde, de Dieu) ni de la postulation de l'objet de l'idée pratique, mais propose la « déduction » de « *la réalité effective de l'infini* » ou de l'existence nécessaire de Dieu, (DR, 17) et, avec elle, « la vérité du sens ». La DR se présente comme une *ontologie réflexive* de l'infini transcendant, dont certes elle n'a pas un savoir par intuition intellectuelle, mais qu'elle conçoit dans une pensée qui dépasse la foi ou la croyance de la raison en conférant un rôle décisif à l'*analogie logique*. Ce recours à l'analogie logique, non métaphorique, reprise de la logique de Hegel, est-elle compatible avec l'exigence critique ?

IV. Une autre sémantique?

AS revendique *le caractère critique de sa pensée métaphysique* (DR, 17) : « La réflexion, même si elle se prétend pour une part, en tant que dialectique de l'Idée pratique, intuition réflexive de l'absolu, demeure *critique* : elle pose une limite infranchissable entre le savoir de soi que l'infini a *en nous* et le savoir de soi originaire et éternel qu'il a *en lui-même*, savoir de soi que la dialectique entend poser non pas seulement comme sens possible mais comme *sens nécessaire existant du fini* ».

Mais suffit-il d'affirmer que notre réflexion ne peut accéder à l'intuition intellectuelle que l'infini, Dieu ou l'Être, aurait de lui-même, pour attester la fidélité à l'esprit de la critique, alors même que l'on estime avoir conclu avec nécessité, sur le plan théorique, à l'existence de l'infini, de Dieu, de l'Être⁴, dont le savoir de soi serait le « sens nécessaire existant du fini » ? Dire que le savoir de l'infini est seulement le savoir *de soi* de l'infini « en nous », suffit-il pour garantir la dimension critique de l'affirmation de ce savoir? N'y est-il pas déjà accordé ce qui est en question : que nous puissions aboutir au-delà de l'idée à un savoir de l'infini? Une métaphysique, ontologie du soi et logique théologique, qui prétend prouver (non postuler) l'existence nécessaire de Dieu, prouver la nécessité pour Dieu de se retirer en lui-même et de s'extérioriser dans sa création, prouver que la particule sub-atomique est la figure minimale du soi dans laquelle Dieu s'extériorise nécessairement, appartient-elle encore au registre de la philosophie critique ?

Certes, la DR demande que la « démonstration », qui est de l'ordre de la représentation et du concept de l'entendement, et la « preuve » réflexive de l'existence de l'infini soient distinguées. « Si l'on admet la légitimité d'une autre sémantique de l'existence que celle de la modalité finie en régime représentatif, [...] l'existence d'une totalité théologique, immédiatement éternelle, comme existence d'un ek-sister ou "se tenir, comme insistance, à l'extérieur de son être-Autre créé", est bien prouvable dialectiquement. Cette « preuve » n'est néanmoins pas une « démonstration » c'est-à-dire une preuve « objective », analytique ou synthétique, conceptuelle ou intuitive »⁵.

Que peut signifier le terme d'« existence » quand il ne vise plus ce qui est *donné* à l'intuition sensible ? Que faut-il entendre par une « existence » qui n'est que pour la réflexion

4 « S'il peut être prouvé (non démontré) que Dieu existe, c'est en vertu du dualisme réflexif qui est la conséquence indubitable de son essence » (DR,212).

5 Cf. par ex. DR, p. 211-212

et ne peut par principe être *donnée* et donc *finie*? Que signifient au juste, sans jeu de mot, les expressions d'« ek-sistence », « d'insistence », « d'ek-sistence insistante »? Désignent-elles une existence qui pourrait être donnée en dehors, au-delà ou en deçà du discours? Non, dira le penseur de la DR, puisqu'aucun objet susceptible de représentation n'est désigné par eux. Mais alors pourquoi parler d'existence, même en modifiant la graphie du mot ? La transposition de ce même terme d'« existence » d'un ordre sémantique à l'autre, de l'ordre du conceptuel et représentatif à l'ordre de l'idéal et purement réflexif, de l'ordre de l'infini à celui du fini, n'introduit-elle pas la confusion ?

Enfin, peut-on considérer que les thèses de la DR sur l'existence du transcendant peuvent être dites *prouvées* aux yeux de quiconque s'est décidé à la raison?

On comprend que des questions sur l'infini (Dieu) et son existence naissent de notre pensée de mortels parlant, agissant, réfléchissant sur eux-mêmes, sur leurs connaissances, sur les fins et les moyens de leur action, sur les sentiments et les jugements que suscitent le donné multiple diversement structuré, la rencontre d'autrui, l'infinie variété des œuvres humaines. On comprend qu'on puisse vouloir recueillir ces questions, les ramener à des foyers de sens, à des idées élaborées d'abord au cours de l'histoire sous forme de récits et de représentations, à les élever du *mythos* au *logos*. Mais que ces idées puissent être des significations pures, libérées des représentations et des récits dans lesquels elle se sont formées, de toute trace des images et des événements sur lesquels elle se sont greffées, et apparaître comme de pures évidences ou des vérités fondées, on en peut douter, à moins d'admettre, en platoniciens, que nous pouvons accéder à la pure vue de l'idée, à la signification indépendante du signifiant, du corps de la langue et des images qu'elle transporte. Ne succombe-t-on pas ici à l'illusion dogmatique d'une intellection sans intuition sensible ?

V. Eric Weil. Vérité et sens.

AS emploie l'expression de « logique de la philosophie » pour désigner « la structure dialectique du système entier de la réflexion (articulant en lui Idée pratique, Idée cosmologique et Idée théologique) » (DR, 144). Ce système est présenté comme celui d'une philosophie du *sens*, et même de la *vérité* du sens. Ni « vérité d'exactitude » objective ou « adéquation extérieure », ni « coïncidence intuitive » ou « intuition intérieure », la vérité est « *totalité herméneutique* des médiations en accord performatif avec la pensée et l'énonciation de soi » (DR, 20)⁶. Elle est « identité réflexive » qui requiert « complétude de toutes les significations produites par la pensée » et « cohérence absolue du procès circulaire de l'interprétation ». « La compréhension du sens – comme totalisation actuée pour soi des significations - peut [...] prétendre à une certaine *vérité* – et à une vérité certaine de ce sens » (DR,20). Une « certaine vérité » parce que la « *logique de la vérité du sens* « en nous » de

6 Cf. DR, 17-20. Ou DR,14: « La vérité finie-infinie du sens logique n'est autre que celle de la totalisation dans et par la pensée finie des significations pures et purement transparentes prédiquées positivement de l'Un finitisé dans une analogie de la réflexion .»

l'infini » n'est certes pas une « *logique de la vérité* comme science *adéquate* au savoir que l'infini a éternellement « en lui » (DR,132), mais seulement une logique selon l'analogie⁷.

L'expression « *vérité du sens* » est remarquable. Elle permet de préciser la différence de la DR avec la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil qui, à l'inverse, réfléchit sur le « *sens de la vérité* ». La *Logique* weilienne n'est pas un discours de la *vérité de l'être* (ou de Dieu, ou de l'absolu, ou de l'infini), pas même selon l'analogie, mais une *philosophie critique* de la *diffraction du sens* dans les différentes figures de la vérité qui jouent dans les divers discours humains.

Dans la LP d'EW, « vérité » est le nom de la première catégorie du discours. Le philosophe, l'homme qui se décide à penser et à dire ce qui est, tout ce qui est, lui y compris, cherche la « vérité » et rencontre aussitôt l'aporie: la vérité ne peut pas être dite toute et d'un seul tenant ; tout au plus peut-elle être signifiée par des images énigmatiques. A l'impossible discours *de* la vérité succède un discours second *sur* la vérité – « *la vérité est le non-sens* » ou « *le non-sens est la vérité* » - dans lequel se découvre une nouvelle catégorie du discours.

Le lecteur de la *Logique* weilienne sait que toute une cascade d'attitudes/catégories s'ensuit, chaque discours exprimant l'insatisfaction que suscite l'incomplétude du précédent et faisant apparaître un sens nouveau, jusqu'à ce se présente le discours concevant toutes les figures antécédentes de la vérité comme ses moments : le discours de la catégorie de *l'absolu*. Mais *l'absolu* n'est pas la dernière catégorie. A son tour, il suscite la protestation de l'individu que la raison absolue ne peut satisfaire. Prenant acte de cette révolte, le philosophe Eric Weil,, pose la question de son sens. Il ne se contente pas de donner tort à l'individu et de répéter *l'absolu* à la manière de Kojève.

La LP expose donc *le jeu de la vérité et de son sens*, un jeu dont la prise de conscience philosophique fonde *une pensée critique* capable de se mettre elle-même en question du point de vue de son autre. Elle réfléchit sur le fait que la liberté ne choisit pas nécessairement la raison et qu'elle peut la refuser expressément, en connaissance de cause. Elle ne propose aucun contenu métaphysique qui serait l'exposition de la vérité de l'être, fini ou infini, mais une réflexion critique sur le langage comme lieu du sens⁸, sur la forme, la circulation et la diffraction du sens, sur les différentes figures de la vérité. Elle se situe elle-même dans la catégorie concrète de la *praxis*, l'*action*, qu'elle juge la plus raisonnable parce qu'elle vise la synthèse pratique inachevable de la liberté et de la raison, et qui fonde *une anthropologie philosophique* attentive à la diversité irréductible des attitudes humaines, des choix d'existence, des orientations de la liberté, des manières de donner sens, d'espérer ou de désespérer, de trouver ou non le contentement.

7 Cf. aussi DR, 197 : « ... la logique est seulement une logique de la *vérité du sens dialectique-réflexif* et non une *logique de la vérité dogmatique du sens qui prétendrait détenir soit une vérité adéquate objectivant l'absolu* soit une vérité intuitive infinitisant le sujet fini de façon également dogmatique ».

8 cf. LP, p.419-421. « Tout "il y a" pour l'homme naît dans le langage. Il n'y a que *du* langage.[...] on ne peut pas sauter dans le langage.[...]il est le plan du sens sur lequel tout apparaît ». Cf. l'article très éclairant de J. Quillien, « Discours et langage ou la *Logique de la philosophie* », *Archives de Philosophie*, 33 n°3, juillet-septembre 1970, pp. 401-437.

Or AS ne se satisfait ni d'une telle anthropologie philosophique ni d'une telle logique de la philosophie dans la mesure même où il veut, à partir de la position du cogito pratique, élaborer une métaphysique, une ontologie du soi, une cosmologie, enfin une théologie à l'aide d'une reprise de la logique hégélienne, très précisément d'une reprise de la catégorie de l'absolu du point de vue de la catégorie de la conscience.

Chez Weil, l'attention prêtée au fait de la violence permet de comprendre qu'il n'y a pas, en philosophie, de vérité démontrée ou déduite ou prouvée, que l'on peut seulement parler d'un accord catégorial au sein d'une même catégorie. On peut certes instaurer le dialogue entre tenants de catégories différentes, mais un tel dialogue ne sera pas une discussion technique pouvant aboutir à une preuve ou à une réfutation ? Il restera dialogue ouvert, inachevable, parce que dans le dialogue l'autre rencontre l'autre, sans possibilité de réduction ou de relèvements (pour autant que l'on y renonce à la violence)⁹.

VI. Stanguennec, Weil, Husserl.

Dans *Les antécédents herméneutiques de la DR*, publié en 2008, et présenté comme un deuxième volet de la *Dialectique réflexive*, AS interprète la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil¹⁰ comme un point d'aboutissement de la lignée des « herméneutiques du soi subjectif (Humboldt, Cassirer, Weil) » opposée à la lignée des herméneutiques substantielles, la DR elle-même s'inscrivant dans le projet (à partir de Hegel, Dilthey, Heidegger) d'une synthèse de ces deux lignées.

AS rapproche Weil de Husserl : pour l'un et pour l'autre, le sens « n'a pas de transcendance absolue ou métaphysique », il « est phénomène pour et par une subjectivité constituante » (ES, 142). La fonction signifiante, « la donation de sens » (*Sinngebung*) est fondamentale dans l'« eidétique phénoménologique » de l'un et dans « l'eidétique de la conscience philosophique » de l'autre¹¹. Chez l'un « la réduction transcendantale (époque) » a « réduit » le sens « à une transcendance relative aux actes de la conscience, une transcendance dans et pour l'immanence subjective ». Chez l'autre « toute interprétation métaphysique du sens qui prétendrait en faire un sens comme reproduction de l'essence de l'être en soi, signifié indépendamment des actes de la conscience... est une illusion transcendantale, même si l'on peut assigner à cette prétention un lieu parmi les catégories :... vérité, l'objet, Dieu, l'absolu » (ESS, 142).

AS conclut : « Le discours signifiant du philosophe weilien et l'intentionnalité signifiante de toute conscience chez Husserl sont en correspondance, au point qu'on serait tenté de faire de la signifiante catégoriale weilienne une modalité seulement particulière mais supérieure de l'intentionnalité consciencieuse en général » (ESS, 142).

9 cf. Eric Weil, « Vertu du dialogue », *Philosophie et réalité I*, Beauchesne, Paris, 1982, p.279-296; G. Kirscher, « Discussion et dialogue », *Discours, violence et langage: un socratisme d'Eric Weil*, Le Cahier, Collège International de Philosophie, N9-10, Ed. Osiris, Paris, 1990, p.235-258

10 *Etre, soi, sens*, II^e partie, chap. 4 : « De l'anthropologie de la culture à l'anthropologie de la philosophie », p.139-156.

11 « L'énoncé catégorial n'a de sens qu'en tant qu'il est soutenu par un acte d'énonciation » (ESS,141).

Cette interprétation qui rapproche Weil de Husserl et plus généralement d'une philosophie de la « subjectivité constituante » ou de « l'individu philosopant »¹² - AS dit aussi « de l'homme philosopant » (ESS, 139), ce qui n'a pas la même signification – mérite examen et discussion.

En effet, dès son article de 1947, « Le cas Heidegger »¹³, Eric Weil a démonté la philosophie de l'individu philosopant, c'est-à-dire, selon lui, la « philosophie de la réflexion » qui « tend de l'individu vers l'Être » et qui « devient nécessairement philosophie transcendante, recherche des conditions de possibilité de l'expérience ». Il en analysait l'ambiguïté : elle veut fonder la réalité sur la possibilité (la condition transcendante de possibilité) mais part de la réalité pour y choisir la possibilité essentielle à partir de laquelle reconstruire la réalité. Et, comme aucune possibilité n'est essentielle, elle finit par choisir l'abstraction vide du tout de la possibilité à partir de laquelle rien ne lui permet de s'orienter dans le concret de la réalité. La philosophie de l'individu philosopant et de la réflexion transcendante ne permet pas à l'individu de fonder ses choix, tout au plus l'individu peut-il constater « que certains choix lui sont interdits, s'il veut rester conséquent avec lui-même ». Et de conclure : « Il faut parler des hommes dans ce monde, non pas de l'existence et de sa mondanité, il faut faire de l'individu le problème, non pas la base de la philosophie ».

Dans sa LP, Weil mentionne Husserl¹⁴ et interprète sa philosophie comme une reprise de la catégorie de la *conscience* dans laquelle fait retour la catégorie de la *condition*, c'est-à-dire la catégorie du scientisme. Cette reprise « rend visibles » le Je transcendantal et ses structures « pour la philosophie scientifique », c'est-à-dire pour une conception de la philosophie considérée comme « science du Je » et de ses fonctions pour la connaissance.

Il est manifeste que dans ce passage, la LP se distancie de cette reprise en insistant sur son caractère réducteur, sur son rôle essentiellement théorique dans la constitution de la science¹⁵. Or AS lit le passage comme si Weil s'y inscrivait dans le sillage de Husserl : « Il [Weil] reconnaît donc, sans trop y insister ici, que la “vision du sens” rend possible le “discours du sens”. Il reconnaît même que cette production du sens dans des conditions transcendantales “produit ainsi la philosophie au sens moderne”, ce qui signifierait que la *Logique de la philosophie* admet implicitement d'en être elle-même une modalité, étant indéniablement une philosophie au sens moderne » (ESS, 145)¹⁶.

12 ESS, 141 : Chez Husserl et Weil « c'est l'individu philosopant, “l'esprit subjectif” au sens de Hegel, qui intéresse avant tout “la phénoménologie” [...] ou “la logique de la philosophie”. [...] Dans la “Logique de la philosophie” de Weil, il s'agit bien de la conscience philosophique envisagée comme conscience de l'esprit individuel qui *se décide* librement à se comprendre, c'est-à-dire à ressaisir les essences ou les conditions de possibilité du discours philosophique en tant qu'il peut l'actualiser comme individu philosopant ».

13 Egalement dans l'introduction de la LP et dans LP, chap. 15, « Le fini », particulièrement p. 61-65. Cf. *Philosophie et réalité II*, Beauchesne, Paris 2003, p.255-266.

14 LP, 260, note 10 : « Cette reprise caractérise, sans la caractériser complètement, la pensée d'un H. Cohen ou d'un Natorp, aussi bien que celle de la *Phénoménologie transcendante* de Husserl ».

15 AS le constate clairement quand il écrit : « il y a chez Husserl une liberté du philosophe », mais sans « philosophie de la liberté », alors que « Weil approfondit, comme Hegel, l'essence de la liberté comme négativité ontologique » (ESS, 144).

16 « La réflexivité intuitive-discursive du soi comme sujet est donc le contexte explicite dans lequel E.Weil établit ses propres antécédents philosophiques » (ESS,145).

En fait, Stanguennec interprète une phrase tirée du long passage consacré à la 3^e reprise de la catégorie de la *conscience*, qui correspond à la position (complexe) de Kant. Weil écrit très précisément : « La tentative de comprendre l'homme à l'aide de la reprise de *Dieu* médiatisée par celle de la *condition* produit ainsi *la philosophie au sens moderne du terme* : elle cherche le discours absolument cohérent, c'est-à-dire libre dans la condition, et le résultat est que... la conscience devient l'humanité dans l'homme, le divin dans la création. L'homme se *sait* conscience, mais se connaît comme être croyant, moral, savant dans le monde, comme opposé à l'infini et privé de sa présence » (LP, 260). Il s'agit bien de Kant, du Kant des *Problèmes kantians* d'EW, non pas de Husserl.

Si la LP s'inscrit dans la philosophie moderne, c'est à partir de la problématique philosophique kantienne, non seulement celle de l'« Analytique » de la 1^e *Critique*, mais encore et surtout de la « Dialectique » et du « Canon de la raison pure », des 2^e et 3^e *Critique*, de la *Métaphysique des mœurs*, de la philosophie de la religion et de l'anthropologie philosophique. Selon Weil, la problématique husserlienne est trop étroitement restreinte aux questions de philosophie théorique, scientifique et transcendantale. La 4^e reprise de la *conscience* (celle où il question de Husserl) est une abstraction à côté de la 3^e (celle où il est question de Kant) : « La philosophie qui découvre le *je* est elle-même un besoin de l'homme et doit être comprise comme telle : le *je* ne fait pas de philosophie ».

La *Logique de la philosophie* n'est pas écrite du point de vue du Je (transcendental), mais de l'homme, être désirant, parlant, agissant, libre dans la condition, mû par l'intérêt théorique et plus fondamentalement pratique de sa raison. C'est du point de vue de « l'action raisonnable » ou « praxis », donc de la catégorie de *l'action*, que la réflexion s'élève à la pensée du langage comme lieu du sens¹⁷, à la question du sens de la réalité ouverte au langage, à la pensée de « la réalité [comme] totalité sensée qui, dans l'homme, se révèle à elle-même comme sensée »¹⁸.

Cette problématique me paraît être aussi celle de la DR qui est nourrie du texte weilien dont elle fait une lecture attentive et d'une grande probité. La DR intègre nombre d'approches et d'analyses weiliennes, et les plus centrales, mais elle les réoriente et les reprend dans une visée logique et métaphysique qui lui est propre, dont le point de vue catégoriel est, pour l'essentiel celui de la catégorie weilienne de la *conscience*, mais éclairée de tout le contenu signifiant des catégories concrètes ultérieures, jusqu'à l'absolu et au fini, jusqu'à l'action, jusqu'à la réflexion sur les catégories formelles du sens, de la sagesse et du retour à la catégorie initiale de la vérité. C'est dire l'ampleur du champ du dialogue possible entre ces deux œuvres de pensée et leur grande proximité malgré leur différence d'orientation. La différence cependant demeure : le discours cohérent, systématique, auto-réflexif proposé par André Stanguennec se présente comme un savoir théorique de la vérité du sens : il ne dialogue pas tant avec les pensées autres, il se les approprie, les intègre à son parcours, comme des

17 Cf. Jean Quillien, op. cit.; Francis Guibal, « E. Weil et nous », *Le courage de la raison. La philosophie pratique d'Eric Weil*, Ed. Du Félin, Paris, 2009, p. 337-369

18 E. Weil, *Essais et conférences I*, chap. 13 « De la réalité », Paris, Plon, 1970, Vrin 1991, p.318

moments de *la* vérité. Le discours cohérent, systématique d'Eric Weil se présente comme la compréhension de l'impossible réduction des catégories irréductibles à une seule, donc à un dogme philosophique, mais aussi de la possibilité du dialogue entre elles.