

Le jeune Eric Weil, de la Renaissance au kantisme posthégélien

Jean-Michel Buée

DANS **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE** 2024/2 (TOME 87), PAGES 181 À 188
ÉDITIONS **CENTRE SÈVRES**

ISSN 0003-9632

DOI 10.3917/aphi.872.0179

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2024-2-page-181.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le jeune Eric Weil, de la Renaissance au kantisme posthégélien

- Alain DELIGNE, *L'itinéraire philosophique du jeune Eric Weil. Hambourg – Berlin – Paris*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2022 — ISBN : 9782757436462.

Comme on le sait, la *Logique de la philosophie* (désormais LP) a donné lieu, dès sa publication en 1950, à un certain nombre de malentendus que les œuvres postérieures n'ont pas réussi à dissiper entièrement : pour beaucoup, la pensée weilienne est demeurée ce qu'elle était aux yeux de Jean Wahl ou de Maurice Merleau-Ponty, une « *Phénoménologie de l'Esprit* 1950¹ », ou une nouvelle version du « savoir absolu » hégélien². Les choses auraient-elles été différentes si la formation allemande du jeune Weil, et l'itinéraire philosophique qu'elle laisse apparaître, avaient été mieux connus ? C'est en tout cas pour combler ce manque qu'Alain Deligne (désormais A. D.), qui avait déjà édité en 2007 le manuscrit d'un travail préparatoire pour un projet inabouti de la Bibliothèque Aby-Warburg³, publie un ouvrage imposant intitulé *L'itinéraire philosophique du jeune Eric Weil. Hambourg – Berlin – Paris*⁴. Étude minutieuse et rigoureuse, qui, en alliant une grande érudition à une excellente connaissance de l'œuvre du Weil de la maturité s'appuie sur les documents légués à l'Institut Weil de Lille pour reconstituer ce que furent la formation et le parcours universitaire de Weil, depuis ses études secondaires au lycée de Parchim, où il obtint son baccalauréat en 1922, jusqu'à son émigration en France en 1933, en passant par ses études universitaires, poursuivies à Hambourg et à Berlin. L'ouvrage se compose de deux parties : une « Introduction » (p. 23-242) qui retrace de façon très détaillée l'itinéraire qui amène le lycéen à entreprendre des études de médecine en 1922 à Hambourg, puis à les abandonner rapidement, pour s'inscrire à la Faculté de philosophie de Hambourg où il va suivre, de 1923 à 1927, ainsi qu'à Berlin en 1924 et 1925, outre des enseignements de philosophie, un certain nombre de cours et de séminaires de philologie germanique, d'histoire de l'art et de mathématiques

1. Jean WAHL, « soutenance de thèse » in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 56, 1951, p. 446.

2. Une lettre de Maurice Merleau-Ponty à Eric Weil in ERIC WEIL, *Philosophie et réalité II*, Paris, Beauchesne, 2003, p. 251-252.

3. E. WEIL, *Ficin et Plotin*, édité, présenté et commenté par A. Deligne, traduit avec M. Engelmeier, Paris, L'Harmattan, 2007.

4. Cité désormais IT.

jusqu'à la soutenance en 1928 de sa dissertation doctorale *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*, préparée sous la direction d'Ernst Cassirer. A. D. a complété ce tableau par la présentation de quelques travaux postdoctoraux réalisés à Berlin, où Weil était devenu depuis 1930 le secrétaire personnel de son professeur de philosophie, Max Dessoir (une conférence sur la place du beau chez Plotin, la recension d'un ouvrage de Rudolf Odebrecht sur l'esthétique de Schleiermacher et celle du livre de Gerhard Krüger sur Kant) et des premiers textes français (*De l'intérêt que l'on prend à l'histoire* en 1934-1935, ainsi qu'un article de 1935 ou 1936 demeuré inédit sur « Hegel et la littérature » qui est en fait un commentaire du passage de la *Phénoménologie de l'esprit* consacré au « règne animal de l'esprit », vraisemblablement destiné à être discuté dans le cadre du séminaire sur Hegel d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études).

Quant à la seconde partie de l'ouvrage (p. 243-791), elle consiste en une « anthologie » composée de vingt et un textes, présentés dans leur version originale allemande, suivie de leur traduction française par A. D., qui les introduit en donnant en chaque cas des précisions sur le contexte de leur rédaction, précisions sans lesquelles certains de ces textes, parfois demeurés à l'état de notes, ou très elliptiques, seraient incompréhensibles pour le lecteur.

À considérer les résultats de ce travail remarquable, ce qui frappe d'abord, outre le fait que Hegel n'a joué pratiquement aucun rôle dans la formation philosophique de Weil – le premier texte qui lui est consacré date de 1931, et constitue l'annonce radiophonique d'une conférence à venir de Max Dessoir sur « la personnalité de Hegel », même si Weil y fait allusion au caractère central de la thématique de la « venue de l'esprit à soi-même⁵ » – c'est la multiplicité et la variété des centres d'intérêt du jeune étudiant : médecine, sciences de la nature, mathématiques, littérature germanique, littératures antiques, recherches sur l'astrologie et l'occultisme, culture de la Renaissance et réflexion sur l'esthétique, sans oublier, naturellement, l'histoire de la philosophie antique et moderne, tout semble matière à interrogation, à réflexion, à recherche pour un esprit qui refuse de s'enfermer dans un champ spécialisé – c'est d'ailleurs l'une des raisons qui lui ont fait abandonner au bout de deux semestres les études de médecine, jugées trop « objectivantes » et trop éloignées de la relation humaine avec le patient qu'exige la pratique médicale⁶. Qu'il ne s'agisse pas là de dispersion, ou de curiosité superficielle, on s'en convaincra aisément en lisant les exposés présentés lors de différents séminaires universitaires. Ainsi, en 1926, dans le cadre du séminaire d'Emil Artin, son professeur de mathématiques à Hambourg, Weil traite-t-il de « Logique mathématique et logique des mathématiques » : non seulement il n'ignore rien des travaux relatifs à une arithmétisation complète des mathématiques, mais il les discute en soulignant qu'au-delà de la querelle entre les partisans d'une théorie cardinale du nombre et ceux d'une théorie ordinale, il importe contre toute perspective empiriste ou psychologisante de concevoir le nombre comme un produit de la pensée, et de distinguer la tâche d'une fondation logique des mathématiques relevant d'une réflexion « transcendante » de celle d'une fondation proprement mathématique qui incombe aux mathématiciens eux-mêmes (IT, p. 439-452). À l'évidence, le haut niveau scientifique de ce discours, que confirment d'autres textes (un article d'encyclopédie de 1932 sur Isaac Newton, la recension, la même année, d'un livre de Walter Dubislav sur « la philosophie mathématique actuelle »), explique en partie, outre un intérêt commun pour la pensée magique et l'occultisme, qu'en France se soit rapidement instauré un

5. « Hegel », in *Philosophie et réalité II*, Paris, 2003, p. 220.

6. Sur ce point, cf. la conférence sur « l'étudiant salarié » in IT, p. 658.

lien avec Alexandre Koyré, qui joua en quelque sorte pour Weil, dit A. D., « un rôle de “mentor spirituel” équivalent à celui tenu par Cassirer en Allemagne⁷ » (IT, p. 225)

On retrouve le même souci de précision et de questionnement rigoureux dans le domaine philologique : un exposé sur le poème de Goethe, « La fiancée de Corinthe », réalisé en 1924 chez le professeur de littérature allemande Julius Petersen, s'appuie sur l'ensemble de la littérature secondaire disponible et s'efforce de mettre en relief la distance de Goethe à l'égard du christianisme, au nom d'une vision du monde inspirée par le paganisme antique ; un autre exposé, de la même époque, sur la catharsis aristotélicienne, préparé, là aussi, sous la direction de J. Petersen, discute l'interprétation morale de Gotthold E. Lessing ainsi que l'interprétation « médicale » d'Edward Bernays, avant d'élargir le propos à la question de la place de la catharsis au sein de l'esthétique moderne. Parmi ces travaux universitaires, peut-être faut-il faire une place à part à un exposé du semestre d'été 1925, présenté chez Albert Görland, l'un des professeurs de philosophie de Hambourg, sur « la critique kantienne de la faculté de juger téléologique et l'idée de fin dans le système aristotélicien » ; on y voit en effet apparaître, implicitement, ce qui sera l'une des interrogations constantes de Weil : dans une modernité où, depuis Newton, la science de la nature est devenue une science mécaniste, peut-on encore concevoir un concept de finalité « rationnel » et non « dogmatique » et retrouver ainsi une sorte d'équivalent du Cosmos aristotélicien, au sein duquel l'être fini et raisonnable qu'est l'homme peut donner une orientation concrète à sa vie⁸ ?

Si l'on replace cet intérêt pour Aristote dans le cadre culturel au sein duquel évolue Weil à la fin de ses études universitaires – celui de la Bibliothèque Warburg – dont l'une des visées était d'étudier et de problématiser la « survivance » qu'assurait la Renaissance à l'Antiquité⁹ en rapportant « l'histoire de l'art, l'histoire des mythes et des religions, l'histoire des langues et des cultures [...] les unes aux autres et toutes ensemble à un idéal point central¹⁰ », si l'on ajoute l'influence de Cassirer lui-même, dont *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance* allait paraître en 1927, on comprend que Weil se soit tourné pour son doctorat vers la pensée de la Renaissance italienne, en étudiant l'œuvre de Pietro Pomponazzi¹¹. Comme le note Cassirer dans son rapport de thèse, on pourrait s'étonner de ce choix : la doctrine de Pomponazzi ne semble-t-elle pas extérieure « au grand mouvement de la philosophie de la Renaissance, telle qu'elle est caractérisée par des hommes comme Nicolas de Cuse, Marcile Ficin ou Pic de la Mirandole » ? « Sa problématique, son argumentation, son style » ne s'inscrivent-ils pas « dans la philosophie scolastique » ? (IT, p. 250). Or le mérite de Weil est précisément

7. Rappelons simplement que la LP est dédiée à A. Koyré, et que Weil est cité nommément par Yvon Belaval à la fin de l'avant-propos d'*Études newtoniennes* comme l'un de ceux qui « ont prêté leur attentif concours à la réalisation de l'ouvrage ». On notera aussi que la solution apportée par la LP au problème que Weil laissait encore quelque peu indéterminé en 1926, renvoyant à *Logique formelle et logique transcendantale* d'Edmund Husserl pour affirmer l'identité de la logique formelle et des mathématiques (LP, p. 137) doit sans doute quelque chose aux enseignements de Koyré.

8. L'exposé de Weil, très fidèle à la lettre du texte de la troisième Critique, ne parle certes pas le langage qui sera celui du chapitre 2 de *Problèmes kantien*s. Mais on y voit déjà apparaître l'idée que le système de Kant ne trouve sa cohérence qu'à partir de la preuve morale de l'existence de Dieu : « c'est seulement à partir d'ici que nature et liberté ne se retrouvent plus étrangères l'une à l'autre comme du non-sens et du sens [...] le sujet moral, en tant qu'élément sensé, relie l'un à l'autre ce qui est dépourvu de sens et le sens absolu » (IT, p. 412).

9. A. DELIGNE, Introduction à *Ficin et Plotin*, p. 16.

10. E. CASSIRER, « Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften », in *Vorträge der Bibliothek Warburg. Vorträge 1921-1922*, Leipzig et Berlin, Teubner, 1923, cité par Édouard MEHL, « D'Aby Warburg à Éric Weil : le rêve d'une bibliothèque humaniste au 20^e siècle », *La Revue de la BNU*, p. 60-69.

11. Il faut également ajouter l'influence d'Erwin Panofsky, dont Weil suivait les cours d'histoire de l'art.

de montrer que, sous le langage traditionnel, se découvre une orientation nouvelle : ce que Pomponazzi met au centre de sa pensée, c'est la question de la place de l'homme au sein du Cosmos, ainsi que celle de l'autonomie de la morale dans la vie de l'homme ordinaire, même s'il ne parvient pas à penser une véritable conciliation entre l'ordre nécessaire d'une nature, soumise au déterminisme astral et la volonté libre de l'individu. En tout cas, Pomponazzi a eu « l'intuition que l'humanité est le sens du monde, mais que ce point central ne peut se soutenir que par la moralité de l'individu¹² » ; ce qui rend sa pensée plus intéressante que celle de Pic de la Mirandole qui proclame, lui, la liberté et la dignité de l'homme, mais sur le mode d'un *pathos* où s'exprime, certes, « un renouvellement du sentiment de la vie¹³ », mais qui s'accompagne d'une cécité quant au fait que, développé conceptuellement dans ses conséquences ultimes, un tel sentiment en viendrait à faire éclater le Cosmos et l'affirmation de la transcendance de Dieu, qui importent plus que tout aux yeux de Pic¹⁴. Approche originale de la pensée de la Renaissance italienne, que l'on retrouve dans les textes sur Ficin, Telesio ou Campanella : ainsi, dans sa recension du livre de Walter Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Weil reproche-t-il à l'auteur de ne pas prendre en compte l'écrit *De vita triplici*, et de s'interdire par là de voir que Ficin est d'abord un « mystique du Cosmos » que le problème de Dieu n'intéresse qu'en second lieu, et qui est surtout préoccupé par l'homme dans le monde, l'homme concret, qu'il propose de soigner à l'aide de divers remèdes fondés sur l'astrologie et la magie¹⁵. En mettant l'accent sur la place centrale de l'homme et de son existence concrète chez les penseurs de la Renaissance, en montrant qu'ils soulèvent tous, d'une façon ou d'une autre, la question de la liberté de la volonté au sein d'un Cosmos conçu comme un ordre régi par la nécessité, il est clair que Weil suit Cassirer et adopte un regard « kantien » qui tente de discerner dans ce qui lie ces discours aux références antiques (aristotéliennes, stoïciennes, platoniciennes) et chrétiennes qu'ils invoquent, mais aussi dans ce qui les en distingue, une première émergence, encore confuse, de ce qui sera le problème central de la philosophie critique. Mais il est tout aussi clair qu'à travers l'entrecroisement et la superposition des différentes couches de sens, parfois contradictoires, qui caractérisent ces « visions du monde », où le langage le plus traditionnel peut exprimer des idées modernes, tandis qu'à l'inverse l'expression d'un sentiment moderne peut être recouverte par telle ou telle forme traditionnelle de christianisme, sont à l'œuvre ce que la LP nommera plus tard des « reprises¹⁶ », dans lesquelles une nouvelle attitude à l'égard du monde ne saisit son sens qu'en « reprenant » un discours dont, sur le plan de l'histoire concrète, elle constitue pourtant le dépassement.

Chez Weil, l'étude de la Renaissance italienne suscite un intérêt pour l'astrologie et l'occultisme en général qui va bien au-delà de leur rôle historique : les articles de 1931 « contre l'occultisme¹⁷ », et « notre superstition quotidienne » (IT, p. 523), les recensions consacrées en 1932 à un livre de Friedrich von Gager (IT, p. 661) et à l'œuvre de Justinus Kerner (IT, p. 667) s'interrogent en effet sur le fait que persistent ou resurgissent, souvent à notre insu, des croyances ou des comportements qui, au regard de la

12. E. WEIL, *La Philosophie de Pietro Pomponazzi*, Paris, Vrin, 1985, p. 61.

13. *Id.*, p. 60.

14. « Eric Weil, Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie », in *Archives de philosophie*, octobre-décembre 1985, tome 48, cahier 4, p. 573.

15. Sur la « mondanisation » croissante que subit le platonisme de Porphyre (fin du III^e siècle) à Plotin (XV^e siècle), voir la seconde partie du livre de Weil sur *Ficin et Plotin*, *op. cit.*, p. 111-151.

16. LP, p. 82.

17. *Archives de philosophie*, octobre-décembre 1985, tome 48, cahier 4, p. 563-567.

rationalité scientifique et de la forme de vie sociale qui en découle, semblent relever d'une simple superstition. Sur ces questions, Weil, dont la position relève clairement du rationalisme, n'adopte pas pour autant ni une attitude « scientifique » ni une attitude « positiviste » qui renverrait les tenants de l'occultisme aux ténèbres du non-sens. Il est impératif d'exiger de ceux qui invoquent des expériences « parapsychologiques » qu'ils exhibent des preuves sérieuses, au lieu de céder à la naïveté d'un von Gagern ; mais il est tout aussi essentiel d'avoir conscience que l'on « en a un peu rabattu de l'orgueil des Lumières des XVIII^e et XIX^e siècles » (IT, p. 530) ; aussi convient-il de porter un autre regard sur ce que l'on qualifie un peu vite de superstition : il s'agit en réalité d'un type de pensée qui obéit à une logique différente de la nôtre, et que l'on peut qualifier, avec Cassirer, de « pensée mythique » qui survit en nous, dans des comportements courants (par exemple le fait de mettre la main devant la bouche lorsque l'on baille, geste qui à l'origine visait à empêcher qu'un esprit entre en nous), et où se donne à voir « la survivance souterraine d'une pensée qui, dans notre culture, qui est une culture de l'entendement, n'a pas droit à l'existence et qui cependant resurgit de temps à autre avec la force de l'inné » (IT, p. 531)¹⁸. Autrement dit, il y a bien une rupture entre la pensée scientifique moderne et les croyances magiques que celle-ci tient pour irrationnelles, mais ce n'est pas une rupture absolue : il y a du sens dans ce qui, de prime abord, paraît absurde à l'homme moderne, et de ce point de vue, comme l'avait d'ailleurs compris Aby Warburg en faisant de ce principe le fondement de l'architecture de la salle de lecture de sa bibliothèque, « l'opposition entre la raison et son autre » n'est pas « le tranchant d'une coupure », mais « une distribution en dégradé de l'entremêlement des opposés, exclusifs l'un de l'autre seulement à l'extrême limite »¹⁹.

Rien ne serait plus erroné que de conclure de ces recherches que Weil, absorbé par l'étude de la Renaissance italienne, éprouve une indifférence totale à l'égard de son environnement social et politique. Non seulement il s'intéresse au nouveau médium qu'est la radio, en y ayant recours pour débattre avec son collègue d'histoire de la littérature R. Kayser des rapports entre philosophie et littérature, mais il développe une critique détaillée du point de vue du psychiatre Ernst Jolowicz proposant de faire de la radio l'instrument d'un enseignement universitaire de masse ; et surtout, Weil, obligé d'exercer des emplois temporaires en tout genre pour financer ses études, fait part de son expérience en 1932, dans une conférence radiophonique intitulée *Der Werkstudent* – l'étudiant salarié – où, après avoir adopté un ton autobiographique, plutôt anecdotique et ironique, il formule un diagnostic sur la situation socio-économique d'une Allemagne qu'il va quitter un an plus tard, lors de l'accès de Hitler à la Chancellerie du Reich : au-delà du besoin matériel qui en est l'origine, l'importance du salariat étudiant tient, dit Weil, au fait qu'« il mène à la guérison de l'un des pires maux dans la structure sociale de notre époque », à savoir « la dangereuse opposition entre ce qu'on appelle les gens cultivés et ceux qui ne le sont pas, entre "universitaires" et "peuple" ». En Allemagne, cette opposition prend en effet la forme d'un « abîme », qui menace dangereusement l'unité de la communauté, et, puisqu'« on ne peut surmonter, du moins pour le moment, l'opposition des classes dans une optique économique et sociale », il convient de « chercher une compréhension réciproque des parties en présence », si l'on tient à préserver « l'unité interne du peuple » (IT, p. 656-659). Il est difficile en lisant ces lignes de ne pas songer à ce que diront, après la guerre, les articles de *Critique* intitulés « Questions allemandes » : l'une des sources de la tragédie allemande

18. Certains textes de la maturité reprennent ce thème ; cf. par exemple l'article de 1952 « science, magie et philosophie » in *Philosophie et réalité II*, p. 26-39 ou la conférence de 1965 « De la réalité », qui parle « du primitif qui survit parmi nous, et en chacun de nous » (*Essais et conférences*, I, p. 305).

19. Gilbert KIRSCHER, *Préface* à IT, p. 15.

est aussi à chercher dans l'indifférence dont ont fait preuve les intellectuels à l'égard de l'État et de la politique, en estimant qu'il suffisait de s'en remettre sur ce point à l'administration et aux politiciens professionnels²⁰.

La présence dans tous ces textes de thèmes qui semblent anticiper telle ou telle analyse ultérieure conduit à soulever ce qui est sans doute la question essentielle que posent ces travaux de jeunesse : peut-on parler de continuité entre les deux périodes – allemande et française – de la vie et de la pensée de Weil? Ou faut-il considérer que ce type d'interprétation relève d'une illusion « téléologique », celle-là même que Weil critique dans un article rédigé en anglais, lorsqu'il remarque, à propos des « précurseurs » (*forerunners*) qu'« il y en a toujours », mais qu'« ils ne jouent ce rôle qu'après coup, lorsque les coureurs (*runners*) sont entrés en piste²¹ »?

Que montrent, à cet égard, les textes qui, dans l'anthologie d'A. D. portent spécifiquement sur la philosophie? Ils témoignent surtout d'un refus de toute philosophie « abstraite » : la philosophie, dit Weil lors de sa discussion avec Kayser, ne veut pas simplement « configurer » la vie, comme la littérature, elle veut la comprendre. Mais cela ne signifie pas qu'elle renoncerait à traiter des « contenus vivants des problèmes de vie » (IT, p. 477), ainsi que le montrent des travaux comme ceux de Max Scheler, ou de Martin Heidegger (IT, p. 478). Reste que, s'il oppose ces références à son interlocuteur, Weil est loin de concevoir la philosophie ni comme ce que Hegel dans *Foi et savoir* nomme une « philosophie de la réflexion » (IT, p. 565) ni comme une simple théorie, qu'il s'agisse d'une théorie de la science, de type néokantien, ou d'une théorie du *Dasein* (*ibid.*). La philosophie est certes un discours conceptuel et, en ce sens, elle est théorie. Mais, fondamentalement, elle est « recherche du salut de l'âme » ou recherche de la sagesse, dont l'enjeu est d'ordre pratique (IT, p. 519). Ou, si l'on préfère, elle ne cherche pas, comme le croyait Descartes, à découvrir, au moyen d'un doute radical, un fondement premier à partir duquel elle aurait à reconstruire la totalité du savoir ; elle vise simplement à garantir au moi concret qui s'est décidé au philosopher une certitude quant à la possibilité réelle du « salut de son âme » (*ibid.*). C'est pourquoi, explique une note postérieure, de 1934 ou 1935, s'il doit être systématique, le discours philosophique ne peut pour autant se présenter comme celui de « la raison s'éclairant elle-même », en laissant de côté le moi singulier et concret qui en est l'origine, ou en se contentant de le retrouver à la fin, par le biais d'un subterfuge quelconque (IT p. 765).

Là encore, on est tenté de lire ces remarques comme une anticipation des critiques que le Weil de la maturité adressera à la *Doctrine de la science* fichtéenne ou au système hégélien²². Pourtant, n'interviennent-elles pas dans un autre contexte que celui de la LP? Il semble qu'en soulignant l'exigence pour le discours philosophique de rendre compte de sa propre possibilité dans la vie de l'individu concret et singulier, Weil veuille surtout réaffirmer ce qu'avait mis en évidence G. Krüger dans son livre *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* qu'il avait recensé en 1931 : si la philosophie part de l'expérience vivante et vécue, elle ne peut se penser, comme l'a vu Kant, sur le mode d'un concept scolaire (*Schulbegriff*), mais uniquement sur celui d'un concept mondain ou « cosmique » (*Weltbegriff*) auquel le précédent est subordonné. Ainsi, une note de 1934-

20. Cf. par exemple « Questions allemandes III, Repentirs et projets allemands », in *Critique* n° 13-14, juin-juillet 1947, p. 71 et 75.

21. La pensée philosophique et politique en Europe aujourd'hui in *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1993, p. 83.

22. Cf. *Problèmes kantien* p. 102, où Hegel est accusé de ne pas retrouver au terme de l'*Encyclopédie* le « pour nous » de la *Phénoménologie*, ou encore l'article de 1965 « Hegel et nous » qui parle de « déduction fichtéenne » à propos du mode d'exposition hégélien. (*Philosophie et réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 105).

1935 relative à la vie évoque-t-elle la « possibilité de la réconciliation de la philosophie de l'École (science comme objet et seule idée directrice) et de la philosophie dans la vie (Rousseau, Voltaire, pragmatisme, de style français "individualiste") » (IT, p. 768).

Quoi qu'il en soit, il est significatif que, dans ces notes quelque peu énigmatiques du fait de leur concision, n'apparaisse jamais la moindre allusion à ce qui sera pour la LP un fait décisif, à savoir la possibilité humaine, que le nazisme a rendue visible aux yeux de tous, de refuser délibérément la raison et le discours cohérent en leur préférant la violence la plus radicale. Sur ce point A. D. rappelle ce que Weil avait confié à son ami Massimo Barale : « Il arrive en philosophie que les maîtres involontaires nous enseignent plus que tant de maîtres qui le sont expressément. Mon maître involontaire fut Adolf Hitler » (IT, p. 34). Humour provocateur qui évite tout *pathos*, mais qui est aussi, nous semble-t-il, une façon de reconnaître qu'à la fin des années 1930 advient un « tournant » qui oblige à donner une nouvelle orientation à la pensée. On pourrait dire, schématiquement, que Weil semble être passé d'une interrogation inspirée par Cassirer sur les différentes formes de la culture auxquelles le langage confère une unité, à une interrogation sur la possibilité d'unifier dans un discours systématique la multiplicité des attitudes et des discours humains envisagés dans l'effectivité de leur histoire concrète²³.

De ce point de vue, A. D. a eu raison de citer le premier article publié en français en 1934-1935, « De l'intérêt que l'on prend à l'histoire²⁴ ». Celui-ci déploie en effet une perspective qui, sans être celle de la LP, dessine cependant un chemin dont l'aboutissement n'est autre que la question centrale de l'ouvrage de 1950, celle du sens de la raison en l'homme ou, pour reprendre l'expression sur laquelle s'achève ce texte, la question de savoir « comment la raison se saisit elle-même, non plus comme raison dans ses objets, mais comme raison en elle-même et ainsi pour elle-même²⁵ ». Encore faut-il préciser que l'allure « hégélienne » de ce vocabulaire ne doit pas égarer le lecteur. Après avoir montré que notre intérêt pour le passé ne devient compréhensible qu'en admettant l'existence d'une pluralité irréductible de « perspectives » ou de « points de vue » à partir desquels ce passé devient pour celui qui l'interroge son propre passé, Weil pose la question du conflit entre les valeurs ultimes dont dépend toute interprétation : peut-on affirmer, avec Max Weber, qu'un tel conflit est indépassable ? On peut, soutient Weil, aller au-delà de cette « guerre des dieux », à une condition qui est d'instaurer un dialogue entre les différentes interprétations historiques ; celles-ci sont certes, à leur propre niveau, irréductibles et incommensurables, mais elles cessent de l'être dès que l'on introduit des catégories universelles, bien que formelles et en ce sens anhistoriques, telles que « situation », « monde », « réflexion », « moi », etc.²⁶, catégories qui permettent de développer un discours philosophique en lequel la raison s'interroge sur son sens en tant que raison humaine, sans pour autant en revenir à une philosophie de l'histoire qui, à la manière hégélienne, verrait en celle-ci une « incarnation de l'Esprit²⁷ ».

Il serait d'autant plus nécessaire, ici, de s'interroger sur le lien qui unit Weil à Hegel et sur ce qui l'en sépare que le dernier texte de l'anthologie d'A. D. – un commentaire

23. Sur ce point, voir Jean-François Robinet, qui affirme : « Il y a deux Weil. On ne peut pas déduire la LP du travail du jeune Eric Weil » (recension du livre d'Alain Deligne in Mezetulle.fr, le 27 novembre 2023). On peut aussi ajouter que la comparaison faite par Alain Deligne entre le parcours de Joachim Ritter, qui, lui, est resté en Allemagne, et celui de Weil montre la différence entre l'orientation de la LP et la « typologie des formes de l'histoire conceptuelle » élaborée par Ritter (IT, p. 218).

24. In *Essais et conférences*, tome 1, p. 207-231.

25. *Ibid.*, p. 231.

26. *Ibid.*, p. 228.

27. *Ibid.*, p. 207 et 229 sq.

du passage de la *Phénoménologie* consacré au « règne animal de l'Esprit » – est à la fois très clair et très « kojévien », ne serait-ce que par son titre – « Hegel et la littérature » – qui renvoie manifestement à l'*Introduction à la lecture de Hegel*²⁸, pour laquelle « l'individualité en et pour soi réelle » correspond à l'attitude de l'« intellectuel » exclusivement intéressé par le succès de son œuvre singulière. Autrement dit, il faudrait s'interroger sur la nature de la distance qu'instaure Weil avec le système hégélien, tant dans l'article sur l'intérêt de l'histoire que dans la LP : s'agit-il de se séparer d'un Hegel « kojévien », comme incitent à le penser les analyses de la catégorie de l'absolu de la LP? Ou s'agit-il d'une distance avec le Hegel historique, que les articles postérieurs à la publication de la LP cesseront de présenter comme le penseur de la fin de l'histoire? Il est évident que les textes de jeunesse ne permettent pas d'aborder la question. Mais ils témoignent de la présence, chez le jeune Weil, d'une attention à la multiplicité irréductible des discours humains²⁹ ainsi qu'à la spontanéité créatrice du langage³⁰ qui ne pouvait guère se satisfaire d'une perspective pour laquelle le langage est l'extériorisation sensible du procès logique de l'Idée absolue, celle-ci fût-elle dénuée de tout « substantialisme » métaphysique, en étant conçue comme un pur procès dialectique. On peut remercier Alain Deligne pour ce beau travail, qui permettra au lecteur de constater que la pensée de Weil est mue d'emblée par le souci de faire droit à la pluralité des formes concrètes d'expression du sens.

Jean-Michel BUÉE (IHRIM LYON)

28. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 90-94.

29. Sur ce point, voir ce que dit G. Kirscher dans sa Préface au livre d'Alain Deligne p. 19.

30. Cf. par exemple l'insistance sur le « processus créateur » et la valeur de l'« œuvre de l'œuvre » dans la recension en 1933 du livre de R. Odebrecht sur l'esthétique de Schleiermacher (IT, p. 748-749).