

## “E. WEIL ET NOUS”

*Pour mieux re-penser, en fonction de “notre” situation, l’héritage philosophique d’Eric Weil, on le suit d’abord ici dans sa manière de porter la finitude de la condition historique jusqu’à la vie dans la vue du sens présent. C’est alors son articulation originale de la liberté (moderne) et de la raison (antique) à l’intérieur du tout infini de la réalité que l’on se risque à interroger en l’ouvrant à l’éventualité d’un “autrement” qui n’entrerait peut-être pas sans reste dans le cercle de la compréhension systématique.*

Il n’est peut-être pas inutile d’indiquer d’abord pourquoi ce chapitre conclusif porte un titre en forme de léger clin d’oeil : “Weil et nous” évoque volontairement, en effet, le “Hegel et nous” qui fut présenté aux “Hegel-Tage” de Urbino en 1965<sup>1</sup>. Weil y plaçait alors “notre” rapport à Hegel à la croisée d’une double préoccupation, historique et logique, et sous le signe d’une distance qu’il importait de ne pas transformer en rupture. Du maître de Berlin, il soutenait à la fois qu’il “nous concerne” ou qu’il “est avec nous” en tant que “point de repère” encore vivant et que sa pensée ontologico-systématique l’écarte de “nous”, qui “avons mis la finitude sur le trône”<sup>2</sup> et décrété que “le temps des dogmatismes, et même le temps des systèmes, est passé”<sup>3</sup>. Ce qui ne pouvait manquer de soulever la question de savoir si une articulation était possible et souhaitable – et comment - entre la forme du discours cohérent – “exigence d’un système, d’une pensée qui comprend et se comprend” (EC 1, p. 140) – et l’existence finie, historiquement située et intéressée.

---

<sup>1</sup> Texte paru dans les *Hegel-Studien*, Beiheft 4, 1969, p. 7-15, et repris dans *Philosophie et réalité*, p. 95-106.

<sup>2</sup> *Philosophie et réalité*, p. 95 et 100. Dans un texte antérieur (“Hegel”, 1956, repris dans *Essais et conférences* 1, Vrin, 1970, p. 128), WEIL voit dans l’Aristote des temps modernes un “noeud de l’histoire”.

<sup>3</sup> M. CONCHE, *Confession d’un philosophe*, LGE, 2004, p. 17.

Le “nous” auquel Weil entendait ainsi confronter la rigueur du savoir hégélien renvoyait moins à la particularité d’une école philosophique qu’à la nouveauté d’un être-au-monde s’éprouvant irréductible au seul “discours” (LP, p. 57) spéculatif. “Que sommes-nous? qui sommes-nous?” (PR, 188), l’antique question revenait autrement sous la pression d’une histoire appelant à inventer une nouvelle “position dans la pensée”. Car “pour nous” – et cette fois le “nous” d’époque prenait une coloration explicitement philosophique – “la question de l’homme révolté contre le Savoir Absolu n’est pas dénuée de sens” (LP, p. 56) et le temps semble venu d’affronter la “possibilité de philosopher dans l’incertitude”<sup>1</sup> et en relativisant jusqu’à nos convictions vécues les plus “évidentes” ou les mieux argumentées. C’est parce qu’elle prenait au sérieux “l’aporématique née et toujours renaissante de l’histoire” (EC 1, p. 101), parce qu’elle refusait donc de se soustraire à l’épreuve d’une réalité infixable avec laquelle il lui fallait s’accorder, que la pensée nouvelle devait apprendre à ouvrir le concept aux provocations de ce qui le suscite et le déborde.

Voilà qui ne pouvait se faire pour Weil sans le travail austère et sérieux d’un “*Nach-denken*” ou d’un “re-penser” (PR, p. 103) qui ne rêve pas de “pouvoir recommencer à zéro”, car sa responsabilité même va de pair avec une “reconnaissance de dette” (EC 1, 298) qui est aussi exigence “d’explication” raisonnable. Toutes proportions gardées, il ne saurait en aller autrement pour “nous”. La mondialité de ce troisième millénaire commençant ne peut évidemment pas s’identifier simplement à l’époque qui cherchait à se penser au milieu du vingtième siècle. Mais il ne faut pas vouloir descendre trop vite des épaules des géants qui nous portent et nous permettent de mieux discerner la route qui reste encore à tracer. C’est donc en suivant d’abord aussi justement que possible quelques pistes ouvertes et explorées par la pensée weilienne que je me risquerai éventuellement à la situer, à l’interroger ou à la prolonger en fonction des débats de “notre” monde.

### *Le monde (rationnel) de la condition*

Je partirai de ce que Weil nomme “la condition” et qui désigne chez lui à la fois l’effectivité et la mentalité de notre monde en son devenir-moderne. Tournée vers la seule platitude unidimensionnelle du calculable, du disponible et de l’utilisable, cherchant à manipuler et à aménager le plus rationnellement possible une réalité réduite à un réseau de relations nécessairement déterminées, cette “conscience moyenne de notre temps” (LP, p. 230) tend à résorber l’existence dans cela même qu’elle explore en l’objectivant. L’homme ne s’y

---

<sup>1</sup> M. CONCHE, *op. cit.*, p. 76.

perçoit donc que comme membre et rouage de mécanismes inséparablement naturels et sociaux. Il y a là comme une “donne” nouvelle et peut-être irréversible avec laquelle la pensée doit apprendre à “compter”, avec laquelle d’ailleurs elle a commencé à compter, que ce soit avec l’étendue cartésienne ou la corporéité hobbesienne, la phénoménalité kantienne ou l’extériorité hégélienne du besoin et de l’entendement; sans oublier, bien sûr, l’extension mondiale du Capital pour Marx ou l’imposition “époquale” de la technique chez Heidegger. Si c’est par là que je débute, c’est parce que j’y vois, avec Weil lui-même me semble-t-il, le “sol” (ou le lieu) “commun” (LP, p. 42) où s’enracine l’originalité de “notre” présent. Et il importe de savoir prendre la plus juste mesure des défis que continue de nous lancer l’irréductible finitude de cette “condition” de l’homme moderne.

La contemplation antique prenait appui sur un ordre naturel offert à la vue et où l’homme était capable de discerner sa juste place. Mais il n’est plus pour “nous” d’harmonie, moins encore de “liturgie” cosmique, et la nature ne nous apparaît guère que comme un système de forces en tension qu’il nous faut apprendre à connaître pour les maîtriser pratiquement<sup>2</sup>. Une agressivité conquérante s’est ainsi substituée à l’adaptation en principe prudente et sage de jadis : “rien ne distingue davantage l’homme moderne de celui de l’Antiquité que cette maîtrise” (PR 2, p. 28). Et, loin de déplorer ce changement radical d’attitude, Weil y lit d’abord “un des grands actes de la liberté” (PR, p. 191) en quête de vérité objective et universelle. Après tout, ces avancées de savoir-pouvoir permettent en principe une organisation plus rationnelle “du travail social et de la vie en commun des hommes” (PR 2, p. 191) et il est même possible d’y distinguer comme la condition d’une libération effectivement raisonnable de l’existence. Mais une condition nécessaire n’est pas pour autant suffisante (cf PR 2, p. 133-135) et “notre” libération laborieuse des théories magistrales de jadis revêt aussi le plus souvent tous les traits d’une magie autrement asservissante. Les pseudo-maîtres que nous sommes devenus ne savent ce qu’ils doivent faire d’une puissance techno-scientifique incapable d’évaluation raisonnable, la réussite même de notre rationalité opératoire masque mal “la vulnérabilité”<sup>3</sup> de ses productions complexes et se montre impuissante à “nous diriger dans la vie” (LP, 41). Aussi la frénésie illusoire d’une domination absolutisée tend-elle à sombrer dans la désorientation insensée d’un “nihilisme de la finitude”<sup>4</sup> autodestructeur. Ce déchaînement de violence n’est sans doute pas le destin inéluctable du monde et de l’humanité de la condition moderne, mais sa possibilité menaçante ne peut pas ne pas inquiéter notre quête de raison.

Dans son ambiguïté inséparablement porteuse de promesses et lourde de menaces, une telle réalité de fait n’appelle pour Weil ni diabolisation réactive ni idéalisation fascinée, la vigilance critique plutôt d’une conscience cherchant à s’y orienter en raison inséparablement pratique et théorique<sup>5</sup>. Cela ne saurait se faire sans l’invention d’un “discours à nous”, “qui

---

<sup>2</sup> S’ouvre ainsi une “béance entre la Nature en elle-même et le logos scientifique” (M. CONCHE, *Philosopher à l’infini*, PUF, 2004, p. 39) qui n’en retient que des mesures ou des prises utilitaires et mortifères.

<sup>3</sup> Pour HABERMAS, le “11 Septembre” n’a guère fait que révéler ou confirmer “la vulnérabilité de notre civilisation complexe” (*Le ‘concept’ du 11 Septembre*, Galilée, p. 55) et la fragilité de ses constructions rationnelles.

<sup>4</sup> *Philosophie et réalité*, p. 359, qui caractérise ce nihilisme par une “volonté de domination et de puissance sans direction; tout est possible, tout est permis, rien ne vaut la peine”.

<sup>5</sup> Pas d’absolutisation positiviste, donc, qu’elle prenne les formes de la croyance scientiste, de l’exaltation utopique (Marx), ou de la résignation hautaine (Weber) ; mais pas non plus de

donne un sens à notre travail, à notre victoire, à notre vie”<sup>6</sup>, qui arrive à penser la coexistence tendue et ordonnée “de la recherche de la maîtrise de la nature et de la recherche du sens de l’existence de l’homme” (PR 2, 36). La condition y trouvera donc sa juste place, relative tout ensemble à la réalité inobjectivable du monde de la vie dont elle émerge et à la négativité laborieuse d’une liberté qui ne s’exerce pas seulement en elle et contre elle, mais grâce à elle (EC 1, 318), qui trouve en elle un ancrage pour son déploiement créateur<sup>7</sup>. Il lui faudra cependant pour cela s’être dés-idéologisée ou avoir renoncé aux fantasmes – et à la violence -d’une objectivité autonomisée et absolutisée. Le sens de l’être-au-monde, en effet, ne peut se révéler que dans et par le surgissement en lui de subjectivités pratiques capables de le prendre en charge historiquement<sup>8</sup>.

### *La conscience (pratique) de l’histoire*

Il importe donc d’infléchir la maîtrise rationnelle de l’entendement calculeur en discernement et prudence de la raison effective. Le “kantisme post-hégélien” de Weil soumet ainsi la finitude objective de la “condition” au jugement éclairé d’une “conscience” qui l’assume en la relativisant historiquement. La subjectivité consciente de soi s’y découvre d’abord en sa pureté morale, mais elle s’approfondit en réflexion herméneutique avant de s’accomplir en action politique soucieuse de juste libération raisonnable.

La révolution copernicienne renvoie la mise en ordre rationnelle des phénomènes au savoir et à l’agir d’une liberté capable d’autonomie raisonnable, récusant a priori tout ce qui n’est pas “passé par le feu de l’examen” (PR 2, p. 66) critique. Le principe formel de l’universalité, cependant, s’il dessine bien l’horizon ultime du sens éthique, peine à s’articuler avec l’effectivité charnelle de la vie historique dans laquelle il faut pourtant bien inscrire la transcendance impérative du devoir. Aussi le penseur de la pure moralité devra-t-il opérer

---

sublimation imaginaire, spéculative (Hegel) ou pensante (Heidegger). Rien que la sobriété d’une lucidité active (Kant) dont le jugement réfléchissant peut assumer et infléchir en liberté capable de raison l’épreuve de la finitude.

<sup>6</sup> *Logique de la philosophie*, p. 42. Ni la contradiction transcendantale, ni la réconciliation absolue, ni la finitude existential(ist)e ne seront à la hauteur de cette attente qui ne “s’accomplira” que dans et par la nouvelle conscience de soi développée par la *Logique de la philosophie*.

<sup>7</sup> En tant que liberté-dans-la-condition, l’homme n’est ni naturel ni sur-naturel, “c’est dans la Nature et avec sa nature qu’il est libre, et c’est à partir de ses déterminations qu’il se détermine lui-même” (*Essais sur la nature, l’histoire et la politique*, p. 113).

<sup>8</sup> Si le sens de la condition est paradoxalement fermé à l’homme de la condition, c’est parce que ce dernier « n’a pas d’histoire » (*Philosophie et réalité 2*, à propos de Hobbes) qui atteste la laborieuse venue à soi de la liberté capable de raison.

une seconde conversion qui “contextualise” le transcendantal lui-même et autorise le recours aux explorations de la “judiciaire” réfléchissante pour se donner les moyens de déchiffrer les événements-signes (Réforme religieuse et Révolution politique non moins qu’Aufklärung intellectuelle) à travers lesquels l’humanité moderne a commencé à se “libérer pour la liberté” (*PR* 2, 149) et à “dépasser dans l’histoire ce qui n’est qu’histoire” (*PR* 2, 148). La raison pratique, en effet, n’existe pas pour nous hors de la condition historique finie où elle émerge et qu’elle oriente, dans et à travers laquelle elle vient à la conscience de sa propre originalité.

L’infléchissement réfléchissant de la sobriété critique ne débouche donc ici ni sur l’Histoire spéculative de l’Esprit ni sur l’historicité arbitraire de l’existence, et pas davantage sur une espèce de démission positiviste, mais sur une prise en compte des sources et ressources des héritages divers qu’il nous revient de faire nôtres en les ordonnant et en les actualisant. Le souci historiographique, autrement dit, procède d’un intérêt autobiographique justement reconnu et peut conduire à discerner, dans les provenances complexes qui s’enchevêtrent en nous, deux “percées” décisives susceptibles d’appropriation et de prolongement signifiants. D’un côté le discours philosophique des Grecs où s’élabore une théorie compréhensive de l’ordre cosmique. De l’autre la parole prophétique des Hébreux par laquelle ne cesse d’être réveillée la vigilance pratique de la liberté. Ces deux manières contrastées d’être-au-monde ont commencé et continuent de se rencontrer en “nous”, la vue objective de la raison et la vie subjective de la responsabilité ayant désormais à s’articuler sur le terrain d’une finitude historique devenue le lot ou le partage de l’humaine condition<sup>12</sup>.

Ce qui se donne dès lors à penser, c’est l’actualisation et la prolongation de cet héritage à travers un “processus d’universalisation” (*PR*, p. 207) encore en marche, la pratique historique sensée ayant pour tâche de “rendre réelle la liberté rationnelle dans un monde qui n’est pas encore raisonnable” (*PR*, 199). Parce qu’elle se sait appartenir au monde de la vie plurielle auquel elle prescrit son orientation normative, la conscience éthique s’emploie à faire passer la force de ses convictions intimes dans la responsabilité d’une “action raisonnable” (*PR* 2, p. 86) qui trouve d’ailleurs dans les institutions juridiques l’appui “où se rencontrent la morale, l’historique et la politique” (*PR* 2, p. 123). Ce qu’il y a déjà de raison dans le présent du monde est à discerner et à consolider en vue d’une universalisation plus effectivement concrète encore à faire advenir. A distance de tout savoir prétendument absolu, c’est à la sagesse pratique qu’est la prudence qu’il revient politiquement de “réaliser le sens dans le domaine du nécessaire” (*PP*, 256) ou des conditions mondaines en découvrant et en se donnant les moyens d’accorder au plus juste liberté et égalité. Jamais donnée ni acquise une fois pour toutes, la reconnaissance interhumaine passe aujourd’hui, au sein d’un monde aux souverainetés ébranlées, par la recherche conjointe d’une plus juste rationalisation de la mondialisation socio-économique et d’une formation plus effectivement raisonnable, plus avertie et plus soucieuse des enjeux politiques inhérents aux rencontres

---

<sup>12</sup> Paradoxalement, ce serait l’expérience du mystère radicalement inscrutable de la transcendance (Luther) qui serait historiquement à l’origine de cette “assignation à la finitude”, le secret impénétrable des desseins divins obligeant l’homme à “s’installer dans le fini, pour y construire, à l’aide de ses lumières naturelles, sa demeure” (*Philosophie et réalité* 2, p. 180).

interculturelles. Cet inachèvement constitutif de la raison historiquement pratique, avec ce que sa négativité indéfiniment relancée pourrait avoir de désespérant, ayant d'ailleurs pour fonction de nous rappeler que "nous n'agissons pas pour agir", mais "pour n'avoir plus à agir sur le plan de l'histoire" (PR, p. 174), pour faire advenir un monde où s'apaisent l'inquiétude et le souci du "pas encore", où s'ouvre et s'offre pour chacun et pour tous la possibilité présente "d'une vie sensée et libre" (PR 2, p. 162). Horizon ou Idée d'une "fin de l'histoire" dépouillée de toute aura messianique, dont le sens raisonnable doit être dégagé par la sobre rigueur du discours conscient de soi.

### *Le sens (raisonnable) de la présence*

Voilà qui nous renvoie au paradoxe central qui habite et travaille la catégorie-attitude de "l'Action", où culmine la prise en charge historico-politique de la "condition". D'un côté, en effet, la transformation raisonnable du monde met en oeuvre une pratique (politique) toute imprégnée de théorie (philosophique), censée porter à son achèvement concret la raison unilatéralement spéculative de "l'Absolu". De l'autre, cependant, l'acte-en-mouvement qu'est le se-faire de la liberté historique finie reste mû par la visée apparemment contradictoire "d'un avenir qui soit présence dans la liberté du sentiment" (LP, p. 413), qui "sera présence sans avenir" (LP, p. 414) ou "vie dans le sens présent" (PP, p. 261) : la praxis est toujours et seulement "en route" vers cette présence promise et espérée comme "la fin du souci de ce qui va venir" (LP, p. 417). Se profile ainsi, de l'intérieur même de l'agir intéressé et conditionné, l'idée ou plutôt la visée d'un "au-delà de toute action" (PP, p. 259), qui apaise en le débordant absolument l'inachevable achèvement de la négativité constamment renaissante. Il faut donc bien que la philosophie (théorique) resurgisse de ses cendres (pratiques) pour donner forme intelligible à cet à-venir de la présence dont le sens ne peut pas ne pas hanter le travail et les luttes de l'action historique en sa finitude raisonnable.

La question qui surgit ainsi sur le sol de la condition historique est celle d'une visée théorique de sens (idéal) unitaire qui paraît d'abord incompatible avec l'effectivité éclatée de l'expérience (réelle) : "comment peut-il y avoir un sens si, dans la réalité, on ne rencontre que des sens particuliers?" (PP, p. 234). De fait, pour les animaux vivants et souffrants, parlants et agissants, que sont les humains, "le sens n'existe que diffracté" (EC 1, p. 319) en significations multiples, finies et passagères, à même des cultures elles-mêmes irréductiblement diverses. Le foisonnement premier de la créativité poétique a beau être repris et ordonné au sein d'orientations pratiques, il ne donne jamais lieu qu'à de l'agir diversement conditionné. Quant à la conversion philosophique, même si elle procède bien à une auto-négation du flux négatif qui nous libère de l'attente et de la crainte de ce qui peut "arriver" en tournant la finitude de nos discours vers la vue désintéressée de ce qui "est", elle n'échappe pas pour autant à certaine dissémination plurielle : car l'histoire, là encore, fait proliférer - se succéder, coexister ou se combattre -, une "multitude de discours cohérents" (PR 2, p. 240) dont le corrélat est une multiplicité de "sagesses" qui ne satisfont finalement que leurs adeptes. C'est de la conscience lucide de cette situation aporétique que naît l'ambition de la *Logique de la philosophie* : "rendre compréhensible la philosophie à elle-même" en comprenant non seulement "les discours des philosophes" mais "tout langage humain" (PR 2, p. 238). Car c'est précisément parce que nous sommes en défaut de discours un et de *théoria* ontologiquement fondée qu'il nous faut tenter aujourd'hui de "concevoir un sens qui puisse être le sens de ce monde et (sens) pour ce monde" (PR 2, 38).

Un tel défi, cependant, n'a-t-il pas déjà été relevé, et avec quelle maîtrise, par la systématisme spéculative ? En faisant coïncider le logique et l'historique, la "compréhension

de soi” et la “compréhension du Tout”, “l’Absolu” est parvenu à élever le discours cohérent à la conscience de soi, il a découvert selon Weil “la catégorie philosophique de la philosophie”, soit encore “l’idée qui produit la philosophie sous chaque catégorie” (LP, 341.343). La *Logique de la philosophie* ne peut donc pas ne pas répéter, sans la “reprendre”, cette idée d’un discours des discours, saisissant finalement “l’unité du discours dans la totalité du (et des) discours” (PR 2, 234), où se comprend en s’articulant et en s’ordonnant sous l’unique “discipline de l’universel”<sup>13</sup> la diversité des philosophies et de leurs sagesse respectives. Mais, pour échapper au constructivisme dogmatique de la totalisation spéculative sans tomber dans le scepticisme relativiste de la dissémination empirique, cet effort de mise en ordre raisonnable s’opère sous le mode d’une réflexion critique à la fois pratique et herméneutique : c’est à partir de la rationalité militante de “l’Action” et sur fond de créativité poétique accédant à la conscience de soi que Weil élabore et articule l’ensemble des catégories logiques, selon un ordre qu’il invente et qui est celui d’un philosophe soucieux de comprendre la finitude même de sa propre compréhension; ce qui interdit de donner à cette ouverture dialogique la forme absolutisante du savoir spéculatif ou la fixation idéalisante de la réflexion transcendantale. Il ne faut ni “hypostasier” ni “essentialiser” l’espace dialogal de la compréhension, mais s’efforcer simplement “d’éclairer ce qu’il y a de *pollachôs legomenon* même dans la Vérité” (PR 2, p. 239) qui se donne à penser entre nous.

C’est donc en prolongeant librement certaine inspiration kantienne que Weil en appelle à la “forme vide”<sup>14</sup> du sens pour assurer et comprendre, à partir de l’intérêt pratique de la raison, la circulation de l’intelligible à travers l’élaboration et l’adresse, la réception et la relance des discours cohérents. Attitudes vécues et catégories pensées, rien n’est soustrait à cet examen qui en recueille le sens intelligible, mais en s’interdisant de s’arrêter ou de se fixer à ce qu’il peut y avoir d’absolu et d’exclusif dans toute signification particulière. Aussi la catégorie du sens, “catégorie sans attitude” (LP, p. 423) ou milieu universel de tout dialogue et de toute entente possibles, n’a-t-elle ni l’objectivité du monde ou de l’Être ni la subjectivité de la conscience ou l’Esprit, elle “n’existe” que dans le partage et le parcours des diverses structures catégoriales, elle est l’élaboration, la décantation et l’articulation formelles de tous les sens concrets. Comme la discussion sur le plan politique et le dialogue sur le plan culturel, le sens sur le plan philosophique nous invite à reconnaître que l’universel n’est pas une chose et que nul n’en a le monopole : mouvement et parcours, exigence et travail, l’universalisation est une tâche jamais achevée. La philosophie, dès lors, peut bien se comprendre finalement “sous la catégorie du sens” - “science du sens” (LP, p. 420-421) dégagé dans sa pureté formelle -, mais cette saisie logique se sait inséparable de ce dont elle naît en s’y arrachant, les inventions et ressources poético-culturelles du langage. Si système il y a, c’est celui de la liberté qui, pour se comprendre en son renouvellement raisonnable – visée de “l’éternité de la présence” à partir et à l’intérieur du “temps de l’histoire” (LP, p. 75) - s’oblige à élaborer et à “enchaîner” dialogalement les catégories des attitudes historiques et de leurs “formes de vie” (PR 2, p. 233). L’abstraction inhérente à une telle auto-

---

<sup>13</sup> *Philosophie et réalité*, p. 22. La philosophie, autrement dit, ne se réalise que dans et par “le dialogue des philosophes” (*ibid*, p. 12) et sans autre “dieu” que “l’exigence de l’universel” (*Philosophie morale*, p. 14) ; un universel jamais réalisé, qui ouvre toute intelligibilité donnée à la prise en compte de son autre.

<sup>14</sup> *Logique de la philosophie*, p. 423. WEIL voit dans la “seconde révolution” copernicienne opérée par la troisième Critique l’esquisse, “encore à ses débuts”, d’une “philosophie du sens” (*Problèmes kantien*s, p. 107) toujours à actualiser : discours portant à la conscience de soi la pluralité des structures formelles de la compréhension, sur fond non moins pluriel de langues, de cultures et d’existences.

compréhension ne cessant d'ailleurs de se surmonter en se renvoyant au concret singulier, désormais compréhensible, de sa situation dans le monde de la vie. La philosophie - saisie (dia)logique *du* sens en sa pureté intelligible – n'est vivante que dans et par le philosopher-ensemble, l'ouverture critique et pratique à l'effectivité historique *des* significations qui com-posent le présent; kantisme post-hégélien, là encore, de la liberté raisonnable s'appliquant à déchiffrer à la lumière du sens "la totalité de notre expérience du monde et de la vie s'articulant dans le langage"<sup>15</sup>, c'est-à-dire à travers la pluralité des langues culturelles.

Entre langage et discours, attitudes et catégories, visée et pensée, cette idée formelle du sens nous tourne bien vers le concret de la "présence" – sa catégorie est "catégorie de la présence" (LP, 419) pensée à partir et sur fond de langage -, mais saisi(e) "en fonction de son absence", éprouvée, puisque le philosophe "n'est pas dans la présence"<sup>16</sup>. Conscience malheureuse inévitable d'une philosophie que son théorétisme laisserait toujours à distance du contentement à la fois désiré et interdit ? Ce serait oublier que la "sagesse" – ou la vie dans la présence - n'est pas moins "catégorie (formelle) de la philosophie" (LP, p. 436) que le sens dont elle est l'accomplissement méta-discursif et qu'il suffit surtout d'une libre *décision* raisonnable pour que "le discours devien(ne) vie concrète" (LP, p. 438), pour que "la pensée" ou le sens "de la présence" se convertisse, sans nul besoin d'aucune grâce adjuvante, en "présence" du sens "dans la pensée" : "le formel pensé comme formel devient, dans sa pureté, la présence concrète qui ne serait pas pensée si elle n'était pas"<sup>17</sup>. Résultat de la conversion interne de la pensée formelle, aboutissement et achèvement de la philosophie pour le philosophe, la sagesse est l'accord du discours et de la vie, elle "unit l'homme raisonnable et sa situation" (LP, 438). Ce retournement de la vue du sens en vie "dans le sens pensé" de "l'homme raisonnable" (LP, p. 437-8) n'a rien de magique, il signifie simplement la possibilité formelle pour la liberté finie de l'individu d'accéder à "la Vérité de l'homme", de s'accomplir en s'oubliant raisonnablement, en s'accordant plutôt ou en s'ajustant au sens présent, à la présence du sens : se fait sage le philosophe qui "a choisi la liberté dans le monde", qui sait que, en se tenant dans le discours raisonnable qui "saisit tout sens", "toujours il réalise l'universel qui est toujours" (LP, p. 439).

Susceptible d'être réalisée "n'importe quand, n'importe où, pour n'importe qui" (LP, p. 436), une telle cohérence du discours et de l'existence, du sens et de la situation, de la vue et de la

---

<sup>15</sup> (H.G. GADAMER, *L'art de comprendre*, Aubier, 1982, p. 101). Le travail de F. Jullien sur « l'universel » me paraît avoir la même orientation de fond : contre toute maîtrise spéculative et toute saisie logocentrique, il s'agit de comprendre – et d'exercer – la visée de l'universel comme un travail dia-logique ou, pour reprendre le vocabulaire du vieil Héraclite, comme la loi qui garde son ouverture intelligible au(x) monde(s) des « éveillés ». Avec une référence analogue à la fonction négative, critique et heuristique, d'une idéalité de type kantien, mais « fonctionnant » plus souplement à même le concret de l'expérience à la fois existentielle et culturelle.

<sup>16</sup> *Logique de la philosophie*, p. 421, qui ajoute : « mais l'absence qui le porte à comprendre est aussi le mode dans lequel il tient la présence ». A. COMTE-SPONVILLE durcit cette distinction en opposition : « Sens, c'est absence ; sagesse, c'est présence » (*La sagesse des modernes*, R. Laffont, 2005, p. 287).

<sup>17</sup> *Logique de la philosophie*, p. 435. M. CONCHE retient bien cette *décision* à la sagesse, "qui ne peut être accomplie(e) que dans et par la liberté", mais en n'y voyant qu'un simple "saut hors de la philosophie" (*Confession d'un philosophe*, p. 155). Même extériorité pour A. COMTE-SPONVILLE : "La philosophie est le chemin; mais là où il mène, il n'y a plus de chemin" (*La sagesse des modernes*, p. 559). Weil, lui, souligne la *cohérence* qui distingue *et* articule dans la sagesse la pensée (philosophique) et la réalité (vécue).



vie, n'en constitue pas moins "l'effort le plus tendu et la tâche la plus haute" (LP, p. 440). Pour le logicien de la philosophie, en tout cas, qui se sait vivre "dans un monde dont l'histoire est celle de la condition" (LP, p. 436) finie et de ses déchirements, cet accord librement voulu et consenti n'abolit ni l'action ni le discours, mais il les fait accéder, au-delà d'eux-mêmes, à l'apaisement raisonnable d'une vie où "la présence n'est pas à venir, bien qu'elle reste toujours à réaliser, mais est présente au fond de sa réalisation" (LP, p. 438). Rien de ce qui est ne peut raisonnablement être exclu de cette vie au présent qui s'abandonne librement au sens du monde, au mouvement et au passage de l'universel; le "vivre-en-accord" de la sagesse ne peut se proposer et se donner à effectuer que dans l'ouverture toujours à reprendre de la liberté à la vérité et de l'action à la réalité.

### *L'expérience(infondable) de la liberté*

Repartons donc de cette ouverture de principe dont le triptyque final de la *Logique – Action, Sens Sagesse* - esquisse le schème et les contours. Et essayons d'abord d'en préciser quelque peu les conditions et la signification anthropologiques. Ce qui devrait accentuer encore notre vigilance à l'égard de toutes les absolutisations ontologico-dogmatiques de l'intention et du geste raisonnables. La philosophie, en effet, n'existe pas "en soi" ou "au singulier" (PR 2, p. 22), elle n'a de vie effective que dans et par "des êtres humains qui (...) font de la philosophie" (PR 2, p. 15). Cette auto-compréhension relativisante du savoir spéculatif et des pratiques discursives de la cohérence peut s'indiquer notamment à travers leur renvoi conjoint aux ressources du langage, à l'épreuve de la violence et à l'irréductibilité de la liberté.

La catégorie formelle du sens, en effet, a permis d'élever à la pensée raisonnable "le non-raisonnable" (LP, p. 438) de la poésie et de la présence qui s'y expose en éclats de sens en y discernant le "fait dernier" ou "fondamental"(LP, p. 420) à partir duquel la philosophie se comprend. L'homme du discours cohérent, autrement dit, a découvert qu'il y a de "la vie en dehors de la raison discursive" (LP, p. 417), que "l'homme est poète avant d'être philosophe et après l'avoir été" (LP, p. 421), que la rationalité même surgit du sein d'une créativité "plus vaste et plus profond(e) que tout discours" (LP, 420). "Source première et dernière fin" (LP, p. 422) de la discursivité agissante, précédant et excédant le savoir et ses catégories abstraites, le langage est la manière humaine première de se tenir dans le monde de la vie, il est "l'apparition concrète" de la liberté en et par qui s'ouvre et se crée la réalité du sens : "lui seul donne la soif de la présence et l'assouvit" (LP, p. 419-420). "Eternelle jeunesse de la création" (LP, 431), sa spontanéité inépuisable n'est autre que "l'homme même" (LP, p. 422) en tant que corps vivant et parlant, sensible et sensé, s'éprouvant en ses ressources et sa puissance extatiques, en sa capacité de créer et recréer des mondes signifiants ou des sens concrets. Poétique est l'existence prise à sa source, intérieure à l'auto-mouvement de la vie immédiate qui affleure et s'exprime en elle et par elle, productrice d'attitudes et d'oeuvres où s'inscrit et se dépose son élan. Ce n'est qu'après coup et sur le fond, fût-il d'abord jaillissement aveugle et comme étranger à soi-même, de cette venue foisonnante et ouvrante du langage que la pensée naît et ne cesse de renaître à elle-même; c'est à la hauteur de l'appel et de la promesse qui s'y cachent qu'il lui faut apprendre à se tenir en cohérence raisonnable<sup>18</sup>. Sans confondre pour autant la sobre rigueur du discours avec les

---

<sup>18</sup> Ma formulation s'inspire de J. DERRIDA commentant Heidegger : s'il y a de l'appel et de la promesse, avant toute question, "partout où vient le langage", la pensée véritable ne peut être que "la fidélité à cette promesse" (*De l'esprit*, Galilée, p. 147 et 151). Comme si la créativité signifiante se tenait à la jointure d'un être-donné ou d'un caractère (naturel) et d'un être-appelé ou d'une promesse (spirituelle). Dans le langage de M. CONCHE : "je suis en ayant à être vraiment" (*Confession d'un philosophe*, p. 201), ayant à prendre la "relève" raisonnable

“sources, religieuses, poétiques, mystiques” (PR, p. 102) qui le suscitent et dont il naît : “comme la poésie est l'éternelle jeunesse de la création, elle (la philosophie) est l'éternel renouveau de l'homme devenu autre pour lui-même” (LP, p. 431), se créant et se comprenant dans cette altérité même.

La grandeur de la raison, en effet, se mesure à sa capacité d'ouvrir sa compréhension – sans réduction ni relève - à cela même dont l'altérité à la fois radicale et protéiforme (cf PR 2, p. 9) la menace et l'appelle. Ce qui invite à distinguer entre ce que je me risquerai à appeler le tranchant salutaire d'une irruption, d'une effraction ou d'une provocation libératrice – n'est-ce pas là d'abord ce qui se donne à éprouver dans l'envoi et le rapt poétiques du langage ? – et la violence destructrice d'une stupidité qui ravage et saccage aveuglément tout ce qui s'oppose à elle<sup>19</sup>. Entre ces deux extrêmes, d'ailleurs, de l'ouverture et de la fermeture, il y a toute une gamme de violences plurielles partiellement rationalisables, hors de l'homme comme en l'homme ou entre les hommes. Ainsi la violence relative inhérente à la finitude de la “condition” historico-politique – celle d'un monde ambigu dont la réalité n'est jamais sans violence mais jamais non plus pure violence (PP, p. 56) – est-elle susceptible de régulation et d'orientation, alors que la violence “pure” de “l'Oeuvre”, qui jouit de son déchaînement arbitraire en se riant de tout débat et de tout jugement possibles, ne peut raisonnablement donner lieu qu'à un affrontement sans merci. La découverte, cependant, de cet “ennemi en nous” (PK, p. 174), qui incline la liberté au refus de toute règle ou à la perversité diabolique d'une violence “qui est à elle-même sa propre fin, dirigée contre autrui ou contre soi-même”<sup>20</sup>, a l'intérêt d'obliger le philosophe à regarder en face ce rejet décidé de la raison. Et à en tirer normalement une double leçon, indissolublement anthropologique et critique.

Puisque l'homme, tout d'abord, peut choisir la violence contre toute raison, c'est que le discours n'est pas le tout de la vie humaine ni le savoir son accomplissement nécessaire. Entre l'existence sensible et l'essence intelligible, il y a l'émergence d'une liberté qui émerge de l'une et aspire à l'autre, mais sans se réduire ni à l'une ni à l'autre. Tout se joue d'abord, bien sûr, sur fond naturel de finitude pathétiquement affectée des vivants mortels, sentants, souffrants et désirants. Mais le vivant humain répond aussi, en parole(s) et en action(s), aux codifications et aux sollicitations de son milieu. Et c'est là, déjà, l'émergence fragile, en exercice, de la liberté, d'une liberté qui “a agi avant de se comprendre comme liberté” (PR, p. 34) et qui finit par se reconnaître “libre dans la condition” (PR, 34) ou “dans les conditions” qui, “comme les questions, n'existent que pour une liberté” (PR 2, 44) : manière d'exister capable, sans doute de s'arracher à tout être-donné et donc à tous les “codes naturels et historiques”<sup>21</sup>, mais appelée à réinscrire dans le concret d'une condition toujours située la négativité irréductible qui l'en distingue, susceptible tout autant de se crispier sur

---

d'une créativité poétique qui est à la source même de ma venue à moi.

<sup>19</sup> Je renvoie au chapitre que J.L. NANCY consacre à “Image et violence” dans *Au fond des images* (Galilée, 2003), p. 35-56 et où il distingue, à la suite de Pascal (*Pensées*, Brunschvicg n° 498), le “bon” intraitable d'une “violence amoureuse et légitime” et la perversité nihiliste d'une “volonté impétueuse et tyrannique”.

<sup>20</sup> *Philosophie et réalité*, p. 303-304. Cette violence “pure” est d'ailleurs “d'autant plus violente et d'autant plus efficace qu'elle est plus ‘éclairée’ par l'entendement calculateur” (*ibid*, p. 273).

<sup>21</sup> L. FERRY, dans *La sagesse des modernes*, p. 157. A cette transcendance, réelle mais abstraite, de la liberté, A. COMTE-SPONVILLE oppose l'immanence d'une émergence (trop) simplement naturelle : les humains seraient “libres non malgré la nature, mais grâce à elle” (*ibidem*, p. 106). Weil, lui, souligne l'articulation effective de deux irréductibles.

l'arbitraire absolutisé de ses créations que de s'ouvrir au dialogue universalisant pour s'orienter sur les chemins de la vie raisonnable.

Et puisque le choix de la violence n'est pas moins possible que celui de la raison, l'homme-philosophe est invité à comprendre sa propre option pour la raison à partir de cette possibilité adverse qu'il s'interdit. La même liberté qui se décide à la raison ouvre ainsi la raison à l'altérité-à-soi de son émergence finie. Non, certes, que le se-vouloir raisonnable puisse être séparé d'un se-savoir libre (cf *PM*, p. 48), ou que la libération raisonnable de la liberté ait à choisir entre la finitude indéfinie de l'existence historique et l'infinité actuelle du sens présent. Mais cette double scansion d'incarnation et de désincarnation (*PR*, p. 53) est à distinguer de la pulsation analogue qui est au cœur de l'Idée absolue<sup>22</sup>. Car, dans la mesure même où elle est, se sait et se veut, irréductible décision de l'existence libre à la raison, la philosophie ne peut se comprendre ni comme "une âme descendue dans un corps" ni comme une Idée logique venant à (la conscience de) soi à travers son incarnation naturelle et historique -; "c'est l'homme qui, en sa liberté, se fait philosophe" (*PR 2*, p. 233) et l'acte de philosopher, en son recommencement aussi irrécusable qu'indémontrable, ne s'engloutit pas sans reste dans l'idée de la philosophie<sup>23</sup>.

Cet "absolu" (*LP*, p. 61) de la liberté, cependant, qui ne se décide à la cohérence raisonnable du sens ou de l'auto-compréhension philosophique que sur fond premier du monde de la vie et du langage et en faisant face à l'autre possibilité, toujours latente, de la violence déchaînée, s'oblige par là même à se tourner résolument vers la compréhension d'une réalité qui la précède et qu'elle révèle sans prétendre la réduire à (la conscience de) soi : "premier acte de la liberté dans la réalité", le choix philosophique de la raison ne cherche pas à se justifier car il se sait et "se veut lui-même libre dans la réalité qu'il dévoile dans ses structures pour la liberté" (*PR 2*, p. 49).

### *La compréhension (infinie) de la réalité*

Si l'acte de philosopher nous renvoie inévitablement à la décision libre de l'homme, son développement en discours raisonnable nous tourne nécessairement vers la réalité effective de ce qui se donne à explorer et à comprendre. La philosophie, en ce sens, peut se définir comme la "réflexion de la réalité (*Wirklichkeit*) dans l'homme réel (*wirklich*)" (*PR*, p. 13), soit encore comme "la recherche de la vérité au sujet du Tout de la réalité et de la place de l'homme dans ce Tout"<sup>24</sup>. Et, comme le sans-recours de la liberté était "absolu", le sans-exclusion ou le sans-extériorité de la réalité porte la raison jusqu'à l'ouverture infinie de la totalité : "c'est l'infini de la liberté qui introduit l'idée de l'infini et celle, équivalente, de totalité"<sup>25</sup>. Examinons donc cette orientation weillienne vers le "tout de la réalité" pour voir

---

<sup>22</sup> Au terme de cette "théologie spéculative" qu'est la *Science de la Logique* : pour WEIL, la philosophie hégélienne de la négativité ne pense (chrétiennement) la liberté qu'en l'intégrant dans la raison qu'est l'Esprit ou en la laissant retourner à l'Absolu (*Philosophie et réalité 2*, p. 227) qui est sa vérité.

<sup>23</sup> Comme le dit G. KIRSCHER, "la dialectique kantienne" de l'expérience (de la liberté) et du sens (de la raison) tend bien alors vers "une systématisme de type hégélien" (*E. Weil*, p. 241), mais sans que l'infini de son orientation lui fasse jamais perdre la conscience critique de sa provenance irréductiblement finie. Ce que M. CONCHE reconnaît aussi à sa manière : "La liberté est la condition sans laquelle il n'y aurait pas cette capacité d'ouverture à la vérité qu'est l'homme" (*Confession d'un philosophe*, p. 277).

<sup>24</sup> M. CONCHE, *Confession d'un philosophe*, p. 275.

<sup>25</sup> *Essais et conférences* 1, p. 313. Equivalence discutable contre laquelle s'inscrit en faux, à la suite de F. Rosenzweig, toute la pensée d'Emmanuel Lévinas.

comment elle part et se distingue du “monde sensé” de Kant, comment elle aboutit finalement à une idée de “Nature” en corrélation dialectique et réflexive avec la et les révélation(s) du discours.

Aussi irréductible qu’elle se soit montrée à nous, la volonté philosophique d’auto-compréhension surgit toujours sur fond premier, non moins irréductible, de pré-compréhension; l’originalité de la liberté capable de raison ne se dévoile qu’à partir et à l’intérieur d’un monde qui la conditionne. “La négation possibilisante” de la liberté “a affaire à des possibilités qui sont fondées dans la réalité” (PR 2, p. 42), elle pré-suppose, autrement dit, que cette dernière est “structurée, sensée, compréhensible” (PR 2, p. 47). Il s’agit pour le discours raisonnable de porter à la lumière du savoir ce fond obscur et inépuisable qu’il ne révèle qu’en en provenant : “nous voulons librement dans la réalité comprendre la réalité” (PR 2, p. 48). Circularité dialectique, donc, entre liberté et réalité<sup>26</sup>, mais qui tourne maintenant la liberté devenue raison vers la compréhension de la “réalité tout court” (PR, p. 39) ou de la “réalité-totalité” (EC 1, p. 310) qui contient tout, y compris “la négation du discours” (EC 1, p. 316). Irréductible à aucun(s) “réel(s)” (EC 1, p. 316) particulier(s), ce tout sans limites de la réalité ne relève pas d’une intelligence métaphysique en quête de radicalité ontologique<sup>27</sup>, mais il a l’infinité “d’une idée” (EC 1, p. 321) à laquelle s’ouvre l’orientation raisonnable ou l’immensité d’une présence “toujours compréhensible et jamais définitivement comprise” (PR 2, p. 49) par qui décide de se comprendre en elle.

Cette pensée du sens réel ou de la réalité sensée, Weil s’y engage notamment à la suite du Kant de la troisième Critique. C’est la liberté finie et capable de raison qui cherche à se comprendre et qui découvre au terme de son parcours que sa manière même de penser et d’agir – nécessité hypothétique du savoir et impératif catégorique du devoir - pré-suppose une réalité sensée qui se prête à ses interventions et lui permet de s’orienter. La structuration transcendantale de l’expérience, autrement dit, ne peut s’opérer qu’à l’intérieur d’un monde déjà structuré qui précède et rend possibles toutes ses conditions a priori de possibilité! “Nous” ne pouvons penser le réel que parce qu’il s’avère pensable, l’organisation, l’ordre et la beauté, se laissent découvrir mais non construire, “le réel précède le possible”<sup>28</sup>. Réflexion transcendantale redoublée, la seconde révolution copernicienne renvoie ainsi la pensée à ce *fait* premier du sens, “d’un sens du monde pour l’homme” (PK, p. 81), d’un sens dont la réalité donnée soutient l’intérêt pratique de la liberté : “la compréhension implique que l’individu se comprenne dans et sur le fond de la réalité sensée dans laquelle il est compris”<sup>29</sup>. Il n’est pas d’objectivité conquise, naturelle ou historique, qui ne s’inscrive dans le monde de la vie, qui ne dérive finalement de la réalité d’abord éprouvée “d’une nature et d’une histoire vivantes et vécues” (EC 1, p. 294). La négativité historique elle-même, d’ailleurs, n’étant qu’une modalité spécifique de la positivité naturelle qui la porte et qu’elle élève à la conscience de soi, cependant que la réalité sensée de l’une et de l’autre en viennent à com-poser pour la pensée qui se pense un “Tout organisé, orienté, sensé” (PR, 361), mais “un Tout sensé pour l’homme, sensé par

---

<sup>26</sup> WEIL parle d’un “retour de la liberté à la réalité qui n’est que pour celle-ci” (*Philosophie et réalité 2*, p. 49).

<sup>27</sup> Ce que reconnaît en le regrettant J. GAUVIN pour qui la radicalité métaphysique ne considère, analyse ou questionne “tout ce qui est” qu’en voulant finalement “savoir ce qu’il en est” (*Une logique de la philosophie*, p. 120 et sq) au niveau sans niveau du principe et fondement : “l’intelligence du présent” (p. 142) discernant alors le don et le sens de l’être dans l’effectivité même de l’histoire.

<sup>28</sup> G. KIRSCHER, “La Logique de la philosophie et la vérité”, in *Annali*, p. 1207.

<sup>29</sup> G. KIRSCHER, *Eric Weil*, p. 276.

l'homme" qui agit, parle et pense raisonnablement en lui : l'infini sans extériorité ni limite du "Tout sensé du monde humain qui est" (PK, p. 106).

En mettant ainsi l'accent sur l'uni-totalité sensible-sensée du monde vécu et pensé par la liberté raisonnable, Kant, nous dit Weil, "retrouve le cosmos, mais sans naïveté" (PK, p. 107). Ce n'est plus la théorie trop immédiatement naturelle des Grecs, ce ne saurait être la prétention spéculative de l'idéalisme absolu. Naturelle et/ou historique, en effet, la réalité se refuse à "un savoir en-et-pour-soi accessible à l'homme et atteint par lui"<sup>30</sup>, elle ne se donne à voir comme tout sensé que dans et par la médiation intéressée de la discursivité finie qui en provient, l'explore et s'y oriente sans la construire, Au plus loin de toute "théosophie" dogmatique<sup>31</sup>, cette philosophie du sens se donne simplement les moyens de déchiffrer et de comprendre l'articulation ou le renvoi réciproque du monde (structuré) et de la liberté (qui s'y oriente). Mais cela n'empêche pas "le chrétien Kant" (ENHP, p. 94) de continuer à s'interroger sur le caractère fortuit de cet accord, ce qui le conduit à chercher finalement dans une "ontologie pratique de la création"<sup>32</sup> la réponse à la question renaissante du pourquoi de l'existence contingente. Soustrait à la curiosité spéculative des philosophes-théologiens, le Dieu absolu de la raison morale reste dans le flou d'une équivoque volontaire : il vient à l'idée en étant sans doute doté de "la réalité la plus haute qui soit" (PK, p. 98), mais il n'est pensable que comme "sens du monde pour l'homme" (PK, p. 101) "théomorphe" (PK, p. 43) qui l'affirme en se comprenant dans ses orientations intéressées. Quels que soient la sobriété et l'intérêt de ce recours pratique à une transcendance inscrutable, il reste encore dans l'orbe du "schème créationniste" qui, parce qu'il "coupe l'homme du cosmos" et "rend problématique l'existence d'un tout de la nature un et sensé" (ENHP, p. 93), s'interdit et la vue de la totalité cohérente et la vie dans la vue du sens présent. Il faut, selon Weil, trouver un langage moins inadéquat que celui de l'être et de l'objectivité, de la contingence (créée) et de la transcendance (négative), de la "condition" et de "Dieu", pour comprendre en sa vérité positive l'union indissoluble du fait et du sens.

Au lieu, donc, de chercher à réunir finalement, grâce au jugement réfléchissant, ce que l'entendement a commencé par extraposer – l'objectivité théorique de la condition et le sens pratique de la liberté –, il s'agit d'apprendre à penser l'interaction et la correspondance co-originaires de deux modalités de l'unique tout de la réalité. Pas plus animal simplement naturel que magicien sur-naturel, l'homme ne déploie l'originalité de son existence qu'au sein d'une nature qui le soutient, qui précède "toute intervention humaine" (ENHP, p. 81), qu'il peut nier mais non anéantir<sup>33</sup>, "qui le détermine en sa liberté en donnant à cette liberté la possibilité de se déterminer" (ENHP, p. 76) elle-même. Et cette nature naturée, à la fois éprouvée et transformée, conditionnante plus que déterminante, dès lors qu'elle n'est ni création de Dieu ni éparpillement extériorisant de l'Idée, ne peut-elle pas, ne doit-elle pas tourner la négativité qui s'exerce sur elle et en elle vers l'idée, le sens et la présence d'une

---

<sup>30</sup> *Problèmes Kantiens*, p. 102. Ce "savoir (prétendument) absolu" ne parvenant d'ailleurs selon Weil ni à résorber l'écart entre noyau conceptuel et écorce empirique ni à réaliser vraiment le retour "de ce qui est *en-et-pour-soi*" (*Encyclopédie*) à "ce *pour nous* dans lequel ce *en-et-pour-soi* est pensé" (*ibidem*).

<sup>31</sup> Cf *Problèmes Kantiens*, p. 94 et 100. Leibniz pour Kant, Hegel pour Weil en sont les représentants majeurs.

<sup>32</sup> G. KRÜGER, *Critique et morale chez Kant*, p. 101.

<sup>33</sup> Cf *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, p. 104 : "Il (l'homme) peut refuser d'écouter la nature, il ne peut pas faire que la nature ne soit pas". Ou déjà dans la *Logique de la philosophie*, p. 46 : "toute condition de son activité lui vient du dehors (...), lui est imposée (...) par une nature dans laquelle il peut agir, mais qu'il ne peut ni créer ni transformer radicalement."

totalité en mouvement ouvert, qui comprend tout, y compris l'homme, sa négativité et ses discours, à laquelle il faut bien donner le nom de Nature (naturante) et qu'il s'agit de penser comme "structure des structures" (ENHP, p. 113-114) ou "structure unie-unique, orientée et orientante"<sup>34</sup> ? "Sans hypothèse, sans fondement" (PR, p. 39), an-hypothétique et anarchique, cette réalité se montre à la pensée comme totalité infiniment positive, puissance de production auto-expressive dont l'immanence même peut s'affecter de praxis historico-culturelle : "ce qui rend la liberté concrète et la négativité source de positivité n'est rien d'autre que la Nature contre laquelle et au sein de laquelle l'homme lutte, agit et se crée lui-même en luttant et agissant, se crée historiquement comme être historique, et cela comme nature dans la Nature"<sup>35</sup>. Retour final, semble-t-il, à la *Physis* des Grecs, à sa Vie éternellement en devenir dont tous les êtres finis ne sont que des modes fugitifs "voués à naître et à mourir"<sup>36</sup>. A moins que ce ne soit le "*Deus sive Natura*" de Spinoza, puissance de vie présente à toutes les modalités qui en dérivent, qui se profile à travers cet envoi et cette relève "naturels" de la négativité spirituelle ?

Il importe pourtant de se garder de toute absolutisation spéculative induite, théologique ou ontologique, de cette totalité sensée dont la compréhension demeure pour nous un "problème à tête de Janus" (PR, p. 101). Il n'est que le discours conceptuel humain, en effet, pour "saisir la réalité" qui "le contient" (PR, p. 102-103) et qu'il révèle en se comprenant en elle. La systématisme ouverte et interactive de la Nature, autrement dit, n'est telle que "*pour l'homme*, et ce n'est qu'à lui qu'elle se montre et s'offre" (ENHP, 114) comme "totalité sensée" (EC 1, 318), en son altérité à la fois irréductible et donnée à comprendre<sup>37</sup>. Si "vue" il y a, ce n'est donc pas celle d'une intuition (sensible ou intellectuelle) immédiate, mais celle d'une saisie réflexive ou d'une visée idéale : "l'évidence de la nature" n'est telle que "pour l'esprit"<sup>38</sup> fini qui en parle et veut se comprendre en elle. Et l'idéalité de cette vue, outre qu'elle émerge toujours sur fond de finitude à la fois poétique et pratique (ENHP, p. 110), reste relative à la pluralité des discours<sup>39</sup> qui font signe vers elle. La relation est donc dialectique plus que spéculative, de transcendance non moins que d'immanence réciproques, entre réalité et pensée, discours révélant(s) et nature révélée : "mouvement incessant entre les discours agissants et la réalité qui se révèle en ces discours et dans ces actions"<sup>40</sup>. Ce qu'il y a d'inépuisable dans le tout en création infinie de la réalité ne cesse

---

<sup>34</sup> *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, p. 110. Cette totalité est dite aussi "système d'interactions cohérentes" (p. 104) ou "unité structurée d'interactions" (p. 114).

<sup>35</sup> *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, p. 113. Dans des textes antérieurs, le tout de la réalité, sans être appelé "Nature", était dit "positivité qui contient la négativité" (*Essais et conférences* 1, p. 317) qui la révèle et la comprend.; et WEIL faisait appel à Héraclite pour évoquer "l'harmonie en tension" (*Essais et conférences* 1, p. 320) de l'objectivité et de la subjectivité.

<sup>36</sup> M. CONCHE, *Confession d'un philosophe*, p. 244, pour qui cette totalité ouverte est "force créatrice de formes qui, après toutes ses créations, est toujours autant capable de nouvelles créations" (*ibidem*, p. 152-153).

<sup>37</sup> C'est sans doute cette compréhension *critique* de la circularité dialectique entre réalité et pensée qui éloigne WEIL de la Nature spinoziste : même « le plus grand de tous les systèmes déductifs, déjà par son seul titre *Ethica*, renvoie au-delà de toute axiomatique » et « se rapporte à la réalité, fût-ce la réalité *seulement* humaine » (« La Philosophie est-elle scientifique ? », *Archives de Philosophie*, juillet-septembre 1970, p. 358).

<sup>38</sup> G. KIRSCHER, in M. CONCHE, *Philosopher à l'infini*, p. 190.

<sup>39</sup> La totalité ne pouvant se montrer que "fractionnée" dans le discours humain, "la vue de la totalité n'est rien d'autre que la totalité des vues" (*Essais et conférences* 1, p. 133-135).

<sup>40</sup> *Essais et conférences* 1, 136. Dans tous les discours cohérents, quelle que soit leur pureté logique, "quelque chose se laisse révéler – une nature" (*Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, p. 82).

obscurément de chercher l'inachevable de sa révélation à travers ce qu'il y a d'irréductible dans l'acte de penser<sup>41</sup>. Une sorte de "renvoi réflexif infini" se creuse entre ces deux pôles de la compréhension, ouvrant chacun des deux de l'intérieur et le portant "au-delà de lui-même"<sup>42</sup> : impossible de s'ordonner à la cohérence du logos et à son sens intelligible sans se mettre à l'épreuve du réel et de son extériorité ineffaçable. C'est en raison de cette tension féconde que la vue du sens présent ou la saisie unitaire de ce qui est ne peut se proclamer en aucun kérygme prophétique et ne se donne sans doute à vivre que silencieusement. Philosophiquement, elle ne peut que se chercher, s'élaborer et se relancer, toujours à nouveau, à travers la remontée réflexive, "difficile, laborieuse, patiente, vers les fondements du discours de l'homme agissant"<sup>43</sup>.

### *Une autre instance critique ?*

Il faut tenter d'évaluer, au terme de ce parcours, la pertinence possible, pour "nous", de la pensée qui s'en dégage. Celle-ci tient moins, à mon avis, à son "originalité" – cependant difficilement contestable – qu'à sa capacité à mobiliser les ressources signifiantes les plus hautes de nos traditions spirituelles pour tenter de les actualiser en raison vivante, soucieuse de se comprendre à hauteur d'époque et de ne s'ordonner à la cohérence du logos et de son sens intelligible qu'en se (re)mettant constamment à l'épreuve de la *réalité* et de son extériorité ineffaçable.

Il importe de souligner, de ce point de vue, la césure et l'importance décisives de la "Condition", de "notre" condition moderne. Le monde qu'il nous revient de vivre et de penser est pour Weil celui d'une mondialité dominée par une rationalisation opératoire qui tend à imposer partout ses prises objectivantes. Il y a là une réalité de fait dont la nouveauté effective n'appelle ni idéalisation fascinée ni diabolisation réactive, ni résignation positiv(ist)e ni sublimation imaginaire, seulement la vigilance critique d'une liberté-dans-la-condition capable de l'éprouver, de la juger et de l'orienter sur les voies toujours à inventer de la justice et du sens. La pensée, dans ces conditions, doit apprendre à se vouloir et à se faire résolument pratique, engagée dans une dynamique d'universalisation historique qui n'hérite pas moins du courage existentiel des prophètes que de la raison spéculative des philosophes. L'action raisonnable affronte la possibilité toujours latente d'une violence

---

<sup>41</sup> "On ne peut jamais réduire la pensée à autre chose", (*Philosophie et réalité*, p. 54) puisque toute réduction est effectuée par elle.

<sup>42</sup> G. KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil*, PUF, p. 388 et 391, dont la dernière formule citée ne concerne que le discours s'ouvrant "à la réalité qu'il comprend, qui le comprend". Cette déhiscence interne, en tout cas, est au cœur du "Tout sensé" dont l'unité ne peut être dès lors que "réflexive et dialectique" (*ibid*, p. 397).

<sup>43</sup> *Problèmes Kantiens*, p. 106. "De la nature" évoque de manière analogue les "présupposés derniers" ou les "axiomes" "que le discours ne peut pas démontrer parce que c'est eux qui le rendent possible" (*Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, p. 99).

protéiforme, l'homme ne peut se décider à l'universel du sens que sur fond de ressources créatrices à la fois naturelle et symboliques, la sagesse doit prendre la mesure de la négativité finie pour accéder à la sérénité apaisée de la vie dans la vue de la présence. Au coeur de la vie et de la pensée, de la réalité et de l'homme, ne cesse de renaître la tension d'une *dualité* signifiante : à la nature qui nous porte et dont nous sommes répond toujours à nouveau la liberté qui en parle et en révèle le sens à travers une raison-en-dialogue toujours en acte. Cercle sans fin rouvert de la compréhension, de l'esprit qui ne comprend la réalité que dans la réalité, de la nature qui ne précède et suscite la compréhension qu'en se laissant dès lors porter au-delà d'elle-même. Entre l'immensité du tout (de la réalité se donnant à éprouver) et l'infinité du sens (de la liberté capable de raison), le renvoi est de débordement et de transcendance réciproques : ce qu'il y a d'inépuisable dans le tout en devenir et en création de la nature ne cesse obscurément de chercher l'inachevable de sa révélation à travers ce qu'il y a d'irréductible dans la pensée, ses actes et ses discours.

Voilà qui permet sans doute de mieux apprécier ce qu'il en est de la "contemporanéité" de Weil. Celle-ci me paraît se devoir notamment à la place décisive qu'il reconnaît à l'expérience et à la pensée du "Fini". Car la liberté résolue de l'existence a le mérite de nous écarter du système englobant de "l'Absolu" tout en portant la révolte de "l'Oeuvre" et de son langage sur le terrain du discours (philosophique) et de son effraction (poétique). Et n'est-ce pas encore dans cet espace que s'inscrivent "nos" principaux débats philosophiques ? Mais au lieu d'être célébrée jusque dans l'échec qu'elle inflige à la raison, cette ouverture finie de l'exister poétisant vient ici donner à la cohérence militante de "l'Action" le tremblement d'une fragilité partagée qui en démystifie heureusement les tentations idéologiques. Loin, d'ailleurs, de mettre fin à la quête raisonnable du "Sens", cet ancrage dans les limites concrètes de la "Condition" assumée pratiquement permet d'infléchir la visée omni-compréhensive de la philosophie en sobre auto-conscience d'un *Mit-philosophieren* à la fois critique et dialogique, qui ne cesse de se tourner vers la vérité d'un réel que nous ne sommes pas, mais sans se laisser "relever" ni dans la révélation de l'Esprit ni dans le déploiement de la Nature. Parce que son idée du Tout, cependant, inclut dans une positivité interactive et différenciée les réalités naturelles non moins que les affaires humaines – "le *non* de l'homme au monde, qui est l'esprit" ne va pas sans "*non* de l'esprit à lui-même, qui est retour au monde"<sup>44</sup> - ce "kantisme post-hégélien" peut aussi être dit "kantisme aristotélicien"<sup>45</sup>. Toutes qualifications paradoxales qui me paraissent faire signe vers l'originalité singulière d'une pensée dont la cohérence raisonnable, se comprenant dans la totalité qui la suscite mais qu'elle ressaisit en l'ouvrant à sa révélation sensée, ne cesse par là même de se renvoyer, à l'intérieur de sa situation historique particulière, au choix libre qui la porte et à l'inconstructible réalité qui l'éprouve. La tension du concept s'inscrit dans cette articulation inflexible du dire et du à-dire ou dans cet écart

---

<sup>44</sup> A. COMTE-SPONVILLE, in *La sagesse des modernes*, p. 556. Le "oui" de la sagesse à la réalité comprise inclut en lui le sens d'une juste négativité agissante.

<sup>45</sup> G. KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil*, p. 398, qui renvoie lui-même aux « Réflexions sur E. Weil » de L. Sichirillo dans *L'héritage de Kant*, Beauchesne, p. 385-394, surtout p. 388-391.



toujours renaissant du “principe moderne de la finitude et de la liberté de l’homme avec le principe antique (de la raison et) de la réalité comme *cosmos*”<sup>46</sup>.

Cette relecture orientée et admirative de l’oeuvre weilienne ne saurait cependant me dispenser de l’exigence d’instaurer à son égard la juste distance sans laquelle il n’est pas de compréhension ni de dialogue philosophiques. Je repartirai pour cela d’une de ses thèses décisives : “c’est la violence”, nous dit “l’Introduction” de la *Logique*, une violence toujours historiquement déterminée, qui “produit la philosophie” (*LP*, p. 75) et l’oblige à se renouveler. Violence sociale, violence internationale, violence culturelle plus encore peut-être, la nouveauté de l’époque post-hégélienne tenait ainsi, pour Weil, au surgissement d’une violence “pure” – celle de “l’Oeuvre” - dont la radicalité mettait à mal l’absoluité spéculative sans que l’exigence hégélienne de cohérence et d’auto-compréhension cessât pour autant d’être “toujours avec nous – si nous voulons nous comprendre” (*PR*, p. 106). Cette violence prend sans doute aujourd’hui le visage inédit d’un terrorisme que nous voyons se déchaîner aujourd’hui de multiples manières à échelle mondiale<sup>47</sup>, qui semble entraîner l’histoire - “qui perd la raison” - dans une inéluctable “accélération vers le pire”<sup>48</sup>. Certains y discernent une sorte d’avènement “apocalyptique” qui révélerait l’inanité de toutes les assurances et de tous les recours rationalistes, qui nous obligerait donc à ne trouver de sens que religieux, évangélique et surnaturel, à la fatalité “implacable” de cette “montée aux extrêmes”<sup>49</sup>. On peut douter cependant qu’il y ait là une violence *qualitativement* différente, qui inviterait à renoncer au courage weilien de la raison. Car la menace nouvelle de ce nihilisme sans avenir<sup>50</sup> ne devrait en principe que renforcer, aiguïser et affiner la vigilance auto-critique – non l’assurance spéculative - du seul recours humain que nous ayons à opposer à l’horreur. En prenant au sérieux la finitude de notre condition mondaine, en l’élevant surtout à la lucidité courageusement agissante d’une juste conscience historique, je crois que Weil nous aide à engager notre liberté sur les voies d’une cohérence raisonnable, ouverte tout ensemble aux défis pratiques de l’époque<sup>51</sup> et à

---

<sup>46</sup> G. KIRSCHER, *Figures de la violence et de la modernité*, p. 272.

<sup>47</sup> Pour G. BORRADORI, “le terrorisme mondial est le traumatisme qui inaugure le troisième millénaire” (*Le ‘concept’ du 11 Septembre*, Galilée, p. 20). La question est de savoir si la nouveauté de ce “terrorisme global” – “absence de buts réalistes et capacité à tirer profit de la vulnérabilité des systèmes complexes” (HABERMAS, *ibid*, p. 66) – marque une césure historico-mondiale comparable à celle qui, au début du vingtième siècle, fit entrer l’humanité dans “un siècle de guerre totale et d’oppression totalitaire, de barbarie mécanisée et de crime de masse bureaucratique” (*ibid*, p. 55).

<sup>48</sup> R. GIRARD, *Achever Clausewits*, Paris, Carnets Nord, 2008, p. 84 et 201. Ce terrorisme – « cela » dont « on ne sait pas ce que c’est » - marque une « nouvelle étape de la montée aux extrêmes » (p. 357).

<sup>49</sup> R. GIRARD, *ibidem*, p. 111, pour qui « *le réel n’est pas rationnel, mais religieux* » (p. 201). A la dialectique trop « raisonnable » de Hegel tend ainsi à s’opposer une autre dialectique, quasiment « magique », selon laquelle cette escalade de la violence est « *le visage que prend la vérité pour se montrer aux hommes* » (p. 190) : « cette montée vers l’apocalypse est la réalisation supérieure de l’humanité » (p. 364 ; c’est moi qui souligne) !

<sup>50</sup> Pour DERRIDA, ce déchaînement “de forces anonymes, absolument imprévisibles et incalculables” (*Le ‘concept’ du 11 Septembre*, p. 150-151) nous oblige à regarder en face la venue toujours possible d’un “pire” destructeur de toute orientation politique et de toute ouverture à l’à-venir (p. 169).

<sup>51</sup> L’Action pratique déjà un discours qui soit « cohérent sans se fermer” (*Logique de la philosophie*, p. 396). Mais c’est surtout la dernière partie de la *Philosophie Politique* qui dessine l’horizon raisonnablement ouvert de la mondialité moderne à travers la mise en place d’un “système des communautés historiques *dialoguant* entre elle” (G. KIRSCHER, *Figures de la violence et de la modernité*, p. 65) dans le refus de la violence et de la guerre. Aujourd’hui,

l'exploration théorique vivante du "non-monde du sens et de la présence"<sup>52</sup>. Mais c'est la pertinence même de cette "position" philosophique originale et éclairante qui invite à l'interroger, voire à la prolonger un peu autrement.

Je commence pour cela par énoncer quelques questions sur des points que je crois offerts à la discussion. La créativité poétique du langage, source et ressource de toute signifiante concrète, peut-elle sans réduction mythologique être tenue pour "présence indistincte" et "unité immédiate" d'une "spontanéité antérieure à tout déchirement et à toute différence entre monde et sujet"<sup>53</sup> ? La liberté qui s'ordonne à la raison sans s'identifier à elle n'est-elle pas encore tentée, à sa manière, de s'intégrer, voire de se résorber dans la cohérence du système qu'elle déploie et qui la conduit finalement à une "réflexion sur la liberté et la raison et sur le rapport qui relie, *ou peut-être identifie*, les deux"<sup>54</sup> ? L'écart, enfin, de la philosophie et du philosophe, outre qu'il fragilise sans doute l'idée même de sagesse venant à accomplissement dans l'existence du sage, ne doit-il pas faire porter le soupçon sur la circularité achevée du discours des discours et sur la forme de "maîtrise" (certes non totalitaire !) qui lui est inhérente<sup>56</sup> ? Ces perplexités interrogatives se concentrent sur les idées probablement corrélatives de totalité et de présence. Aussi ouverte – à l'infini ? – que se veuille la première, ne garde-t-elle pas trop la marque ou l'empreinte de l'idée spéculative ? Suffit-il de reconnaître l'irréductible altérité et la menace permanente de la violence comme possibilité pour éviter au geste raisonnable la tentation de recourber le tout sur lui-même, la liberté (du "sage") finissant par se savoir et se faire "libre pour la vie du monde qui est monde *dans la sécurité de la raison*"<sup>57</sup> ? Le "long effort de la réflexion", d'ailleurs, ne finit-il pas par ramener le philosophe devenu sage "à la sécurité du commencement" (PK, p. 107), soit à une acceptation de "toute chose dans sa vérité" libérée du "souci de savoir si le *sa* de sa vérité se rapporte à lui ou à la chose" (LP, p. 442) ? Au terme, "l'éternelle nostalgie du contentement et de la présence" (LP, p. 86) ou le "désir irrépressible de satisfaction absolue" (LP, p. 434) semble bien aboutir à une sorte d'engloutissement de la finitude dans la plénitude d'une "présence" où se résorbe toute distance, la "conscience-de-soi achevée" s'abolissant en faisant retour à "l'universel de la conscience qui, après n'avoir pas connu de *soi*, ne le connaît *plus*" (LP, p. 442). Ne serait-ce

---

J. Derrida et J. Habermas s'accordent paradoxalement, jusque dans l'écart de leurs analyses respectives, sur l'importance et l'urgence de porter à hauteur de monde justement partagé les institutions, la réflexion et la responsabilité politiques contemporaines (cf notamment l'ensemble du volume rassemblé par G. Borradori et paru en français sous le titre – dû à J. Derrida – *Le 'concept' du 11 Septembre*, Galilée, 2004).

<sup>52</sup> *Logique de la philosophie*, p. 396. Avec une accentuation certes très différente du risque et de la fragilité inhérents aux Lumières de ce temps, J. DERRIDA me paraît chercher une articulation analogue de politique et de méta-politique, de conditionnel et d'inconditionnel, à travers l'idée d'une hospitalité démocratique toujours à venir dont l'Europe des Lumières ne pourrait être en charge qu'en s'ouvrant "au cap de l'autre" ou à "l'autre *du cap*" (*L'Autre Cap*, Minuit, p. 33), soit en continuant à porter l'impossible et intenable promesse d'une "souveraineté sans souveraineté" (*Le 'concept' du 11 Septembre*, p. 171).

<sup>53</sup> *Logique de la philosophie*, p. 422-423. G. MOREL soupçonne là "certaine nostalgie pour la coïncidence parfaite entre situation et langage" (*Le signe et le singe*, Aubier, p. 226; voir l'ensemble des p. 213-227).

<sup>54</sup> *Philosophie et réalité 2*, p. 39; c'est moi qui souligne, FG.

<sup>56</sup> N'y a-t-il pas une forme de "logique de la maîtrise philosophique" (J. DERRIDA *L'Écriture et la différence*, p. 391) dans l'idée d'une philosophie qui, "par la *forme* du sens", se *sait* "maîtresse de tous les sens *concrets*" (*Logique de la philosophie*, p. 424) ?

<sup>57</sup> *Logique de la philosophie*, p. 442; c'est moi qui souligne, FG

pas ce vœu – cette idée ou cette fiction ? - de “présence totale” qui affecterait “d’une tache aveugle”<sup>58</sup> la circularité cohérente et auto-réfléchie de ce discours systématique singulier ?

Aussi est-ce dans l’articulation déjà repérée de la raison (antique) et de la liberté (moderne) que je voudrais essayer de m’introduire pour lui donner éventuellement plus de jeu. Lorsque Weil en arrive, en effet, à soutenir “que le fini n’est pensé que du point de vue (...) de l’infini”, les réserves dont il entoure cette formulation “singulièrement inappropriée, mais inévitable” ne dissipent pas entièrement l’impression qu’il s’agit finalement d’inclure la finitude (naturelle et humaine) dans l’immanence d’un infini-totalité – “le Tout sensé du monde humain qui est” et “qui ne connaît aucun extérieur ni aucune limite” (PK, 106) -. Cette inscription de l’existence dans ce qui l’enveloppe et la comprend, ne trahit-elle pas finalement une subordination relative du principe moderne au principe antique ? Avec le risque que “l’ouverture” de la sagesse ne demeure enclose dans une espèce d’englobant cosmique ou naturel : sorte de “mysticisme dans l’immanence” d’une simple “ouverture à l’ouvert, présence à la présence, union avec l’unité de tout, et du tout”<sup>59</sup>. Pris dans un jeu qu’il ne choisit pas et qui ne dépend pas de lui, l’homme de cette totalité risque de ne se penser que comme “une parcelle de la nature vouée à la mort”<sup>60</sup> et la sagesse dont il est capable ne peut être que tragique, puisque la vie même à laquelle il tente d’imprimer la plus haute valeur et intensité “périt aussi inéluctablement que ce qui ne vaut rien”<sup>61</sup>. Ne conviendrait-il pas, dès lors, d’inverser cette perspective et d’envisager, plutôt, l’infini à partir du fini ? Non, certes, pour mettre “la finitude sur le trône”, mais pour la laisser d’abord se déployer sans réserve dans toutes ses dimensions signifiantes, en tant que volonté de “vivre-bien-ensemble”, à partir du “fonds sans fond” de l’humain “où nous puisons collectivement”<sup>62</sup> et sous le signe et l’exigence de la liberté en dialogue. Ce “travail” de la vie “bonne” ou de l’existence en désir de sens ne peut guère, semble-t-il, entrer dans “le tout de la réalité” sans l’entamer, l’écarter et le porter peut-être au-delà de lui-même, l’immensité sans clôture du monde et de la nature ne se donnant à percevoir et à voir, toujours à nouveau, qu’à partir de la profondeur abyssale et des perspectives indéfiniment renouvelables de la liberté capable de raison, de valeur et de sens. Geste et parole conjoints, pensée inséparablement souffrante et agissante, l’humain ne se reçoit de la vie qui le porte qu’en laissant s’introduire dans son âme la blessure d’une inquiétude “spirituelle”<sup>63</sup> qui l’ordonne à l’appel de l’inconnu<sup>64</sup> : ce n’est pas seulement “ce que nous faisons” ni même “ce que nous devrions faire” qui nous requiert, mais “ce qui, au-delà de notre vouloir et de

---

<sup>58</sup> G. KIRSCHER se demande justement si tout discours, aussi ouvert et auto-critique qu’il cherche à être, n’est pas “affecté d’une tache aveugle qui l’empêche de tout dire” (“Présentation” de *Philosophie et réalité* 2, p. XXII).

<sup>59</sup> A. COMTE-SPONVILLE, in *La sagesse des modernes*, p. 190.

<sup>60</sup> M. CONCHE, *Orientation philosophique*, p. 174.

<sup>61</sup> M. CONCHE, *Confession d’un philosophe*, p. 247.

<sup>62</sup> F. JULLIEN, *De l’universel...*, p. 40. Pour Jullien, c’est ainsi « le commun de l’humain » qui « ‘vient’ et ne cesse de venir », étant « de l’ordre de la source – de ce qui seul fait inépuisamment *res-source* » p. 213), qui s’avère « pouvoir générant sans fin de *l’intelligible* » (p. 215).

<sup>63</sup> Cette dualité de la vie et de l’esprit est au cœur de l’intériorité humaine, où “la féminité de l’âme” accueillante et gardienne “se trouve indissociablement accouplée à un esprit masculin qui entraîne, chasse, poursuit, met en chemin et marque de son trait – de surcroît un trait de flamme” (J. DERRIDA, *De l’esprit*, Galilée, p. 172).

<sup>64</sup> Il n’est pas jusqu’à l’auto-création “personnelle” dont la probité ne s’éprouve enjointe à ce qu’elle ne mesure pas : “A nous aussi s’adresse encore un ‘tu dois’, nous aussi, nous obéissons à une loi rigoureuse qui nous domine”, reconnaît F. NIETZSCHE (*Aurore*, § 4; on trouvera un commentaire suggestif de ce texte dans *L’impératif catégorique*, de J.L. Nancy, Flammarion, p. 61-86).

notre faire, nous arrive”<sup>65</sup> dans une sorte de fulgurance impérative. Le travail sans fin de la vigilance critique ne cesse d’inquiéter et de déconstruire “tous les universalismes institués et satisfaits” qu’elle renvoie à un “*sens commun de l’humain*”<sup>66</sup> jamais assuré de lui-même et de sa conscience de soi. De sorte que, entre l’être-jeté-au-monde de la condition (finie) et l’être-voué-au-sens de l’orientation (raisonnable), l’originalité paradoxale de l’existence en appel ne cesserait de déborder toute unification systématique, que celle-ci soit cherchée du côté de la Nature (antique) ou de l’Histoire (moderne).

Cette différence d’accentuation pourrait à son tour affecter le “langage plus grec que chrétien, plus cosmologique que théologique” dans lequel “la philosophie du sens existant”<sup>67</sup> tend à retraduire le penser pour elle encore inadéquat du “chrétien” Kant. Weil, on le sait en effet, appartenait, en toute conscience et connaissance de cause, à ces “post-chrétiens” qui “ne croient plus en aucune révélation historique” (EC 2, 46) particulière. Ce qui ne l’empêchait nullement, tout au contraire, de recueillir à sa manière, en liberté raisonnable se voulant accordée au sens présent, l’héritage conjoint de la tradition métaphysique et religieuse<sup>68</sup>. Il est possible de se demander, toutefois, si l’héritage sémitique, évoqué et pensé ici sous la catégorie de “Dieu”, ne déborde pas ce qui en fait le simple “point tournant du devenir philosophique” (LP, 189) : entre le monde naturel des anciens et la liberté pratique des modernes, qui sait si elle ne pourrait pas receler des ressources – anthropologiques - d’intervention altérante encore susceptibles de nous provoquer ? A condition, précisément, d’être évoquée et pensée non “du point de vue de Dieu”, mais à partir “de l’homme qui reconnaît la présence de Dieu”<sup>69</sup>, la hauteur secrète du transcendant pourrait ne se laisser fixer en aucun absolu ultra-mondain ou sur-humain; et son irruption éventuelle ne se donnerait à éprouver qu’ “à même” l’effectivité commune et la raison partagée, mais en introduisant en elles l’inquiétude inapaisable d’un autrement ou d’un “tout autre” toujours susceptible de venir<sup>70</sup>. Parce que cet “à-venir” dérangeant,

---

<sup>65</sup> H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. XIV. Cette arrivée surprenante, à la singularité toujours plurielle, est pour W. Benjamin le trait spécifique de “l’image dialectique” et de “l’aura” qui l’entoure.

<sup>66</sup> F. JULLIEN, *De l’universel...*, p. 149 et 158. Cet inachèvement constitutif conduit F. Jullien à parler, plutôt que d’auto-réflexion transcendantale ou spéculative, d’un « *auto-réfléchissement de l’humain* » (p. 259) en procès pratique d’universalisation.

<sup>67</sup> G. KIRSCHER, *Figures de la violence et de la modernité*, p. 271.

<sup>68</sup> Les figures majeures du “sur-être indicible de la tradition philosophique” (H. BOUILLARD, in *Vérité du christianisme*, DDB, p. 297) sont explicitement évoquées aux p. 6-7 de la *Logique de la philosophie*. Et la catégorie de “Dieu”, loin d’être réduite à “un objet culturel relatif à une culture particulière” (M. CONCHE, *Confession d’un philosophe*, p. 276) et donc insignifiant philosophiquement, est explicitement pensée comme “origine de la réflexion totale” (p. 187) qui permet à la liberté de se saisir après s’être découverte.

<sup>69</sup> H. BOUILLARD, *Karl Barth*, t. 2, Aubier, 1957, p. 300; cette réduction “anthropologique” (non anthropocentrique!) étant la condition d’une théologie qui “veut avoir un sens” (*ibidem*) aujourd’hui. On doit à Bouillard un essai important sur “Philosophie et religion dans l’oeuvre d’Eric Weil”, paru d’abord dans les *Archives de Philosophie* (t. 40, 1977, p. 543-621) puis repris dans *Vérité du christianisme*, p. 233-316, où s’exprime la reconnaissance amicale d’un théologien envers l’oeuvre de Weil.

<sup>70</sup> Je ne crois pas, en ce sens, qu’une conscience plus aiguisée de la pluralité des cultures et du « fonds sans fond » de la créativité poétique où elle permet de discerner un « sens commun de l’humain » nous « dispense désormais du religieux » (F. JULLIEN, *De l’universel...*, p. 149). Il me semble plutôt qu’elle laisse venir, à l’intérieur même de l’immanence commune, une attention redoublée, à la fois écoutante et interrogative, à « cela » que les religions ont cherché sous le nom de « Dieu » et qui « parle » peut-être, à sa manière silencieuse, à travers nos cultures et entre nos mots.

toutefois, peut revêtir les traits du terrifiant aussi bien que du merveilleux, parce qu'il dépend de notre liberté, également, de nous ouvrir ou non à ses venues et de déterminer les (ré)orientations témoignant de son passage éventuel, il ne peut en principe que nous renvoyer à la fragilité de notre présent et au(x) sens que doit apprendre à y discerner la vigilance jamais assez (r)éveillée d'une raison capable d'avoir "raison d'elle-même"<sup>65</sup>. Loin de toute maîtrise souveraine, vouée à l'écoute non moins qu'à la vue, une telle raison pourrait s'avérer plus vulnérable, plus exposée, plus "aporétique" aussi peut-être et autrement "croyante" que celle qui se voue à la seule systématité ouverte de la cohérence purement raisonnable. Mais ses exigences n'en devraient pas moins, plus que jamais, continuer de nous requérir si nous voulons encore nous comprendre et nous orienter jusque dans l'espace "hétéro-logique" de notre mondialité et de ses conflits.

---

<sup>65</sup> J. DERRIDA, *De quoi demain...*, p. 289. Raison, donc, encore et toujours, y compris contre toutes les fermetures "rationalistes" : "il faut puiser dans la mémoire de notre héritage", dit également Derrida, "les outils conceptuels permettant de penser les limites que cet héritage a imposées jusqu'ici" (*ibidem*, p. 39). Cette relance non rationaliste de la raison – ou ce travail de la transcendance à même l'immanence – est ce qui fait le plus défaut, me semble-t-il, aux perspectives « apocalyptiques » de R. Girard.