

QUESTIONS DE PHILOSOPHIE

Heidegger et Weil,
le destructeur et le bâtisseur

Jean Quillien

Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur

La confrontation entre deux grands penseurs n'est jamais chose aisée, elle l'est encore moins lorsqu'ils sont contemporains et elle devient tout particulièrement difficile lorsqu'ils sont, de surplus, nos propres contemporains, récemment disparus à quelques mois d'intervalle, dont l'œuvre entière désormais nous met en demeure d'avoir à répondre pour notre propre compte à leur interpellation réciproque, nous signifiant même que qui veut philosopher aujourd'hui doit à son tour reprendre le débat et ainsi s'exposer au risque inhérent à tout dialogue effectif. Elle est difficile au plus profond car cette mise en demeure requiert de celui qui en accepte l'enjeu une totale remise en jeu, en ce jeu très sérieux, le plus sérieux de tous, qui n'est autre que très précisément le jeu du monde. Mais elle l'est également en ce que nous manque encore le recul suffisant pour pouvoir apprécier la fécondité de leur postérité et discerner en quelle mesure, disant ce temps en lequel nous baignons pleinement, ils disent aussi cet avenir prochain dont nous pressentons que les contours essentiels sont déjà invisiblement présents dans le travail d'une gestation peut-être bien avancée et que les lignes de force sont, depuis un certain temps, à l'œuvre. Et elle l'est davantage encore parce que — et cette constatation est inséparable de ce qui s'inscrit au fond du débat — ces deux pensées sont très inégalement connues, l'une ayant obtenu cette diffusion extraordinaire que chacun sait, mettant une incontestable marque sur des recherches et des courants de pensée les plus divers et même apparemment très éloignés d'elle, l'autre n'étant à ce jour connue que de cercles relativement restreints tant en France qu'à l'étranger, mieux connue toutefois à l'étranger qu'en France même, et n'ayant guère, à l'inverse, retenu l'attention de ces mêmes courants dont elle est pourtant beaucoup plus proche (nous pensons au marxisme).

L'un, Heidegger, s'impose par cette démarche sans cesse questionnante, se reprenant et se corrigeant, s'approfondissant et s'infléchissant sans cesse elle-même en une quête ininterrompue, une quête qui se veut quête essentielle, quête essentiellement, c'est-à-dire sachant ne jamais

pouvoir aboutir et sachant aussi que ce ne — jamais — aboutir constitue son être même, une démarche qui, faite d'une tension extrême, renferme une incontestable dimension tragique et exerce sur le lecteur, quel qu'il soit à cette seule condition qu'il admette à son tour, ne serait-ce qu'un temps, de cheminer sur ces sentiers forestiers, une non moins certaine fascination allant jusqu'au vertige. L'autre, E. Weil, s'impose au contraire par la rigueur d'une pensée sans concession, ni à la mode ni au goût du jour, ni au sentiment ni à la suggestion, par la tension tout aussi extrême d'une pensée qui ne veut que penser et ne se soumet qu'à un seul verdict, mais s'y soumet tout entière et sans réserves, celui de l'universel et de la cohérence. Heidegger demande, lui qui chemine à la suite du poète, qu'on le suive et qu'à sa suite on emprunte l'un de ces chemins qui ne mènent nulle part - ou ailleurs, mais un ailleurs qui se doit de toujours rester ailleurs; Weil s'ôte délibérément toute facilité et, voulant moins attirer que convaincre, déroule sous notre regard, une fois accordé le choix de la cohérence, de la non-violence, un chemin long, difficile, laborieux (penser est un dur labeur) qui vaut certes, lui aussi, en tant qu'il est chemin, mais un chemin qui mène quelque part. Dans les deux cas donc le chemin est essentiel. Et non seulement il est essentiel, car cela nous le savons pour avoir appris de Hegel que l'itinéraire phénoménologique est cette échelle dont il nous faut douloureusement gravir tous les échelons successifs afin de nous rendre aptes à entrer dans le savoir, mais, encore plus, il est l'essentiel. C'est dire que ce « quelque part » de Weil ne se trouve nulle part si on veut l'entendre comme un en-dehors du chemin, son terme, avec lequel on pourrait, faisant ainsi l'économie du cheminement et de l'effort, avoir rencontre directe; il n'existe pas de lieu en dehors du chemin dont celui-ci ne serait que la préface, même obligée; on ne peut, en philosophie, se satisfaire du résultat car, pris en lui-même, il n'est rien (1). Et pourtant, sur ce fond commun, en lequel ils s'opposent tous deux à tous les dogmatismes et tous les quiétismes, tous les positivismes et tous les scientismes, Heidegger et Weil s'opposent comme s'opposent ce « nulle part » et ce « quelque part », ce « nulle part » de qui écoute la voix de l'être, ce « quelque part » de qui entend les parlens des hommes. Aussi « chemin » est-il un mot qui s'écrit, chez Heidegger, nécessairement au pluriel tout comme, chez Weil, et non moins nécessairement, au singulier. Et c'est bien pourquoi, celui-là suggère, indique et fait signe, celui-ci argumente, avance des raisons et montre le sens; l'un a volontiers recours à la métaphore et au néologisme, à la fable et à la formule brillante, elliptique, voire énigmatique, l'autre a choisi le style sec et abstrait, requis dès lors qu'il s'agit, non de capter, mais de comprendre ce que c'est que comprendre. L'un, de fait, a attiré, et de

manière exceptionnelle, l'autre paraît avoir rebuté et n'avoir pas encore trouvé un très grand nombre de ces « auditeurs tels que les imagine Platon », dont Hegel déjà prenait tristement acte qu'ils se faisaient très rares à son époque (2). Heidegger, mettant radicalement en question la cohérence, le discours (la métaphysique) caractérisé par l'oubli du sens de l'être, met à la question le mot et la langue, torture avec génie le mot jusqu'à lui faire avouer ce qu'il dissimule et ainsi lui faire rendre l'âme, interroge sans ménagement la langue pour lui faire reconnaître ce qu'elle voile et ce que, ce voile ôté, elle garde de son être originel. Weil, dans une mise en question encore plus radicale puisqu'elle est mise en question à la fois de ce même discours (la métaphysique et, sous sa forme achevée, l'absolue cohérence) caractérisé par la recherche de la pure satisfaction dans cette seule cohérence et de sa mise en question (la révolte contre la cohérence), questionne tous les langages et tous les discours quant à leur propre cohérence, celle qu'ils possèdent sans se la dire comme celle qu'ils se disent posséder, et leur pose la question de leur sens, se mouvant ainsi de part en part dans le médium du langage. Ici donc, on interroge les mots sur ce qu'ils veulent dire dissimulé sous ce qu'ils disent; là, on demande ce que les hommes veulent dire, eux qui se servent de mots, caché dans ce qu'ils disent. D'un côté, la parole parle, de l'autre, les hommes parlent: « en vérité, c'est la langue qui parle et non l'homme », « le langage n'existe pas, mais seulement des hommes qui parlent ou pensent, ou sont des poètes, ou qui se taisent » (3). Et c'est pourquoi, l'un est ce bûcheron incomparable du Verbe qui taille dans le touffus de la dense forêt des mots, l'autre s'est toujours voulu un artisan sérieux du concept et de l'universel. Le premier se veut penseur, penseur qui pense en la nouvelle aurore de la pensée, et récuse le discours; le second est logicien du discours, c'est-à-dire penseur, mais ne récuse pas la poésie. Ils ont en commun d'être des travailleurs du langage, du Langage ici, maison de l'être, des langages humains là, parlens des hommes réels et concrets, travaillant, souffrant et pensant.

Nous pourrions, sur fond de ce commun, le langage, qui est ce qui les institue peut-être le plus profondément comme nos contemporains, cette contemporanéité qui cherche son point d'ancrage dans l'univers langagier, poursuivre et il semble, au premier abord, que l'exposé ne puisse s'effectuer que sur le mode du « l'un... l'autre », sur le mode de l'antagonisme irréductible, version renouvelée dans les termes de notre époque de l'opposition classique entre poésie et logique, individualité et universalité, métaphore et concept, finitude de la pensée et infinité de la raison, irrationalisme et rationalisme. Et tout nous pousse, en première

ébauche, à une opposition si irréductible qu'il ne paraît pouvoir s'instaurer en guise de dialogue entre les deux protagonistes que cette forme bien connue qu'on appelle dialogue de sourds. Tout nous y pousse, la formation, la situation, les circonstances, la vie elle-même, que nous n'évoquons en ce début, et très brièvement, que pour n'avoir plus à y revenir, afin de ne pas obscurcir un réel dialogue. Quoi de commun, en effet, entre l'élève de Cassirer, formé à Hambourg, en Allemagne du Nord, dans la grande tradition de l'idéalisme allemand et du rationalisme et le disciple de Husserl, formé à Fribourg, en Allemagne du Sud, à la théologie avant de l'être à la phénoménologie; entre celui pour qui, dès le départ, il y va, en philosophie, essentiellement de la question de l'homme et du sens de sa vie et celui pour qui, très tôt également, la question fondamentale se révèle être celle du sens de l'être? (4). Quoi de commun entre celui dont la pensée se forme (Weil est né en 1904) à une époque qui, en Allemagne, est en passe de n'être plus très favorable à la réflexion philosophique et qui, lorsque, en 1933, « la philosophie indépendante devint la bête noire des puissants du jour » (5), fut de ceux qui, comme G. Krüger, comme Cassirer et la plupart des philosophes importants, à l'exception d'un seul, ne voulurent jamais « pactiser » avec ces puissants du jour, quittant ainsi une terre où la vie n'avait plus de sens pour le philosophe puisque, pour employer une expression tautologique, il n'y pouvait plus penser librement; et celui qui, en cette même année noire et sous ce même pouvoir, philosophe déjà important (Heidegger est né en 1889 et sa grande œuvre parut en 1927), fit preuve d'une célérité politique rare à ce degré chez un philosophe et a pu, ne fût-ce qu'un temps, nourrir l'illusion qu'il assistait aux prémices d'un vaste mouvement de régénération spirituelle de son peuple (6)? Quoi de commun enfin entre la confiance de Weil dans l'aptitude de l'humanité à résoudre ses problèmes, confiance non pas naïve mais mesurée et raisonnée, cette confiance de celui qui sait fort bien que l'humanité peut choisir son propre anéantissement et cette mise en avant de la finitude radicale de l'homme, être-jeté dans le monde, à une époque qui le déracine, qui l'a déjà déraciné; entre une vision raisonnablement optimiste et une vision profondément pessimiste?

Pourtant, notre but est bien une confrontation. Confrontation : cela signifie que ces deux pensées, dont on peut avancer, maintenant qu'elles sont achevées, qu'elles figurent au rang des plus fortes de ce siècle, nous interpellent l'une et l'autre, disent l'une et l'autre, mais différemment, ce même monde dans le plein duquel nous sommes, ouvrent et nous ouvrent sur ce qui est à venir, notre avenir proche. Si on accorde, en

ce début, que philosopher c'est essentiellement chercher le sens, comprendre notre réalité et notre destin, alors se donne comme fondamentale la question : *qu'est-ce que Cela veut dire?* (question qui renferme déjà un implicite, à savoir ; que Cela veut dire quelque chose). Notre problème est alors : en quoi ces deux penseurs nous donnent-ils réponse à cette question, posée comme la question, en quoi nous aident-ils, ensemble, à comprendre notre monde, en tant qu'hommes mais aussi en tant qu'individus? Sont-ils des clés nécessaires qui — c'est le rôle d'une clé — ouvrent à (sur, vers) quelque chose qui serait demeuré caché et qui le demeure encore pour la plupart? De telles questions exigent que nous entrons en *dialogue* avec l'un comme avec l'autre et il fait partie de ce dialogue que nous nous demandions en quelle mesure (si mesure il y a) ils entrent eux-mêmes, l'un avec l'autre, en un dialogue réel, c'est-à-dire non de sourds mais d'entendants, ce qui signifierait, si mesure il y a effectivement, qu'ils ont entendu des choses communes et que ces choses communes sont justement les choses fondamentales de l'époque.

Ceci nous fait toucher la difficulté cachée dans l'expression « confrontation de deux penseurs », dans l'ambiguïté du génitif. L'expression pourrait signifier que nous confrontons l'une à l'autre les deux pensées, que, nous situant en l'une, nous interpellons, de ce point de vue, l'autre et réciproquement : en ce cas, ou bien nous nous satisfaisons de ce mouvement d'oscillation incessant, sans possibilité d'arriver à un résultat positif, ou bien, pour y échapper, nous nous situons, et jugeons à partir de ce site, en un en-dehors de l'une et de l'autre et, s'il en est ainsi, il nous faudrait rendre compte de cet en-dehors et en rendre compte en comprenant (au double sens du mot) les deux pensées confrontées. Or, que peut être, actuellement, cet en-dehors des deux pensées, cette autre pensée qui les englobe, étant donné que Heidegger et Weil sont d'accord que la philosophie est achevée? Heidegger soutient que c'est *Sein und Zeit* qui, pour la première fois dans l'histoire de la pensée, a fait le saut de la question directrice de la métaphysique, la question de l'être, à la question fondamentale, la question du sens de l'être posée explicitement en tant que question (7), que la pensée s'y essaie encore bien maladroitement et qu'il n'a tenté ensuite, en toutes ses œuvres, que de frayer des voies, tracer des sillons dans le champ de cette pensée à venir qui n'est plus philosophie (8). Et Weil montre que la logique de la philosophie est la fin de son histoire, c'est-à-dire de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire encore la fin de la recherche du contentement dans le seul discours, car la violence a été enfin vue dans toute sa pureté et, par suite et grâce à elle, la décision libre à la cohérence, se

comprenant comme décision contre la violence, s'est montrée comme le centre du monde en lequel elle s'affirme; cette décision prise, toutes les catégories du discours se sont explicitées et révèlent ainsi, de par cette totale explicitation, la catégorie de la catégorie, le centre organisateur de tout discours possible; le discours est donc bien achevé, au sens le plus fort, puisque la logique de la philosophie « comprend la cohérence dans la violence et la violence dans le discours cohérent » (9).

Nous sommes donc renvoyés à la seconde acception de l'expression : puisque nous sommes, en tout état de cause, confrontés à ces deux penseurs, nous avons à nous y confronter (au sens de : *auseinander-setzen* : s'expliquer avec), à l'un comme à l'autre, en tant qu'ils nous donnent tous les deux une réponse globale à tous les problèmes que pose notre modernité. Tous deux diagnostiquent la mutation déjà accomplie de notre civilisation, en font le bilan — comme on parle d'un bilan de santé — et parviennent, au niveau du diagnostic, à des résultats similaires, ce qui, d'une certaine manière, est rassurant. Tous deux donnent une vue de la philosophie dans le tout de son histoire, établissent son état actuel et s'interrogent sur son futur et, ce faisant, se rencontrent réellement en de nombreux points. Confrontation : cela signifie d'abord que si nous voulons philosopher, comprendre cette fin du siècle qui est en même temps la fin d'un millénaire, nous ne pouvons le faire dans l'oubli ou la négligence de l'une et de l'autre pensée. Peut-être sont-elles effectivement, comme elles en ont eu le pressentiment, trop en avance sur leur temps — le nôtre : « nous venons trop tard pour les dieux et trop tôt pour l'être », affirme Heidegger et Weil répond comme en écho : « le penseur ne doit pas se promettre de l'efficace dans l'immédiat, s'il a de l'influence, il n'en aura qu'à longue échéance » (10).

Nous avons donc à nous situer et par rapport à Heidegger et par rapport à Weil mais, là réside notre difficulté, nous ne pouvons faire comme s'il n'existait pas d'interprétation weilienne de Heidegger. Il n'y a pas, en effet, symétrie. Weil s'est exprimé de façon nette, développée, explicite sur la philosophie heideggerienne. Il l'a fait dans un article de 1947 intitulé : « Le Cas Heidegger » (11), qui porte principalement sur le Heidegger de *Être et Temps*. Et on peut considérer que l'une des catégories de la *Logique de la philosophie*, *Le Fini* (chapitre XV), doit beaucoup, comme l'auteur d'ailleurs le remarque en note (p. 391) à l'œuvre de 1927 — même admis qu'une catégorie du système n'est nullement le condensé d'une pensée philosophique et que celle-ci ne se réduit pas à une seule catégorie

pure (exception faite de la catégorie de l'Absolu et du système hégélien). L'appréciation la plus récente de Weil indique clairement que l'évolution de Heidegger, avec son attention portée de manière de plus en plus insistante au langage et à la langue, ne l'a nullement conduit, c'est même tout le contraire, à modifier sa compréhension de l'intention fondamentale de la philosophie de la finitude (12). A l'inverse, Heidegger ne s'est jamais situé par rapport à l'entreprise du logicien de la philosophie. Toutefois, nous sommes loin d'être totalement démunis pour autant. On peut prendre en considération le dialogue avec Cassirer lors des entretiens de Davos (13) ainsi que la critique constante de l'idée même d'un système comme tâche présente. L'auteur qui considère qu'aujourd'hui, entendu comme cette période de transition du XIX^e au XX^e siècle, le système n'est plus une nécessité, que nous n'en avons plus besoin et que, s'il a correspondu à une époque de la pensée, maintenant « la question du système d'une manière générale ne nous concerne plus » (14), signifie clairement qu'une logique de la philosophie, logique s'appliquant à la réalité historique, relève d'un mode de penser pensant vers l'arrière, en-deçà de Nietzsche qui a élevé au rang d'un principe le refus du système, de Marx qui n'en a pas construit, on ne sait trop où par conséquent puisque le système a trouvé avec Hegel sa réalisation parfaite, donc indépassable (sur ce plan); une telle logique s'offre ainsi, en plein XX^e siècle, comme un témoignage éclatant de la permanence, voire de l'actuel triomphe du nihilisme européen et fait partie de ce « jeu varié des renaissances épigonales » auquel se réduit toute tentative de pensée philosophique à l'heure actuelle (15).

Nous venons d'avouer que dans les deux noms qui font notre titre se dissimulent, massivement présents pourtant, ceux de Hegel et de Marx, dans une moindre mesure celui de Nietzsche, que par suite ce dialogue à deux que nous évoquons au début s'élargit en un vaste dialogue aux multiples et complexes entre-croisements, dans une constellation dont les étoiles majeures sont : Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger et Weil — mais la philosophie n'est-elle pas précisément le dialogue des philosophies entre elles? Ces grands phares nous guident, nous éclairent et tous sont autant de signes qui nous assignent notre tâche : l'explicitation totale avec le tout de notre histoire, l'histoire de la civilisation occidentale devenue civilisation planétaire, en vue de penser vers l'avant, de penser le monde qui s'annonce et d'ouvrir l'horizon.

Il nous faut donc nous mettre en chemin et, pour ce faire, choisir un point de départ, quitte à reconnaître éventuellement, en

cours de route, qu'il n'était pas heureux. Nous ne cachons pas ce choix : c'est celui de l'universel, de la cohérence et du raisonnable, choix que l'exposé aura à légitimer. Et nous nous proposons d'expliciter la question qu'on reconnaîtra sans peine comme la question essentielle à l'heure actuelle : qu'en est-il de la philosophie ? Y a-t-il encore un sens à parler de philosophie ? Ne faut-il pas se résigner à admettre que la philosophie est en passe de se confondre avec la science, qu'elle s'est déjà laissé confondre par celle-ci et qu'elle doit donc s'effacer devant elle ? Doit-on dire avec Heidegger qu'elle a pris depuis son début une voie qui devait se révéler nécessairement comme chemin sans issue, qu'elle ne fait donc que récolter ce qu'elle a imprudemment semé, ou avec Weil qu'elle s'est enfin comprise, au terme de ce chemin et cette compréhension en est l'issue, en comprenant qu'elle n'est qu'une des possibilités du langage humain ? N'est-elle pas alors, de la manière la plus urgente, renvoyée à son passé et à la compréhension de ce passé ou, ce qui est tout un : a-t-elle encore un avenir, n'est-elle pas tout entière à venir ? (16) Nous savons depuis Hegel que la philosophie est son temps saisi par la pensée et qu'elle surgit toujours quand les choses sont déjà accomplies : que signifie donc, quant à notre monde, ne serait-ce que le fait de poser ces questions ? Proclamer la fin de la philosophie, n'est-ce pas une manière spécifique de dire la fin d'un monde ? Quel est alors, pris en son entier, ce monde qui s'achève (est achevé), sur quel horizon ouvre-t-il, que peut-on pressentir, d'ores et déjà, de ce monde de la science et de la technique, de l'informatique et de la cybernétique, de l'atome et de la domination planétaire — qui est déjà là ? (17) Telles sont les questions essentielles que n'ont cessé de poser et reposer sans relâche Heidegger et Weil, l'un très connu prêchant tout autant dans le désert que l'autre moins connu, questions que nous devons méditer à nouveau, bénéficiant encore de leur proximité, mais n'ignorant pas non plus que « plus un penseur est chronologiquement proche de nous, et presque contemporain, d'autant plus long est le chemin vers ce qu'il a pensé » (18).

En 1927 paraît un livre, *Sein und Zeit*, livre étrange rompant avec toute la tradition philosophique de l'époque, qui restera un certain temps sans écho véritable avant, lorsqu'il en eut un, d'être incompris, selon son auteur même, en son sens profond et radicalement nouveau et, lorsque cet écho devint si considérable qu'on n'entendit plus que lui et que les autres voix restèrent inentendues, d'être totalement méinterprété, à travers notamment l'existentialisme en France. Ce livre est sans conteste l'une des rares grandes œuvres de cette première moitié du siècle au point que quelqu'un qui ne fait pas partie de ses adorateurs comme J. Habermas a

pu écrire qu'il constitue « l'événement philosophique le plus important depuis la *Phénoménologie* de Hegel » (19).

En 1950 paraît un autre grand livre, *Logique de la philosophie*, livre non moins étrange, production inattendue et inactuelle alors, qui rompt à son tour avec le nouvel environnement philosophique, devenu majoritaire, celui-là même, ironie du sort, que le premier avait puissamment, sous une forme qu'il n'avait certes pas voulue, contribué à créer ; livre étonnant et qui n'étonna guère, tout aussi solitaire dans le contexte existentiel dominant de l'après-seconde guerre mondiale en France que le premier l'avait été dans celui non moins dominant en Allemagne du néo-kantisme dans l'après-première guerre (20) ; livre dont quelqu'un qui n'est pas non plus de ses partisans, J. Wahl, a pu dire — et on ne peut manquer d'être frappé par l'identité de la référence — qu'il est la « *Phénoménologie de l'Esprit* 1950 » (21).

Les deux œuvres, radicalement différentes dans leur démarche, comme nous le verrons, s'élaborent pourtant à partir d'un diagnostic identique de la situation présente de la philosophie et d'une saisie commune du sens de l'acte de philosopher. Pour les deux, l'époque a un urgent besoin de philosophie, ce qui est dire deux choses : d'une part cette époque est en plein désarroi et en proie à une inquiétude profonde, elle doute d'elle-même et les choses n'y vont plus sans dire, elle se débat dans une crise pour elle sans précédent ; d'autre part, la philosophie existante, ce qui se donne sous ce nom dans l'institution, ou n'a pas conscience de ce besoin ou est incapable d'y répondre ou peut-être a peur de vouloir essayer d'y répondre ; aussi continue-t-elle, par inertie, à s'exercer en tant qu'activité culturelle reconnue comme si rien d'essentiel ne se passait. Le monde est « hors de ses gonds », selon une expression qu'affectionnait Weil ; l'enracinement de l'homme est menacé dans son être le plus intime, constate Heidegger et les philosophes au lieu, ce qui est leur tâche, de conjuguer tous les efforts à essayer de penser cette mutation, se désintéressent de la détresse de leur temps et continuent de débattre des problèmes techniques de leur spécialité ; n'osant plus être médecins, ils se font guérisseurs et abdiquent les droits de la pensée face à la science triomphante ; bref, la philosophie est devenue l'opium de la civilisation actuelle. Le jugement est sévère et doit être pris au sérieux : Weil et Heidegger n'ont cessé de le redire, jusque dans leurs derniers écrits, de marteler cette vérité : il y va du destin de la civilisation, il y va de la planète elle-même (22). Notre époque est donc celle de la disparition de la philosophie. Que reste-t-il de nos jours,

en effet, sous ce nom ? Pour l'essentiel, d'un côté l'explication pure et simple, honnête au demeurant, des textes de la tradition, la recherche érudite, la doxographie, de l'autre, du côté de l'effort plus vivant, ces figures de substitution que constituent les travaux sur la logique mathématique (logistique), sur les fondements des sciences et sur leur méthodologie, sur la psychologie et la sociologie, ou encore sur le langage (philosophie analytique ou philosophie linguistique)(23). Ainsi, la philosophie a oublié, se donnant un air distingué en se parant d'un vêtement scientifique, supérieur en utilisant schémas et diagrammes, s'énonçant en un langage abstrus, qu'elle a affaire à ce qui est simple et que telle est son unique affaire. Devenue très savante, elle en arrive même à considérer avec mépris, au mieux avec condescendance, celui-là même qui se mêle de dire qu'en réalité le roi est nu et qui, dans le vacarme étourdissant des machines, fait entendre cette incongruité : mais qu'en est-il de tout Cela ? C'est pourquoi, ou bien on tentera de l'étouffer, on feindra de ne pas l'entendre, on la considérera comme l'expression d'un naïf ou d'un nostalgique du passé, effrayé par le progrès ; ou bien, si l'écho s'est fait retentissant, a fini par faire savoir qu'il était le cœur d'un monde sans cœur, l'âme d'un monde sans âme, ou encore la raison d'un monde sans raison, on s'empressera de le classer, le numéroter, le disséquer et de le mettre à sa place. Si *Être et temps* a été si constamment incompris, dit Heidegger, c'est parce qu'on a voulu y voir un problème d'ontologie traditionnelle alors qu'il pose simplement la question simple : qu'est-ce que Cela qui se donne à nous, qu'est-ce que ce *Il* de « Il y a », ce *Es* de « Es gibt », ce *Il* qui donne être et temps (24).

Qu'est-ce que l'Être ? Il est Cela même (*Es ist Es selbst*), il est le plus proche et, en cette proximité, ce qui demeure pour l'homme le plus éloigné et pourtant « le déconcertant dans cette pensée de l'être, c'est ce qu'elle a de simple. C'est cela justement qui nous éloigne d'elle » (25). Weil le dit d'une autre façon, mais plus brutalement encore : « la philosophie, en particulier, si elle tient à être vraie, n'est qu'une collection de banalités et ne peut être que cela » (26) et le philosophe ne fait jamais que mettre sous la forme du discours ce que tout le monde pratique. Il est celui qui formule la question, la seule au fond qui m'importe : qui suis-je ? Qu'est l'homme, non en son essence, mais en son sens ? Qui sommes-nous, où allons-nous, que devons-nous faire ? Quelle est la signification ultime de la grandiose aventure humaine ? (27). Ces questions essentielles renvoient toutes à la question dernière, qui doit demeurer l'objet propre de la pensée, formulée en langage heideggerien, la question de l'être (*die Seinsfrage*), en langage weilien, celle du tout de la réalité existant en/par/pour l'homme. En quelle

mesure peut-on dire alors que l'histoire de la philosophie est achevée, c'est ce que nous voulons examiner maintenant.

Ce qui, selon Heidegger, porte et soutient toute la philosophie passée est la différence ontologique, la distinction de l'être et de l'étant, qui court de manière sous-jacente dans la métaphysique et constitue le fondement de la possibilité de l'ontologie, distinction qui ne devient thème explicite, digne de questionnement que dans *Être et Temps* (28). La philosophie, en son tout premier matin, a su poser la vraie question et éprouver l'être de l'étant comme présence du présent, mais elle cessera rapidement d'entendre la parole primordiale et n'en finira de s'interroger sur l'être de l'étant et d'en faire sa question directrice. La réponse n'est pas fautive d'ailleurs ; simplement, elle n'est pas réponse à la question posée, qui n'a donc été pressentie qu'à l'aube matinale de la pensée et qu'il faut retrouver et soustraire à ce long oubli. C'est précisément cet oubli qui caractérise la philosophie en tant que métaphysique, c'est-à-dire la direction en laquelle elle s'est réalisée en Occident, l'unique lieu où elle se soit jamais réalisée, l'oubli de la question de l'être, du sens de l'être, de la vérité de l'être (29), qui loin d'être accidentel constitue son essence même, voile si épais que la question fondamentale n'a plus trouvé d'autre refuge que l'abri de la parole poétique. Interrogeant l'étant en tant qu'étant, la philosophie s'est détournée de l'être en tant qu'être, être et étant se montrent alors comme les deux rives opposées d'un même fleuve, qui, par définition, ne peuvent se rejoindre. Ce n'est pas pour autant que les philosophes n'aient rien dit sur l'être ; d'une certaine manière, en parlant de l'étant, des étants, de l'être de l'étant et de l'étant suprême, discours qui donne à la métaphysique sa structure onto-théo-logique, ils ont parlé de l'être (30) : les différents systèmes philosophiques sont autant de paroles de l'être. Mais l'errance de la métaphysique vient d'avoir posé l'être comme un extérieur et de n'avoir visé rien d'autre que d'appréhender ensuite cet extérieur qu'elle avait commencé par séparer d'elle, de le connaître, d'en dégager les propriétés essentielles, d'en saisir l'essence. La métaphysique dit bien ainsi quelque chose de l'être, mais elle ne parle pas le sens de l'être. L'homme, en effet, n'est pas placé dans le monde comme devant un en-face et « la question de savoir si, en général, le monde existe et peut être démontré, cette question que pose l'être-là en tant qu'il est être-au-monde-et qui d'autre la poserait ? — est dénuée de sens » (31). L'homme est cet étant privilégié pour lequel il y va dans son être de cet être même, il est ouvert à l'être, il est rapport de correspondance à l'être et n'est que cela : « L'être n'est et ne dure que parlant à l'homme et allant vers lui » (32). Et *être* n'est autre chose

que *temps*. *Être et Temps* nous a montré que l'homme n'est pas dans le temps comme dans un contenant, que le temps est l'être même de l'homme, que l'homme est temporalité dans le monde, mais *Temps et Être*, méditant à nouveau la question, découvre que l'œuvre de 1927 ne l'avait pas encore posée de façon suffisamment claire, que par conséquent l'analytique du Dasein doit être reprise d'une manière plus originelle. Ainsi *Être et Temps* est le chemin qui passe par la temporalité du Dasein et mène, par delà, à l'être comme temporalité, ce dont *Temps et Être* donne le concept (33), découvrant que *Être* dans *Être et Temps* n'est autre que *Temps* : Temps est le prénom, le pré-nom de la vérité de l'Être ; le temps est l'horizon de la compréhension de l'être. Il y a temps ; Il y a être, et ce Il demeure l'énigme.

La philosophie ne parvient à son plein achèvement, au terme de cette direction impulsée par Platon, à la pleine conscience d'elle-même qu'avec Hegel, à travers des mutations que nous ne pouvons évoquer ici (la philosophie grecque, la pensée médiévale, Descartes et la découverte du sujet, l'époque des systèmes). Heidegger discerne trois grandes « époques du monde » : la Grèce, le Moyen Age, les Temps Modernes, qui sont en quelque sorte les saisons de la philosophie ; il en manque une, on le voit, et elle commence seulement — ou commencera peut-être car il se peut toujours que la domination de la technique rende impossible l'envol de la pensée. En somme, Heidegger inaugure la nouvelle saison, la dernière, l'hiver : l'année, si elle aboutit, sera enfin achevée.

Fin de la philosophie, début de la pensée : ce n'est que dans la méditation de cette fin que l'on peut penser ce début ; on ne peut s'arracher, pour s'en déprendre, que de ce que l'on connaît bien, tant nous sommes prisonniers de cette pratique plus que bi-millénaire, comme en témoignent tant Marx qui, en opérant le retournement de la métaphysique, atteint « la plus extrême possibilité de la philosophie » (34), que Nietzsche, le dernier philosophe — Marx et Nietzsche qui tous deux pourtant avait reconnu que Hegel était l'achèvement de la philosophie. Quelle est donc cette fin ? Elle dit l'avènement d'un monde, pénétré par la science (la raison calculante, l'idéal de la mesurabilité) et par la technique qui règne sur la terre entière, effectue une révolution radicale de notre position dans le monde et constitue une véritable agression contre l'être même de l'homme, alors que celui-ci n'est même pas encore préparé à cette transformation. La pensée calculante et planifiante est en train de mettre à l'écart la pensée méditante, luxe encore laissé à quelques privilégiés, avant d'être, si nous n'y prenons garde, totalement éliminée — non nécessairement pas des mesures administratives, mais parce que l'homme aurait perdu, en en perdant la

pratique, jusqu'au souvenir de ce que c'est que penser : « les pâtres, invisibles, habitent au-delà des déserts de la terre dévastée, qui ne doit plus servir qu'à assurer la domination de l'homme » (35). Ce triomphe de la technique est l'autre nom de l'achèvement de la métaphysique.

C'est le triomphe de la Ratio, du discours pleinement accompli, dans toute sa pureté, sous la forme de l'absolue cohérence, qui a oublié — rien moins — le langage, non sans doute cet instrument à communiquer dont il n'a jamais traité que comme d'un ergon, système de signes, mais la parole en laquelle se dit l'Être, au double sens du réfléchi. Et ce triomphe est tel qu'il a envahi le langage lui-même, avec toutes ces appellations en *-logies* que nous connaissons, dont l'ontologie et la théologie sont, si on peut dire, le plus beau fleuron, puisqu'elles sont la fondation qui fonde, puisqu'elles rendent compte de l'être comme fond et comme raison. Elles sont ainsi « la logique du Logos » (36).

Telle est pourtant la *Logique de la philosophie*, dans son intention fondamentale explicite comme dans sa réalisation effective ; elle est logique, non certes au sens de la science, mais « logos du discours éternel dans son historicité », non logique du Logos, mais « succession des discours cohérents de l'homme, succession dont l'orientation est donnée (pour nous) par l'idée du discours cohérent qui se comprend lui-même » (37). Devons-nous poursuivre ? Est-il raisonnable d'entreprendre un tel travail, puisque le sens vient d'en être dégagé ? Une telle logique ne peut être qu'un nouvel avatar de la métaphysique, ce moribond qui traîne en longueur, et une nouvelle figure de substitution de l'emprise technico-scientifique et industrielle sur la planète.

Le point de départ du questionnement philosophique chez Weil est tout autre — nous parlons de l'origine du philosophe et non du début du système. Il se résume en un mot : *violence*. Constatation banale, sans doute, car, chacun le sait bien, la violence n'est-elle pas une donnée permanente de la nature humaine ? Ou encore : n'est-elle pas le moteur de l'histoire, dont la raison se sert pour faire avancer ses desseins ? Soit, ceci est admis et pourtant il convient de s'étonner, ou plutôt, les circonstances tragiques du siècle contraignent à s'étonner. Que révèle cet étonnement ? Que notre siècle est le siècle de la violence. Précisons. Sans doute, les philosophes n'ont-ils jamais ignoré l'existence des actes violents dans le monde, ont-ils toujours su que le méchant existe, mais toujours aussi, quand ils ne l'ont pas nié, ils l'ont réduite, emprisonnée dans les rets de la raison. Et le discours absolument cohérent la comprend totalement, il

la comprend comme ce moteur grâce auquel la raison se découvre et s'explicite, la liberté s'affirme et se réalise. Avec lui, la violence est comprise dans le discours lui-même, comprise comme négativité de chacune des particularités qui, prises en leur totalité, affirment la positivité de l'Être. Notre époque — c'est un fait — a vu le refus absolu du discours cohérent, non sur tel ou tel point, mais en sa cohérence même, le refus total de ce qui ne fut jamais mis en cause en pensée et qui constitue la ligne directrice de notre civilisation : la cohérence. Ce fait a contraint à reconnaître que, si l'homme est un animal raisonnable, si la raison est une possibilité pour l'homme, elle est justement possibilité, et non nécessité, donc qu'il existe une autre possibilité : c'est celle précisément de la violence; il a contraint à reconnaître que la violence est l'irréductible en l'homme, qu'elle est antérieure même à tout choix — le violent ne choisit pas la violence, il est violent, un point, c'est tout — antérieure au choix de la cohérence; que par conséquent le choix de la cohérence et du sens est choix qui s'effectue dans l'arrachement à l'incohérence et au non-sens; le sens s'enracine dans le non-sens comme en son terrain nourricier. Et cette violence présente de multiples facettes, elle rôde sans cesse menaçante, autour de nous, en nous, et nul ne peut s'en croire libéré. C'est ce que Weil appelle la peur de l'homme philosophe, qui est la peur du triomphe de la déraison en lui, la peur de la peur, infiniment plus profonde et plus sournoise que l'angoisse de l'individu devant le néant. Il sait ce qu'il veut : penser; il sait aussi que c'est là seulement qu'il peut obtenir le contentement, mais il sait tout autant qu'il garde en lui « l'animalité de l'être vivant » et qu'elle peut l'empêcher de continuer à être philosophe. Il sait qu'il peut détruire, se détruire et qu'il doit effectuer son travail de penseur avec cette inquiétude qui le mine et qui le ronge : « il a peur de ce qui n'est pas raison en lui et il vit avec cette peur, et tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit et pense, est destiné à éliminer et à calmer cette peur... N'aura-t-il pas été miné de l'intérieur avant de se trouver face à face avec la violence extérieure? Comme les autres craignent ce qui leur arrive du dehors, ne doit-il pas craindre ce qui le menace du dedans? *Est-il jamais raisonnablement sûr de sa raison?* » (38). Bref, cette peur est toujours là, c'est la peur du sans-nom, de l'in-nommable, qui ne peut être nommé car le nommer, d'un mot savant si possible, c'est une manière de l'éluder, de ne pas vouloir le voir. Le sans-nom est là et peut surgir n'importe quand, n'importe où, n'importe comment, en n'importe qui. Cette violence, bien sûr, n'est pas la seule, même si, pour l'homme philosophe, elle peut être celle qui importe le plus, s'il a chance d'être pour l'essentiel à l'abri de la violence extérieure. Mais la violence extérieure est plus présente qu'elle ne le fut jamais pour une masse considérable

d'hommes, car elle est le fait, non de barbares n'ayant pas compris ce qu'est la raison, mais de civilisés, hautement civilisés, qui à la fois maîtrisent la rationalité et ont connu la raisonnabilité. Il ne s'agit plus guère de la violence de la nature extérieure, pour l'essentiel vaincue et dont on aperçoit comment elle pourra l'être encore davantage et toujours plus, mais de la violence humaine : violence du pouvoir qui veut imposer un discours unique en supprimant ceux qui adhèrent à d'autres discours ou en les contraignant à l'exil, violence des camps de concentration dans un proche passé dont on pouvait penser qu'ils avaient fait toucher le fond de la barbarie et des différents centres de tortures, d'internements, de rééducation, de rectification du jugement, à une grande échelle, dans le monde présent, violence organisée envers ces peuples, le quart-monde, qui sont bien en-deçà d'une vie simplement humaine au sens le plus banal du terme.

On saisit ici, à travers leur point de rencontre, la différence entre les analyses weilienne et heideggerienne et il faut noter d'emblée que si le mot « violence » est écrit noir sur blanc, sans cesse, dans l'œuvre de Weil, il n'apparaît pas souvent dans celle de Heidegger. Il y a pourtant une incontestable présence, c'est celle que nous avons présentée : celle de la dévastation de la terre à travers la mobilisation du monde par la forme du travailleur, par l'empreinte totalitaire du travail, c'est celle de la technique qui met en péril l'homme en un être même, c'est celle de l'uniformité contraignante du Nous ; la technique désormais est une puissance qui domine l'homme, que celui-ci ne maîtrise plus. Pour Heidegger donc, la violence par excellence est celle exercée par cette puissance anonyme sur les hommes des sociétés post-industrielles : c'est ce qu'il appelle *Gestell*, parfois traduit par « arraisonnement » et qui dit cette soumission à cette puissance qui se manifeste dans l'essence de la technique et qui leur échappe. C'est une analyse qu'il convient de considérer avec le plus grand sérieux en notre monde de l'informatique et de la cybernétique, lesquelles configurent effectivement les sociétés avancées quel que soit leur régime social et politique; et il serait naïf de ne pas accorder à Heidegger que l'humanité court un réel danger de par le triomphe même de la Ratio. Weil a également procédé à cette analyse, il sait que la rationalité est en elle-même, par elle-même, dénuée de sens, incapable de comprendre elle-même son propre être et que la raison est un choix : l'humanité peut réellement « choisir » (en fait, cela veut dire qu'elle n'aura pas choisi, car le choix n'est choix que comme choix de la raison) le développement sans frein de la pure et efficace rationalité. La langue française dit cela avec les deux adjectifs : rationnel et raisonnable. Dit autrement : il se peut fort bien, il est même sûr,

qu'il faudra, et de manière urgente, encore et plus que jamais parler de *morale*. La civilisation technicienne est donc bien violence, réelle et potentiellement plus dangereuse encore. Mais ce qui pour Heidegger est le tout du danger n'en est, pour Weil, qu'une dimension. D'où vient la différence ? Elle est simple : Heidegger a pensé le plus loin qu'il se pouvait le monde qui s'annonce compris du point de vue de l'individu, qui se saisit, très justement, comme un pion dépersonnalisé sur un vaste échiquier sans meneur de jeu et dont la mécanique échappe; en tant qu'individu il ne peut, nécessairement parce qu'individu, avoir d'attaches que locales, au plus régionales, le village, la patrie. Quand Heidegger dit l'homme, parle toujours le Souabe dans l'Allemagne moderne industrialisée. Quand Weil dit l'homme, il ne faut entendre ni l'abstraction « homme », la nature humaine, ni non plus l'individu, être-jeté dans le monde, mais les hommes c'est-à-dire toujours une communauté, un peuple, une nation, l'humanité, des hommes concrets qui aiment et souffrent, travaillent et agissent, ont des désirs et des passions, meurent, aussi, et tuent. Reconnaître en la technique cette puissance dominatrice qui échappe à l'apprenti sorcier qui a si bien assimilé la métaphysique, c'est dégager la communauté de ce qui fait de l'homme un être humain, sa responsabilité. La violence n'est pas la figure moderne du *Fatum* antique, elle est essentiellement humaine (les animaux ne sont pas violents, sinon du point de vue de l'homme); c'est-à-dire qu'elle est toujours présente en ce que l'homme est fini et qu'elle peut toujours être arraisonnée en ce qu'il est raisonnable. Du point de vue de la finitude, la violence ne peut se montrer que comme un transcendant, du point de vue de la raison — et c'est à ce point de vue seul que paradoxalement elle peut se comprendre comme violence — elle est ce sans quoi le concept même d'un monde cohérent, c'est-à-dire humain, et d'un discours cohérent, c'est-à-dire sensé, ne pourra pas être formé. Bref, la philosophie est née dans l'histoire et est née de la violence, il n'y a eu et il n'y a encore philosophie que parce que la violence n'a pas disparu, et il y aura philosophie aussi longtemps que la violence sera la violence entre les hommes (exploitation d'une classe sociale par une autre, d'un peuple par un autre, de sociétés sous-développées par des sociétés sur-développées) et non plus seulement violence entre des individus (conflits, passions, amour et haine, etc.). La découverte de ce XX^e siècle, sur ce plan, est celle de la violence nue comme une des possibilités de l'humanité, comme possible au niveau planétaire.

Le point de départ de la conversion au philosophe est donc bien celui-là : le choix. La philosophie comprend tout, y compris ses

propres présupposés : le présupposé de tout philosophe est le choix libre contre la violence, l'incohérence, le non-sens, pour la raison, le sens, la cohérence, le choix de l'universel, contre le silence, autre attitude possible, le choix du parler. Non le choix de l'individu, projeté vers ses possibles, qui opte, dans un acte absolu, pour la décision qui n'est qu'une décision à la décision, mais le choix de l'homme, membre d'une communauté, héritier d'une tradition, produit d'une culture, qui se décide, en une décision libre et donc arbitraire, fondement infondé et qui fonde tout le reste, en faveur de l'universel. Le choix du parler cohérent est ainsi, d'emblée, mise à l'écart tant de l'adhésion mystique (à Dieu, à l'Autorité, au Chef, au Guide, à un parti) que de l'affirmation, quelle que soit sa légitimité, du sentiment comme critère, de la relation magique ou de l'intuition poétique. Ce choix ne peut être compris au moment où il s'effectue puisqu'il fonde toute compréhension; il trouvera sa propre compréhension, donc sa légitimation, dans la compréhension de cette compréhension, laquelle est communicable universellement. Ce choix fait, s'étant compris avec le discours réalisé, ce même discours comprend alors, et alors seulement, que le choix s'est jusqu'à maintenant toujours fait depuis la lointaine origine grecque, depuis qu'a été effectué ce saut de la certitude à la discussion, le jour où les hommes ont renoncé à l'emploi de la seule violence pour régler leurs différends et ont accepté de les régler au moyen du langage, bref de discuter — d'où l'importance de la catégorie de la *Discussion* dans la *Logique de la philosophie*, car c'est avec elle qu'apparaît la possibilité de la cohérence. Or, c'est précisément cela qui caractérise la civilisation occidentale : l'apparition de la discussion est « un fait, le fait le plus important de l'histoire telle que nous la lisons, parce qu'elle constitue le point de départ de cette histoire (la condition nécessaire, non la condition suffisante) » (39). Ce choix sera ensuite toujours fait, mais sans que les hommes le sachent : cette conscience n'apparaît qu'avec Hegel (la décision au philosophe) et ne devient totalement explicite que pour le logicien de la philosophie : désormais, la philosophie se comprend complètement puisqu'elle a compris son propre choix fondateur — grâce à la violence nue.

Weil se retrouve donc avec Heidegger pour considérer que la philosophie est, en sa spécificité, grecque, non seulement de par sa naissance, ce qui est banal, mais de par son essence même; elle est bien le mode spécifiquement grec d'être au monde, d'être rapport au monde, celui de l'univers comme celui de la communauté, et nous sommes les héritiers authentiques de cette manière d'être. Mais on voit toute la différence; pour Heidegger la parole grecque a balbutié le sens de l'être; pour Weil, le parler

grec a inventé la cohérence. Ou plutôt, car au fond en cela ils s'accordent encore, l'un jugeant que cette invention fut la perte du sens, l'autre au contraire son instauration, pour l'un la langue grecque fut langue des dieux et nous continuons à parler grec (40), pour l'autre les parlers grecs furent langage humain et nous continuons à discuter grec. Et cette différence rend compte de la différence de leurs références historiques. Heidegger se réfère de manière privilégiée aux Présocratiques, à la parole encore authentique, encore originelle avant que la question de la vérité de l'être ne sombre dans l'oubli avec l'instauration de la cohérence, que la langue ne soit comprise comme système des signes, la parole comme activité humaine, le langage comme représentation (41). Pour Weil, l'origine grecque c'est l'univers de la sophistique, ou plutôt : un univers où la sophistique fut possible et où le plus grand des sophistes, Socrate, put découvrir les lois qui gouvernent le langage, découvrir dans le langage la possibilité de la cohérence et établir la communauté comme seule valeur. Parménide et Héraclite énoncent, ils sont encore d'avant la discussion, ils « illustrent » les premières catégories de la *Logique*, ils ne connaissent pas la médiation et c'est pourquoi ils sont « obscurs », ils sont ces présocratiques « qu'on ferait mieux d'appeler pré-sophistes » (42).

Ce choix initial et décisif à la cohérence étant posé, compris comme ayant été posé un jour, et ce fut la naissance de la philosophie, comme l'ayant été ensuite et toujours, et ce fut la permanence de la philosophie, l'histoire de la philosophie se révèle alors comme histoire de la raison jusqu'à son accomplissement, la raison absolue; la raison en est si bien le moteur que ceux-là mêmes qui la refusent se déterminent encore, lorsqu'ils s'expriment, par rapport à elle. Mais n'est-ce pas là très exactement ce que dit Heidegger, qui définit justement la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, comme une pratique de la raison? Il est vrai et cet accord apparent entre Weil et Heidegger montre bien que ce qui est en cause ici c'est le concept même de Ratio (43).

La raison est née de la discussion et n'a eu de cesse de saisir ce que la réalité est en elle-même, ce que l'Être est, ce qu'est ce qui est en tant qu'il est; les différentes philosophies sont autant de tentatives de la raison pour dire ce qui est son autre, dont les échecs répétés lui feront prendre conscience que cet autre n'est autre qu'elle-même et combler ainsi l'abîme entre discours et être, logique et ontologique. Poser la raison, l'universel, c'est tout simplement tenter de savoir de quoi on parle et il faudra des pratiques multiples et vaines, multiples parce que vaines, pour

que la raison comprenne que ce « de quoi » est elle-même, qu'elle ne parle et n'a jamais parlé que d'elle-même, qu'elle retrouve donc à la fin tout bonnement ce qu'elle a mis au départ. Quand ce dialogue inconscient avec elle-même sous la figure de l'autre devient dialogue conscient d'elle-même avec elle-même sous la figure du même, quand en ce dialogue que la pensée entretient avec soi, elle s'explicité complètement comme pensée de la pensée et ainsi l'achève et devient monologue, le monologue de tous les dialogues, alors la raison s'est accomplie comme raison absolue, comme totale cohérence, comme son propre sujet et son propre objet, comme le sens. Tout le pensable a été pensé, tout le dicible a été dit, tout l'exprimable a été exprimé, tout le connaissable a été connu et il n'est plus d'impensable (ou d'impensé), d'indicible, d'inexprimable, d'inconnaissable. La raison se sait, sait donc que Être et Pensée, ontologique et logique sont le même et se réconcilient dans l'onto-logique accomplie. Les différentes pratiques de la raison lui ont permis, lorsque ces pratiques furent assez nombreuses pour qu'on pût les confronter, de faire la théorie de ces pratiques; elle s'aperçut alors que cette théorie est une nouvelle pratique et que c'est justement cette pratique qui est la théorie, que, s'agissant de la raison dans son propre exercice et son propre travail, théorie et pratique se renvoient l'une à l'autre et ainsi se confondent (c'est bien pourquoi on ne peut apprendre la philosophie, mais seulement à philosopher). Ainsi, l'histoire de la philosophie est bien l'histoire de la rationalité : avec et après Hegel, la raison ne peut plus que se répéter, puisqu'elle sait qu'elle est tout et en tout.

Mais est-ce encore la Ratio? Heidegger affirme que oui, pourtant Hegel avait répondu par la négative et Weil lui rend raison. Pour expliciter ces positions, ils nous paraît intéressant de comparer, du point de vue de leur structure, les démarches de Hegel et de Heidegger : elles se montreront peut-être moins différentes que Heidegger ne le dit. Hegel consacre tout un livre, la *Phénoménologie de l'Esprit* à montrer les différentes étapes de la métaphysique, qui est telle justement en ce qu'elle sépare être et connaître, sujet et objet, fini et infini, certitude et vérité, langage et discours, ou encore : ratio et logos. Ce livre nous montre donc les différentes pratiques de la ratio dans l'histoire, et il s'achève avec le célèbre chapitre VIII : « Le savoir absolu », qui présente ce que Kojève appelle l'attitude post-historique : le Sage. Ce dernier chapitre pourrait donc bien s'intituler : dépassement de la métaphysique en vue d'une autre pensée, la dialectique; il énonce la tâche à accomplir et elle est : qu'appelle-t-on penser? L'*Encyclopédie* est la réalisation de cette tâche. Elle est l'exposition du logos qui comprend la ratio comme l'un de ses moments, et le fait que Hegel

donne à la science de l'idée pure le nom de *Logique* et non plus de métaphysique en est un éclatant témoignage. Hegel déduit les catégories de la perception et de la science (mathématique et physique) dans la doctrine de l'être, les catégories de la réflexion c'est-à-dire de la métaphysique, pensées par la métaphysique en tant que pratique de la ratio, dans la doctrine de l'essence, et les catégories du penser dans la doctrine du concept — les trois parties, ou moments, pris ensemble, constituent l'ex-position de cette autre pensée, l'ex-plicitation du logos. Ainsi, le logos enveloppe la ratio comme l'un de ses moments (essentiels), l'un des modes nécessaires de sa propre auto-réalisation. Or, quelle est selon Hegel la nature de la ratio? C'est la pensée qui analyse, sépare, scinde, efficace mais dénuée de sens par elle-même, qui donc, en termes heideggeriens, met à part l'un de l'autre l'être et l'étant. Et qu'est-ce que la doctrine du concept sinon l'exposé du sens de l'être, exposé tel que se découvre à la fin que l'Être est Sens? Dépassement de la métaphysique comme exercice de la ratio, ouverture à une autre pensée, détermination des systèmes antérieurs comme n'étant que des « paroles de l'Être » et non le langage de l'Être, annonce, par là, qu'un monde est achevé et qu'un autre commence (l'État moderne), délimitation du lieu de la philosophie comme étant celui du Sens : telle est la structure de la pensée hégélienne que Heidegger reprend à son propre compte. Tout simplement, il applique à Hegel lui-même (allant même au delà et englobant Marx et Nietzsche) ce que Hegel avait découvert et appliqué à la philosophie antérieure à son propre système. Il s'en distingue en ce que Hegel affirme le logos et lui-même la parole, mais il nous suffisait ici de montrer que Heidegger est, dans sa démarche, plus hégélien qu'il ne veut le reconnaître et que, ne pouvant (ne voulant) l'être jusqu'au bout (ce serait reconnaître la cohérence, ce que justement il refuse), il fait resurgir une difficulté que Hegel avait surmontée : le dépassement chez Hegel est englobement ; la ratio comme moment a donc sa vérité et cette vérité se comprend pleinement dans le logos ; chez Heidegger, le dépassement de la métaphysique n'est pas « compris » ; il nous est parlé de mutation, il nous est dit qu'il faut penser autrement, choisir chacun son chemin ; le non à la métaphysique est simple négation — ce qui, encore une fois, se comprend, car pour que le dépassement soit « compris », il faut qu'il soit énoncé en cohérence. On pourrait alors se demander aussi, partant de là, s'il n'y a pas en fin de compte une parenté encore plus profonde, celle entre la retombée (retombée parce qu'il y a eu Kant auparavant) du discours hégélien dans l'ontologie, sa réalisation comme philosophie de l'être, malgré toutes les précautions prises, et l'interrogation, disons-le, ontologique de Heidegger, malgré toutes ses mises en garde contre une interprétation ontologiste de sa pensée.

Nous apercevons l'objection que, d'un point de vue heideggerien, on peut nous faire. Heidegger a explicitement évoqué les trois parties de la logique hégélienne. Il le reconnaît : Hegel est celui qui a mesuré de part en part cette terre ferme de la conscience sur laquelle Descartes n'avait fait, selon le mot de Hegel lui-même, que mettre le pied, il est celui qui a procédé à l'arpentage définitif, il est en somme le dernier et ultime géomètre de la raison : le système hégélien est « cette géométrie qui mesure dans sa totalité la terre de la conscience » (44), il est la mesure absolue du domaine de la conscience.

Nous le lui accordons et, avant de poursuivre la formulation de l'objection possible, nous voulons dire la chose en termes weilien. En effet, ce dont il est question ici c'est du dépassement de la métaphysique ; tous disent le même : Hegel, Heidegger et Weil — Marx et Nietzsche l'ont dit également ; la question porte donc sur ce que signifie « dépassement ». En langage weilien, étant accordée la distinction entre catégories métaphysiques et catégories philosophiques, catégories philosophiques et catégories de la philosophie, étant définie la catégorie philosophique comme centre du discours grâce auquel une attitude s'exprime de façon cohérente, nous dirons que les catégories de la *Vérité* au *Moi* pensent, que les catégories de *Dieu* à la *Personnalité* pensent la pensée (la pensée étant pensée comme l'autre de l'homme), que *l'Absolu* pense le penser et est ainsi la première catégorie de la philosophie. Hegel formule le discours sur des discours, lequel discours n'est que ces discours complètement explicités, parcourant par conséquent le cercle des réflexions, qui ainsi se referme sur lui-même. La philosophie est tout pour elle-même, ayant fait la recension exhaustive des catégories de tout discours possible.

Les deux analyses de Heidegger et de Weil s'accordent donc bien et nous pouvons revenir à Heidegger. Dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* (1929), Heidegger questionne : qu'en est-il du Néant? Question à laquelle il donnera réponse correctement formulée plus tard ; elle s'écrit : Être : Rien. Or, n'est-ce pas là la formulation hégélienne, l'une des premières formulations de la *Logique*? N'y est-il pas dit que le pur être et le pur néant sont le même? La parenté est troublante et Heidegger en conviendra en 1969. Sans doute, marquera-t-il alors la différence de l'approche : Hegel se meut encore sur le versant ontologique de la différence, et si sa proposition est portée par la différence ontologique, elle ne porte pas sur elle ; tandis que l'énoncé heideggerien qui s'écrit : Être : Rien : Même? a pour thème justement la différence elle-même et n'est par conséquent ni du

côté de l'étant ni du côté de l'être (45). Et Heidegger fait allusion à ce passage difficile et si souvent discuté de Hegel sur la pensée de Dieu avant la création. Il convient, en résumé, que la confusion pouvait être faite et qu'elle se comprend étant donné la difficulté du passage à l'autre pensée. Mais si le renvoi au passage sur la pensée de Dieu paraît effectivement décisif pour lever la confusion, en va-t-il de même — et le passage est beaucoup plus long et plus explicite — de cet autre passage sur le rapport entre langage et discours dans le dernier texte que Hegel ait écrit, peu avant sa mort, la préface à la seconde édition de la *Logique* (1831)?

Ce qui nous ramène à Hegel. La Raison est achevée, la philosophie est terminée, l'histoire est finie, disions-nous. Pourtant, deux problèmes demeurent pour le discours : l'un que Hegel a parfaitement vu et qu'il résout; l'autre qu'il n'a fait qu'entrevoir et qui est, lui, un problème pour le discours, même du point de vue de ce discours. Or, ces deux problèmes nous mèneront directement à Heidegger. Le premier est celui de l'individu. Nous le savons : ce n'est pas l'individu qui pense, mais l'homme, discours totalement cohérent, l'homme universel, qui sait que l'individu ne possède pas de discours cohérent. Certes, l'individu pourra être malheureux, mécontent de sa vie, il pourra ne pas se satisfaire de la seule cohérence, il ne lui suffira pas d'avoir tout compris. L'être fini peut vouloir vivre sa finitude. Soit. Le discours le sait et, puisqu'il le comprend, ce n'est pas un problème pour lui, c'en est un simplement pour l'individu. Tout autre est le second problème. C'est celui de la présence du langage qui apparaît bien comme l'incontournable et conduit à poser la question du rapport entre la *Phénoménologie* et l'*Encyclopédie* (on peut dire à l'inverse que c'est cette présence qui fait qu'il y a ce problème), entre l'introduction au système et le système lui-même. La *Phénoménologie* est auscultation des langages tenus dans l'histoire, l'*Encyclopédie* déduit le langage comme un moment de la réalisation du concept et « oublie » la découverte de l'œuvre de 1806 (46). Or, la préface à la *Science de la Logique*, datée du 7 novembre 1831, revient à un point de vue proche de celui de la *Phénoménologie* et suggère un rapport entre langage et discours que le système n'a pas surmonté (47).

Ces deux problèmes nous font retrouver Heidegger et nous permettent d'établir une certaine cohérence — qu'il refuserait assurément — entre Heidegger I et Heidegger II (nous gardons ces appellations par commodité). Ce qui nous paraît intéressant, c'est que I renvoie à l'un des problèmes (l'individu), II, à l'autre (le langage), ces deux problèmes du système du savoir absolu. On entend par « premier Heidegger » celui de

Être et Temps, qui est consacré, comme un préalable, à l'analyse des structures du Dasein, c'est-à-dire de cet étant particulier qui a en son être l'aptitude à questionner; l'analytique existentielle est le préalable à la constitution d'une ontologie fondamentale; comme la seconde partie ne parut jamais (sinon plus tard, en 1962, sous la forme que donne le titre *Temps et Être*), on comprend que l'œuvre de 1927 ait pu être interprétée comme une anthropologie philosophique, interprétation que Heidegger refusera énergiquement. Le Heidegger II est celui d'après le tournant (die Kehre), celui qui repose sans cesse la question du sens de l'être; c'est lui que nous avons évoqué, pour l'essentiel, dans ce qui précède — le thème de la finitude étant mieux connu. Heidegger s'est expliqué, dans sa lettre à Richardson, sur cette distinction qu'il veut bien accepter, mais à la condition qu'on entende sous elle que ce qui est à penser en II n'est accessible qu'à partir de ce qui est pensé en I et que le I ne trouve son authentique lecture que s'il prend le chemin qui mène à II; c'est dire que toutes les autres lectures sont des contresens (48). Ce que nous révèle *Être et Temps*, c'est la finitude radicale de l'homme, jeté dans le monde, qui se crée toutes sortes de masques pour ne pas voir cette dure vérité, qui parle de l'être et à qui l'être se dérobe, qui sait ne pouvoir jamais s'égaliser, parce qu'individu, à la totalité de l'être. Contre la prétention du discours absolu à renvoyer l'individu au plan dénué d'importance de sa particularité, il ne fallait pas moins qu'une autre forte pensée qui restituât à l'individu tous ses droits. Comme le dit Weil, l'importance de Heidegger « réside dans le fait qu'il a reposé cette question avec la vigueur que la philosophie ne possède qu'aux moments cruciaux de l'histoire » (49). Il est vrai que je puis avoir compris que ma mort, comme individu, est la condition de la vie de l'espèce, il n'en reste pas moins que ce sera pour moi un événement non dépourvu d'intérêt, que personne ne pourra me porter assistance en cette mauvaise passe, encore moins franchir le pas à ma place. Comme il est vrai que si l'on peut m'apprendre à manier des concepts, m'éduquer à l'universel, on ne peut m'enseigner à m'angoisser, ni non plus à répondre à l'appel de l'être, car encore faudrait-il que je l'entende. Bref, je suis seul, irrémédiablement seul. Heidegger le redira encore en 1969 : « la limitation essentielle, la finitude, est peut-être la condition de l'existence authentique » (50). Scandale pour le discours absolu? Certes, mais scandale très sérieux et refus contre lequel le système ne peut rien, pas même le situer comme révolte de la particularité qui ne sait pas encore, car l'homme du fini démontre, rompant ainsi pour la première fois avec cette tradition que le discours absolu parachève, que l'homme n'est pas essentiellement savoir, que la satisfaction par la cohérence n'est qu'une possibilité pour l'homme et que celui-ci peut la refuser. La *Logique*

est la pensée de Dieu avant la création : l'être fini proteste contre cette divinisation et dit ainsi l'achèvement d'une longue tradition, proclame donc la fin de la raison. Que reste-il à faire ? A parler ; l'homme de la finitude parle, et même il n'arrête pas de parler, il parle parce que c'est dans le langage et dans le langage seul que peut se montrer le « il y a » (es gibt). Le Heidegger II est celui qui dit la finitude (51), non plus seulement de l'homme, mais de l'être lui-même, antithèse la plus totale qu'il se puisse formuler à Hegel qui absolutise l'être ; l'être n'est que par sa relation au Dasein. Tout comme il est le lieu-tenant du rien, l'homme est, selon la formule répétée sur le mode incantatoire par Heidegger, le « berger de l'Être », c'est-à-dire qu'il l'héberge et, autre formule réitérée, le langage est la maison de l'être : « sans une méditation du langage, nous ne saurons jamais ce qu'est la philosophie... en tant qu'une modalité du dire » (52). La pensée en effet obéit à la voix silencieuse de l'être et tente de dire la parole en laquelle la vérité de l'être vient au langage. Or, en tentant de dire l'Er-eignis, l'avènement, la co-appropriation, ce domaine en lequel l'homme et l'être s'atteignent l'un l'autre et ainsi trouvent leur être, ce domaine aux « pulsations internes », Heidegger retrouve de manière étonnante la formulation hégélienne citée plus haut et il est encore plus étonnant que ce texte hégélien n'ait pas — nous semble-t-il, du moins — attiré son attention. Heidegger écrit : « les matériaux de cette construction (le domaine qu'est la co-appropriation)... la pensée les reçoit du langage ». Or, Hegel avait écrit que les formes de la pensée sont en quelque sorte « déposées » dans le langage de l'homme, que ces catégories agissant à la manière d'impulsions ou d'instincts et qu'« il s'agit de les débarrasser de leurs mélanges impurs » (53) ; il reconnaissait là que le langage déborde de toutes parts le discours, que celui-ci n'en est en quelque sorte que le squelette.

Nous pensons pouvoir conclure : la pensée de Heidegger dont nous avons montré, sur le plan de la démarche, la similitude de structure avec celle de Hegel, se comprend à partir des deux failles du discours hégélien : l'individu et sa révolte (l'analytique existentielle de 1927), le langage comme incontournable (la méditation ontologique sur le langage d'après le « tournant »). Si on accepte cette analyse, ce qu'on appelle l'évolution de Heidegger, son changement d'orientation, s'inscrit dans une réelle cohérence. Le langage ne peut plus être un moment du discours, mais il était important, à notre avis, de souligner que Hegel avait largement ouvert la voie en 1831. On voit en même temps qu'il serait trop hâtif de présenter Heidegger simplement comme l'anti-Hegel, celui qui, en possession du savoir absolu, dit, sans plus : je n'en veux pas. Heidegger est

bien un post-hégélien et il l'est très fortement puisqu'il développe sa pensée à partir de la tâche assignée, non par Hegel lui-même bien sûr, mais par le Système, quoi qu'en ait voulu Hegel, et en raison des deux plans (individu ; langage) que nous avons présentés.

C'est pourtant E. Weil que l'on a de la manière la plus constante et la plus obstinée présenté comme un hégélien. Sans doute a-t-il beaucoup travaillé dans cette direction à une époque où Hegel était en France *terra incognita* et beaucoup œuvré à promouvoir une réelle connaissance de Hegel, à faire savoir que l'auteur de la *Phénoménologie*, livre qui suscita tant d'échos existentiels, avait tout de même écrit un autre livre appelé *Encyclopédie*, l'exposé du système. Ne peut-on dire d'un grand penseur qu'il est grand, l'un des plus grands, sans être fiché pour autant comme son disciple ? E. Weil eut beau dire que, si l'on voulait à tout prix rapprocher sa pensée d'une pensée passée, il fallait se tourner vers Kant plutôt que vers Hegel, rien n'y fit (54).

J. Wahl a salué, nous l'avons dit, la *Logique de la philosophie* comme la « *Phénoménologie de l'esprit* 1950 ». En fait, ce grand hommage dissimule un réel problème. Pourquoi cette référence au Hegel de la *Phénoménologie* ? La *Logique de la philosophie* serait-elle, comme l'œuvre de 1806, un chemin, une échelle qui nous permet de nous mettre dans la disposition requise pour entrer dans le système ? Mais quel est alors ce système chez Weil ? Le rapprochement pourtant n'est pas sans vérité : comme la *Phénoménologie*, et on peut penser que là réside précisément la grandeur de cette grande œuvre, la *Logique* weilienne est effectivement une monstration, non une démonstration comme l'*Encyclopédie*. De fait, Weil a toujours posé la question de l'unité de l'œuvre hégélienne, *Phénoménologie* et *Encyclopédie*, et on peut se demander à bon droit si l'échec du système en tant que système ne vient pas de l'impossible articulation entre monstration et démonstration. Or, il cite, ce qui est rare, directement dans le texte, dans le chapitre consacré à l'*Absolu*, ces deux œuvres de Hegel et la manière dont elles se présentent dans le discours weilien est extrêmement significative. La *Phénoménologie de l'Esprit* est comprise en son sens profond comme la déduction de l'attitude de l'homme qui vit dans l'absolu et si l'œuvre ne s'y réduit pas, néanmoins cette déduction est au premier plan et a constitué l'essentiel aux yeux de Hegel. Or, remarque Weil, assez curieusement dans une parenthèse, la *Phénoménologie de l'Esprit* « rend possible une logique de la philosophie mais ne la réalise pas » (p. 324). Cette dernière se propose donc d'accomplir ce que la première, ouvrant la voie, a tenté mais n'a pas

réussi. Pourquoi? Parce que l'homme qui déduit ainsi l'attitude dans l'absolu ne peut le faire que si celui qui effectue cette déduction l'a déjà atteinte; autrement dit, pour lui, le saut dans l'absolu a précédé la monstration qui a pour tâche de montrer et de faire comprendre la nécessité du saut; la *Phénoménologie* est donc inutile pour Hegel lui-même, et ne possède plus que valeur pédagogique. Aussi doit-il écrire l'*Encyclopédie*, qui sera, elle, le système de l'absolu. Weil cite cette œuvre plus loin, et s'il marquait sa proximité avec la *Phénoménologie*, il signale au contraire sa totale différence d'avec l'*Encyclopédie*; y renvoyant le lecteur, il écrit: « les différences entre son système (= de Hegel) et l'analyse catégoriale ici présente (= la LP) sont trop claires, en ce qui concerne le but aussi bien que le début, et la suite du travail les rendra encore plus visibles: l'Absolu n'est pas ici la dernière catégorie » (p. 339). Nous pouvons maintenant tirer la leçon de cette analyse: la logique de la philosophie sera une « phénoménologie », une monstration et non une déduction; celui qui l'effectuera ne pourra pas, s'il ne veut pas tomber dans la même impasse, mener cette monstration à partir de l'attitude de l'homme qui se tient dans l'absolu, ce qui, revers de la médaille, fera surgir à nouveau un problème-résolu par Hegel, le problème du rapport entre fini et infini. Weil résout ce problème: les catégories de sa *Logique* ne se déduisent pas les unes les autres, l'ordre logique et l'ordre historique ne se correspondent pas, cependant que le concept de « reprise » lui permet d'échapper aux difficultés du discours absolu (cf. p. 339).

Nous pouvons à nouveau reposer la question: qu'en est-il de Hegel en tant que fin de la philosophie? Comment comprendre ce qui survient après? En quel sens la *Logique de la philosophie* est-elle à son tour la fin de l'histoire de la philosophie?

En ce qui concerne la première question, nous serons brefs, d'autant que nous avons déjà répondu en partie. Hegel a apporté à la pensée plusieurs choses qui demeurent des acquis définitifs. Nous en retiendrons trois. D'abord, que la philosophie doit être, non seulement systématique, mais système, ce qui implique qu'elle ait à poser elle-même la question de son propre statut et de son propre fondement. La réalisation du Système et l'effectivité de la « mort de Dieu » vont de pair. C'est la fin, à la fois et dans le même mouvement, de la théologie et du scientisme, ces ennemis mais frères — en philosophie s'entend car ils peuvent, et ne s'en privent pas, épigonalement prospérer; et le paradoxe veut que cette fin soit accomplie par quelqu'un qui appelle son discours: *Science* et se révèle comme l'ultime théologien, lui qui a construit le discours que Dieu ne sut

jamais faire, et non plus seulement écouté fragmentairement les lacunaires paroles du dit Dieu. Désormais, on sait que le sens n'est plus fondé dans un en-dehors du discours — Dieu ou Monde —, qu'il ne peut venir, ni d'une Révélation, ni, forme laïcisée de celle-ci, de la croyance que la connaissance scientifique, s'élargissant et s'approfondissant de plus en plus, finira par atteindre le fond et dire la réponse ultime. Avec Hegel, l'Absolu comprend sa propre catégorie, l'Absolu est la première catégorie de la philosophie, la catégorie philosophique de la philosophie, parce qu'il a élaboré le système. Ce système absolu est-il la forme du système, la forme définitive? Ou ne l'est-elle qu'en soi? Weil est d'accord en cela avec Heidegger: Hegel, en ruinant la philosophie de la réflexion, marque la fin d'une époque de la pensée occidentale, a « créé un autre monde, une nouvelle raison, un homme nouveau » et pour nous, post-hégéliens, poursuit Weil « c'est son idée philosophique du système qui importe et la conclusion qu'il en a tirée, à savoir qu'il n'y a pas d'introduction au système » (p. 440 - souligné par nous). L'accord de Weil et de Heidegger va donc très loin, mais nous sommes arrivés à l'endroit, et il est essentiel, où ils se séparent fondamentalement: Heidegger récusé le système en tant qu'il est système, Weil critique cette forme du système, retenant comme acquise l'idée du système comme tel. L'un et l'autre sont strictement hégéliens, Heidegger dans ce que Hegel a de mort, Weil dans ce qu'il a de vivant. En refusant le système, Heidegger reconnaît de facto que le système hégélien est le Système, indépassable et donc qu'il ne peut y en avoir d'autre possible; il est ainsi en accord strict avec Hegel, auteur de l'*Encyclopédie*. En accueillant l'idée de système, en en critiquant la forme, Weil se montre, lui, fidèle à la démarche de la pensée hégélienne. Hegel avait montré que toutes les philosophies sont historiques et fait exception pour la sienne propre, en quoi il est infidèle au mode de penser dialectique; Weil se fait plus hégélien que Hegel lui-même, comprend le caractère historique du discours absolu comme du sien propre: la logique de la philosophie est la fin de sa propre histoire, et c'est ce que nous avons à comprendre. Résumons: Heidegger rejette le système parce qu'il est système, Weil l'accepte mais critique la clôture du système.

Le deuxième acquis transmis par Hegel est, en mettant fin à la réflexion de la pensée dans un extérieur à elle, d'avoir établi la circularité comme critère du système. Le problème est pour Weil de réaliser la circularité d'un système qui ne soit pas clos. A-t-il réussi? La seule preuve est la logique de la philosophie dans le tout de son développement, qui ne peut être dépassée que par un système qui en rende compte en rendant compte en même temps de tout ce dont elle rend compte. Ce

système n'existant pas, du moins à ce jour, nous ne pouvons que renvoyer à l'œuvre de 1950. Quant à Heidegger, on admettra aisément que ce ne peut-être un problème pour lui, puisque les chemins qui mènent dans le voisinage de l'être sont en nombre infini. Heidegger et Weil s'opposent comme, chez Hegel, le mauvais et le bon infini.

Le troisième, déjà présenté, est que la philosophie se confond avec son histoire, qu'elle n'est autre que le déployé des configurations en lesquelles l'humanité a imprimé sa marque sur ce donné, le « il y a », le « es gibt », dont elle a fait un monde, le monde, qui s'élargit désormais à la dimension planétaire sous les figures actuellement conjointes du technicien et du technocrate, double-réalisation contemporaine de l'antique *techné*.

Qu'advient-il après ? Nous arrivons à la deuxième question. Ce qui advient, historiquement parlant, c'est tout d'abord Marx, qui reconnaît : la raison s'est totalement comprise, la rationalité s'est saisie comme rationalité, le discours a réalisé la cohérence, s'est réalisé en cohérence, il s'agit désormais de rendre cohérente la réalité elle-même, humaine la vie elle-même. Le discours a toujours été jusqu'ici discours des maîtres, il faut se mettre à l'écoute des parlers de ceux qui font effectivement la réalité et qui n'ont pas de discours à eux, porter à la lumière la cohérence de ces parlers et, dans cette dialectique du parler et de l'agir, rendre la réalité conforme à la nouvelle cohérence mise au jour (elle s'appelle : « Le Capital »). Hegel, le discours absolu, a compris le sens de l'insensé et lui a donné sens : Marx ne lui a donné pas tort mais constate que la vie réelle est insensée. Qu'est-ce que cela veut dire pour le prolétaire qui travaille 12 heures par jour, n'a pas de loisirs, n'a aucun accès à la culture, qui vit dans des conditions alimentaires, de logement, d'hygiène in-humaines, une vie sensée et qu'est-ce que cela peut lui faire que le discours comprenne le sens de sa vie insensée et de sa révolte, éventuellement, contre cette vie ? Il ne sait qu'une chose : il est malheureux, exploité et mène une vie indigne d'un être humain. Pour la première fois un penseur, Marx, écoute ces voix, se dit qu'elles ont raison quand elles crient le non-sens de cette vie, quand elles dénoncent l'extraordinaire violence subie et il découvre cette chose prodigieuse : ces masses qui sont les agents effectifs de l'histoire — on sait depuis Hegel que ce sont les esclaves, non les maîtres, qui font l'histoire — n'ont jamais été entendues, leurs langages qui traduisent le sérieux de la vie n'ont jamais été pris au sérieux. Il faut donc transformer le monde et, pour ce but, l'extrême urgence est de porter ces divers langages à la cohérence, de

construire le discours cohérent des exploités. On dit que le discours de Marx est inachevé, qu'il n'a pas su (ou pu) en construire le système achevé, que ce n'est pas un travail philosophique. Soit, en ce qui concerne l'inachèvement du système c'est assurément vrai. Mais l'appréciation ne laisse pas d'étonner et il faudrait peut-être porter attention à cette simple constatation : le discours s'est élevé à la totale cohérence, avec le discours absolu, en près de 2 500 ans, lui qui fut toujours et en toutes les époques discours des maîtres ; et on voudrait que le seul Marx réussisse, en une seule vie d'homme, la construction totalement cohérente du discours des opprimés, même accordé que l'homme de l'action est l'héritier de toute la philosophie, le discours de l'esclave l'héritier du discours du maître et que, par conséquent, il ne part de zéro ! L'étonnant n'est pas qu'il n'ait pas tout réussi, c'est qu'il a tant réussi. Et, si étonnement il y doit y avoir encore, c'est plutôt que, un siècle après Marx, les progrès aient été, sur ce plan, aussi minces. Le « renversement » de Marx est bien, à ses propres yeux, un dépassement de la métaphysique, un refus des constructions métaphysiques qui ne servent qu'à masquer la réalité puisqu'elles ne disent cette réalité que du point de vue du maître, lequel a tout intérêt à ce masque qui lui cache la profonde injustice d'un monde dont il est le grand profiteuse ; il est également l'instauration d'une autre pensée, tournée non plus vers l'arrière mais vers l'avenir, dans la rupture la plus radicale ayant jamais existé en ce qu'elle dit : d'abord que la première question est celle du sens du monde et de la vie pour tous, ensuite qu'il ne suffit pas que ce sens soit seulement saisi par la pensée pensante, enfin qu'il dépend des exploités et d'eux seuls de l'accomplir dans les faits et même que c'est là la mission historique de la classe la plus déshéritée, la plus déshumanisée, la classe universelle, le prolétariat. Voilà cette parole de Marx et on accordera que c'est une « parole inouïe », comme on comprend que les penseurs « bourgeois », les philosophes, ne pouvaient même entendre une si insolite parole. Cela, avec Weil, la « philosophie » le reconnaît enfin. La catégorie de l'Action ne peut pas être dépassée ; en elle, le discours se termine, est vraiment terminé : « la philosophie s'est refermée sur elle-même et laisse l'homme aller vers son but... Aussi, la philosophie de l'homme-philosophe n'arrive-t-elle à sa fin qu'avec l'action » (55). En un mot, Marx est le dernier philosophe.

Heidegger l'affirme également : Marx a atteint la plus extrême possibilité de la philosophie (56). L'accord est donc total et la tâche de notre époque, Heidegger et Weil en sont d'accord, est le dialogue avec le marxisme. Nous avons dit ci-dessus un point de vue d'inspiration wei-

lienne, il nous faut présenter maintenant l'approche heideggerienne, assez proche en première instance, afin de voir à partir d'où commence la divergence. Mais, avant de le faire, nous voulons souligner la difficulté que présente *pour nous* (nous, c'est-à-dire le post-logicien de la philosophie) cette confrontation des points de vue. Heidegger et Weil, en effet, sont tous les deux chronologiquement postérieurs à Marx, et pourtant les choses ne sont pas si simples. En premier lieu, ce n'est encore que présomption et non preuve, se montre la différence suivante : Heidegger, sa pensée étant élaborée, rencontre le marxisme (57) ; Weil pense après et à la suite de Marx. Heidegger, venu, on l'a dit, de la théologie, forge sa pensée sous l'impulsion de la phénoménologie husserlienne, ce mouvement dont Weil a pu écrire qu'il était « le plus grand mouvement de libération dans l'histoire de la philosophie de notre siècle » (58) *Etre et Temps* s'écrit dans l'ignorance de Marx et il apparaît, selon Kostas Axelos, que Heidegger n'en a pris pour la première fois connaissance d'une manière approfondie que vers 1932, postérieurement donc à : *Qu'est-ce que la métaphysique?* C'est la *Lettre sur l'humanisme* adressée à J. Beaufret en 1946 qui témoigne d'une réelle prise en considération du marxisme en admettant que ni la phénoménologie ni l'existentialisme ne peuvent parvenir à cette dimension, à savoir que « l'historique a son essentialité dans l'être », « au sein de laquelle seule devient possible un dialogue fructueux (ein produktives Gespräch) avec le marxisme » (59). Le problème pour Heidegger est donc de comprendre la pensée de Marx, dès lors qu'il se fait de plus en plus clair qu'elle est la pensée de notre temps, dans le cadre de sa propre problématique. Il ne pouvait, étant donné qu'il avait déjà effectué, lui Heidegger, le saut hors de la métaphysique, la situer que comme une position à l'intérieur du nihilisme et il lui accordera même d'être allée le plus loin qu'il se pouvait dans cette direction : « avec Marx est atteinte la position la plus extrême du nihilisme » (60). Weil, à sa différence, ne rencontre pas Marx mais pense à sa suite tout comme Heidegger pense à la suite du poète. Il prend Marx au sérieux, c'est-à-dire en son intention fondamentale, à une époque, celle de la guerre froide, où il faut bien convenir que ce n'était pas chose aisée, partagée qu'elle était, sans nuances, entre un anti-marxisme rudimentaire et brutal et un marxisme trop souvent dogmatique, ontologiste et moralisant. Et on pourrait dire de Weil ce que lui-même disait de Hegel : « puisqu'il veut écouter tout le monde, il devient aux yeux de chacun un traître à la bonne cause », tout comme nous souscrivions pour notre part à cette présomption dans le même contexte, en l'appliquant à Weil : « il se peut que le jour ne soit pas loin où sa Logique soit regardée avec attention » (61). Sous la catégorie de l'Action, Weil pense les pensées de Marx, les porte au

concept, les pose en leur vérité, sachant très bien que le penser ne peut être que parce que ces pensées furent antérieurement mises à jour. Il a ainsi inauguré réellement, le premier nous semble-t-il, ce dialogue sérieux avec Marx que Heidegger simplement proclame comme tâche à venir. En second lieu — et cette seconde difficulté est autrement importante — s'ils sont tous deux, eux qui affirment que Marx est le dernier philosophe, chronologiquement postérieurs à Marx, le sont-ils logiquement ? La réponse est très évidemment affirmative en ce qui concerne le logicien de la philosophie, puisque cette logique n'a pu être explicitée que grâce au penseur de l'action et que l'action met fin au discours ; le logicien comprend Marx aux deux sens du terme, en dit la vérité essentielle qui est d'être la fin de la philosophie. Mais pour ce même logicien, la catégorie de l'Action est plus « jeune » que la catégorie du *Fini* — lui seul, le logicien de la philosophie, peut comprendre l'action et la finitude dans leur rapport respectif, puisqu'il connaît toutes les catégories du discours. Cela signifie deux choses : d'une part, la pensée de Marx comprend la pensée de Heidegger, d'autre part cette dernière ne peut comprendre *en sa vérité* la première — ce qui ne veut pas dire qu'elle ne puisse dire des choses vraies sur elle. On voit ici l'effet de cette dissymétrie dont nous avons parlé dans notre introduction. Du point de vue heideggerien, on posera la série : Hegel, Marx ou Nietzsche, Heidegger lui-même, les trois premiers ayant achevé de penser le déjà-pensé, le dernier ouvrant le chemin vers ce qui reste encore à penser ; série chronologique donc. Du point de vue weilien la série est : Personnalité, Absolu, Fini, Action, soit — toujours sous la réserve énoncée plus haut au sujet du rapport entre catégories et philosophies — : Nietzsche, Hegel, Heidegger, Marx, série logique par conséquent. Il suffit de comparer ces deux séries pour saisir notre difficulté ici : nous devons confronter Heidegger et Weil sur Marx, alors que Weil montre que la lecture heideggerienne est nécessairement partielle.

Présentons donc cette lecture à partir de Heidegger lui-même. En termes de logique de la philosophie, il s'agit de la pensée par une catégorie d'une catégorie qui lui est postérieure. Nous retiendrons les caractéristiques suivantes :

— Marx a raison de parler de « renversement » de Hegel, mais renversement n'est pas rupture. On ne change pas une pensée en la mettant de la tête sur les pieds ; le retournement de la métaphysique est encore de la métaphysique. C'est pourquoi Marx est, avec Kierkegaard, « le plus grand des hégéliens » (62). Hegel a bien accompli la philosophie,

c'est-à-dire qu'il donne par là la possibilité de métamorphoses diverses de la métaphysique. Le marxisme en est une; le weilianisme en serait, de ce point de vue, une autre.

— Alors que la philosophie actuelle est fascinée par la science et se croit profonde et au goût du jour en lui faisant la cour sous les formes variées de l'empirisme, du positivisme, devenus « logiques », et de l'historicisme, sans parler des résurgences spiritualistes, véritables vestiges muséaux, le marxisme est la conscience des deux seules réalités de notre époque : « le développement économique et l'équipement qui le requiert » (63). Le marxisme est donc bien la pensée d'aujourd'hui en tant qu'il dit ce que notre réalité est effectivement, qu'il en est le meilleur miroir.

— Marx est le premier à avoir compris que l'homme n'a pas de patrie : « les ouvriers n'ont pas de patrie, on ne peut leur ravir ce qu'ils n'ont pas » (64). Cela vaut pour l'homme en général; l'homme n'a plus de terre natale où plonger ses racines, où il ait sa demeure; dans la civilisation industrielle, le monde n'est plus habitable, il est devenu un désert où l'homme se sent étranger. L'homme, chose étrange, est un étranger sur cette terre. Marx a su prendre conscience de cette aliénation fondamentale.

— Enfin, et nous touchons ici à l'essentiel de l'analyse de Heidegger et il n'étonnera pas que ce soit sur cet essentiel que se montre le mieux la différence avec Weil. Cet essentiel est contenu dans la phrase bien connue de Marx : « Être radical, c'est prendre ce dont il s'agit (die Sache) à la racine. Mais la racine, pour l'homme, c'est l'homme même » (65). Et Heidegger fait très justement remarquer que le marxisme repose tout entier sur cette thèse, que celle-ci en dit l'intention fondamentale. Or que dit-elle ? L'auto-production de l'homme comme être social, et en cela elle est vraie, elle dit bien la situation actuelle, caractérisée par l'impératif du progrès, la production de besoins toujours nouveaux et de moyens de les satisfaire dans un tourbillon sans fin, ce que Heidegger résume dans le mot *Ge-stell* (66). L'homme n'est plus qu'un producteur-consommateur. Aussi cette auto-production de l'homme est-elle réellement péril d'auto-destruction. La phrase de Marx reste donc encore une phrase métaphysique, une phrase qui a sens à l'intérieur de la métaphysique, retournée ou non. Car la conséquence s'en tire aisément : si l'homme est ce qu'il y a de plus haut pour l'homme, si l'homme est *tout* pour l'homme, il en résulte que l'être en tant qu'être n'est *rien* pour l'homme. Et Heidegger est

parfaitement fondé à soutenir que l'homme compris comme Dasein est à l'opposé de la thèse de Marx. Il a donc clairement vu que sa conception s'oppose radicalement à celle de Marx et il a décelé le lieu — fondement de cette opposition. Marx, dans la phrase citée, lui paraît faire un saut « étrange », étrange car il saute un maillon intermédiaire dans le raisonnement, un maillon entre les deux propositions de cette brève citation, à savoir : que ce dont il s'agit soit l'homme. Et Heidegger questionne : « D'où cela est-il décidé ? Comment ? De quel droit ? Par quelle autorité ? » (67). Il a assurément raison si ce dont il s'agit (die Sache des Denkens) est la question du sens de l'être, de la vérité de l'être : mettre au centre la question de l'homme conduit à masquer que la question est celle de l'ouverture à l'être et non de la domination et de la maîtrise de l'étant.

Qu'en conclure ? Nous ferons d'abord remarquer que Heidegger retient Marx, en son essentiel, comme penseur de la technique. La dimension communément appelée politique y est absente, comme est absent le concept important de lutte des classes. Mais venons au principal et ce principal se montre au logicien de la philosophie : la philosophie de la finitude dit de la manière la plus profonde la révolte de l'individu qui, et le logicien l'accordera : il a raison en tant qu'individu, constate l'absence de sens du monde, le non-sens, l'in-humanité de la civilisation actuelle et de la mondialisation de la technique.

Ce sentiment — car il s'agit de sentiment — doit être considéré avec le plus grand sérieux : il est vrai qu'on ne vit qu'une vie et que la manière dont on la vit n'est pas indifférente, elle est même cela seul qui compte pour l'individu lui-même. Mais le point de vue de l'individu, aussi légitime soit-il et il ne peut être question de nier cette légitimité, reste un point de vue particulier. L'homme du fini l'a bien vu : pour Marx ce dont il s'agit (die Sache) est bien l'homme, mais il faut préciser : le thème central de la pensée de Marx est la *liberté* de l'homme — et ce mot essentiel est curieusement absent dans le développement heideggerien sur Marx. Ainsi quand Heidegger voit en Marx la traduction (inconsciente) de la société technique existante, il ne comprend pas que c'est la traduction tout à fait consciente d'une société (la société capitaliste) dont Marx montre l'inhumanité et dont il dénonce le non-sens. Dans cette société l'homme n'est pas libre parce qu'il est nié par les conditions, parce que des hommes, la plus grande partie d'entre eux, sont transformés en choses. Cette société traite l'homme comme une marchandise, non comme un être libre. L'homme dont Marx analyse la situation n'est pas « l'homme selon Marx »,

c'est justement l'homme abstrait, réduit à ses fonctions de producteur et de consommateur. Bref, cette société, dont Heidegger comprend que selon Marx elle met au centre l'homme, justement ne le fait pas : ce qu'elle met au centre c'est la marchandise et c'est pourquoi elle doit conduire à la révolution, accoucher d'une société qui, elle, mette réellement au centre l'homme, non pas conçu abstraitement, mais comme individu concret, l'individu qui pourra par exemple, si tel est ce qu'il désire, consacrer tous ses loisirs à poser la question du sens de l'être (68). Autrement dit, le marxisme comprend la révolte de l'individu et vise la réalisation d'un monde sensé : il propose l'union de la cohérence et de la vie — c'est cela que justement l'homme du fini refuse, cela à savoir la cohérence, et le logicien comprend ce refus parce que la logique est discours cohérent et qu'elle a pu l'être parce que Marx a pensé l'action sensée, c'est-à-dire raisonnable.

Nous sommes ainsi renvoyés au problème de la cohérence, ce qui n'est pas étonnant puisque nous avons fait ce choix au départ. Il nous faudra y revenir dans le dialogue avec Heidegger. Nous avons néanmoins dans ce parcours atteint un résultat que nous pouvons résumer brièvement. Marx est pour Heidegger et Weil le dernier philosophe. Il l'est pour Heidegger en tant qu'il a poussé à son point indépassable ce que la philosophie a toujours visé : la cohérence car, totalement pensée dans le discours hégélien, réalisée en discours, il veut la réaliser en réalité ; notre situation, sous l'emprise technico-scientifique, en est le produit ; Marx est donc le penseur de l'époque actuelle. Puisque la cohérence est non seulement pensée, mais réalisée, il faut changer de terrain et penser l'être de manière non discursive, renoncer à la cohérence. Marx est le dernier philosophe selon Weil et le marxisme est bien la philosophie de notre temps, mais Weil n'en conclut pas à une sortie hors du discours ; réconciliant pensée et action, discours et négativité, liberté et situation dans l'action raisonnable en vue d'un monde humain, Marx a rendu possible de construire, non un discours de plus — ce n'est plus possible — mais le discours cohérent de la cohérence, la cohérence cohérente de la cohérence : elle s'appelle logique de la philosophie. On peut dire les choses autrement : Heidegger s'est posé en fin de compte par rapport à Hegel, rencontrant Marx trop tard et, renonçant au discours qui est discours de l'être, il a plongé dans l'autre du discours, le langage, qu'il donne comme demeure de l'être ; c'est pourquoi, chez lui, l'action est absente. Pour Weil, le dernier philosophe est en fait, pourrait-on dire, ce philosophe qui s'appellerait Hegel-Marx (l'un dégagant les fondements philosophiques, l'autre élaborant la théorie de l'action) ; pensée (Hegel) et action (Marx) se transposent, et grâce à cette

double médiation, achevant, dans leur unité, la *Logique de la philosophie*, se pensent comme *Sens et Sagesse*.

Il peut paraître que nous retrouvons ainsi une opposition classique et bien connue, entre la thèse qui affirme les droits de l'individu et la thèse qui pose les droits de la raison. Or, le logicien de la philosophie néglige-t-il les droits de l'individu, les données de l'existence concrète ? Sûrement pas, et nous voulons insister sur cet aspect pour nous inscrire en faux contre la présentation d'une pensée weilienne coupée de la réalité concrète. Nous pouvons le faire sur plusieurs plans. D'abord sur le plan de l'activité que l'on peut appeler journalistique de Weil : que l'on consulte les numéros de la revue « Critique » au sortir de la guerre et on s'apercevra que l'auteur de la *Philosophie politique* n'a pas pensé à partir des seules théories politiques de ses devanciers mais qu'il s'appuyait sur une documentation prodigieuse et n'hésitait pas à traiter des problèmes de l'actualité la plus proche, surtout en politique internationale, il est vrai : qu'il suffise d'évoquer ses articles, nombreux et approfondis, sur la question de l'Allemagne, sur son avenir possible en Europe, sur le nazisme, ses articles également sur la seconde guerre mondiale et la politique de Vichy, sur le parlementarisme anglais, ou encore sur la politique suivie par l'Union Soviétique, ainsi que sur l'indépendance de la presse avec l'analyse du Times, etc. ; que l'on compare avec l'incroyable indigence de la pensée de Heidegger à cet égard, y compris sur un sujet qu'il connaissait bien, le national-socialisme. S'agit-il d'être dans l'actualité philosophique ? Après son insertion dans le milieu kojévien des Hautes Études avant la guerre, on signalera son article « Le cas Heidegger » déjà mentionné, ses communications radiophoniques à Londres en 1952 sur la philosophie française contemporaine et sur l'existentialisme (69). Nous ne pouvons prolonger et nous en venons directement à l'individu, à ce que l'on peut nommer la dimension existentielle. Les textes sont nombreux, mais nous nous en tiendrons à dessein à la *Logique de la philosophie*, l'œuvre la plus « abstraite ». Et tout d'abord ce mot massif, massivement présent : violence ; pour l'individu, il n'y a que violence, il n'y a désormais plus que violence, dans la désespérance de la mort de Dieu. C'est bien l'individu qui a peur, une peur qui remonte de très loin, du plus profond de son être, qui le fait vaciller sur lui-même à en perdre la raison, une peur viscérale, cette peur que durent éprouver ses lointains ancêtres devant l'inconnu, l'innommable et que l'humanité s'appliqua à refouler. C'est ce refoulé qui revient en force depuis que le Supême Refouleur est mort. Ne sommes-nous pas alors « du nombre des abandonnés ? » (p. 37 — souligné par Weil),

gottverlassen, réprouvés, jetés par hasard dans un monde sans nécessité, désorientés, désaxés, sans boussole, sans chemin, sans planche de salut, ne sommes-nous pas tous ainsi les damnés de la terre, étrangement étrangers en ces lieux où nous errons, nés d'un hasard, survivant par inertie, vivant et mourant pour quoi? Pour rien. Nous sommes ceux qui, pour la première fois, ont perdu la communauté et, la perdant, nous avons tout perdu. Mais qu'est-ce que tout Cela signifie donc? Que suis-je, infime parcelle d'une infime planète d'un groupe plus vaste et cela à perte de vue — c'est-à-dire vue perdue et vue de quoi? Il ne nous reste que le désespoir, plutôt la désespérance, fétus flottant au gré de personne d'un monde sans fond, qui vient de s'apercevoir qu'il n'y a pas de fond, que le fondement n'est qu'un abîme. Nous sommes un rien immergé dans le rien, un rien qui n'a plus qu'à « s'abandonner au désespoir de la violence, à la violence du désespoir » (p. 42). Et pourtant, nos prédécesseurs l'avaient promis : le progrès de la science éliminera peu à peu les préjugés, les ignorances, les obscurantismes divers, ces obstacles, et permettra la maîtrise de la nature, avec ses corollaires : le confort matériel, une vie plus facile, etc. Le problème n'est pas qu'ils se soient trompés ; tout cela est arrivé et au-delà, si on ose encore employer ce mot, de toute espérance, mais « nous ne savons que faire de notre victoire, la lutte victorieuse n'a pas de sens pour nous, qui ne sommes plus que des combattants d'une guerre sans chef, sans plan d'ensemble, sans paix possible ». (p. 41). La question, non simplement se pose, mais s'impose, lancinante : mais qui sommes-nous donc? Quel est ce monde? Quelle est ma place dans ce monde? Weil le répète : « *ce qui nous importe, après tout, malgré tout, avant tout, (c'est) de savoir ce que nous sommes* » (p. 38). Tout cela, la philosophie de la finitude l'a exprimé, et c'est son immense mérite, mais justement elle n'a fait que l'exprimer, non sans une certaine complaisance. L'homme du fini est comme un malade qui souffre, finit même par aimer sa douleur, ne peut plus, ne veut plus s'en passer : s'il est lucide et bon observateur, si de surplus il a reçu une solide formation en ce domaine, il fournira un examen clinique remarquable et irremplaçable. Il peut en rester là, tout entier tendu vers le parachèvement de l'examen tout en sachant que celui-ci ne pourra jamais être parfait, qu'il pourra toujours être perfectionné — jusqu'à ce que la maladie ait fait son œuvre. C'est un choix. Le malade peut aussi désirer appeler un médecin ; celui-ci tirera parti de l'examen effectué, établira, en en faisant un paramètre, son diagnostic et tentera de guérir le patient. Ainsi, le philosophe est en quelque sorte le médecin de la civilisation actuelle. Comme le dit Weil, « nous ne pouvons cependant pas vivre sans un discours qui donne sens à notre travail, à notre victoire, à notre vie... nous avons besoin d'un discours à nous »

(p. 42 — souligné par nous). Au demeurant, qui écrit ces lignes et qui les lit rémoignent déjà par là qu'ils ont fait le choix, qu'ils se sont mis en chemin, le chemin du discours. Mais ce choix reste choix, on ne peut convaincre personne de le faire, mais le choix fait, la cohérence acceptée, il faut en accepter aussi les implications.

Il est assez clair, pensons-nous, qu'on ne peut taxer la *Logique de la philosophie* d'être un livre purement « spéculatif », coupé des questions ultimes concernant l'individu et sa vie. Toute l'œuvre de Weil est une réponse à une seule question : qu'en est-il du sens de l'existence? ou, si l'on préfère : du sens de la vie humaine? Ce qui le distingue de Heidegger s'énonce alors très simplement : oui, l'individu est bien le problème pour / de la philosophie, mais il ne peut en constituer le fondement.

Ce qui nous conduit directement à la troisième et dernière question : que faut-il entendre par fin de la philosophie, nous tournant maintenant, non plus vers le passé, mais vers l'avenir? Bref, quel est l'avenir de la philosophie?

La réponse sera moins longue car tous les éléments ont été fournis et elle comportera à chaque fois deux versants. Selon Heidegger, cette fin est la fin de la métaphysique, réalisée dans sa plénitude avec Hegel, prolongée dans tous les penseurs post-hégéliens. C'est la fin de la cohérence, du discours cohérent, de la raison, autant de modes de la dissimulation. Pourquoi faudrait-il être cohérent? On ne peut l'être que si l'Être lui-même est cohérent : or qu'est-ce qui autorise à poser la cohérence de l'Être? « La philosophie est à bout », désormais le rôle qui a été celui de la philosophie dans le passé est accaparé par les sciences, qui s'en acquittent beaucoup mieux, et plus précisément de nos jours, par la cybernétique. Le mode de penser qui trouve son couronnement en Nietzsche et s'appelle encore philosophie n'est plus en état de penser ce qui est en train d'arriver, a même déjà commencé, l'âge technique, l'ère de la technique en tant qu'elle est la puissance qui détermine l'histoire et domine l'homme. Aussi la philosophie ne peut-elle plus avoir une quelconque influence dans le monde : « seul un dieu peut encore nous sauver » (70). La tâche actuellement est donc, c'est le versant négatif, de travailler à la destruction, au sens de déconstruction, de la métaphysique et de tous les modes de la dissimulation.

La philosophie est achevée pour Weil — ce qui ne veut pas dire bien sûr qu'on s'arrêtera de philosopher — car elle s'est totalement

comprise formellement; la logique de la philosophie est l'explicitation complète de toutes les catégories du discours, de tout discours possible. On peut la refuser, et elle le sait, préférer la poésie ou la vue immédiate, il n'en reste pas moins que la cohérence de la cohérence s'est montrée. La logique de la philosophie est à toutes les philosophies existantes ce que la logique formelle est aux langages concrets. Elle sait que l'homme est langage et action et que tous les parlars humains peuvent être compris en leur cohérence. La philosophie se comprend et se comprend sous la catégorie du sens : elle est la science du sens; or le fait dernier et fondamental qui révèle à la philosophie sa propre catégorie est le langage. Heidegger sort du discours pour trouver refuge dans le langage; Weil comprend que le langage est plus profond et plus antique que tout discours et que celui-ci est un mode d'organisation du sens déjà là. Avec la *Logique* est atteinte la forme vide du sens. La philosophie est achevée et le comprend dans la catégorie du sens car elle sait qu'il n'y a pas d'attitude au-delà de l'action. En fait, la *Logique* ne l'achève qu'en ce qu'elle dit — en cohérence — que la philosophie est déjà achevée et qu'on ne le sait pas encore (71). Que reste-t-il alors à faire? Mais *tout!* On sait seulement désormais ce dont il s'agit. La question est la question du sens, ou, si l'on préfère, celle de la liberté humaine.

Le second versant nous tourne vers l'avenir. Que pouvons-nous faire? Quel avenir nous attend ou qu'attendons-nous de l'avenir? Double question : peut-on encore philosopher? Quel est le destin de l'humanité?

Pour Heidegger, la tâche du penseur — ne disons plus le philosophe — est de nos jours double. D'abord, poursuivre inlassablement ce chemin en direction de ce qui reste à penser, le non-pensé de toute la métaphysique, vers cela seul qui est *das Fragwürdige*, digne de question, digne d'être interrogé, voyage qui est loin d'être une aventure mais un retour à la terre natale; mener une méditation (*Besinnung*) qui nous fasse entrer dans le sens (*Sinn*), méditation qui est abandon au *Fragwürdige* et nous dirige vers notre propre séjour, là où nous séjournons depuis longtemps; interroger l'être inépuisable, qui s'est dérobé depuis la parole grecque originaire, dont l'essence est insondable et nous préparer pour la vaste dimension ouverte; sonder le mystère insondable, épeler l'énigme pour laquelle il n'est pas d'Oedipe car le penseur reste à son égard un éternel apprenti sorcier, cette énigme qui s'énonce : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? Comme les interlocuteurs du Sphinx, les métaphysiciens ont tenté d'y répondre; comme les victimes du Sphinx, ils

sont précipités dans l'abîme de l'oubli de l'être; ils n'ont pas su dire ce qu'il y avait à dire, penser ce qu'il y avait à penser. C'est pourquoi penser ne peut plus être maintenant du ressort de la philosophie, mais de cette « autre pensée » qui se met en route vers l'ouvert du site, vers la libre contrée, vers la clairière (*die Lichtung*) de l'être, laquelle nomme la liberté de l'ouvert, qui projette ce rayon de lumière qui parcourt en tous sens la clairière, qui la mesure et arpente l'ouvert qui règne dans l'être même. C'est cela la liberté : elle est l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel : « grâce à cet abandon, l'ouverture de l'ouvert, c'est-à-dire la « présence » est ce qu'elle est » (72); l'homme est ouvert à l'être, c'est justement là ce qui constitue son être même : l'être est présence, il est présent à l'homme, non par hasard ou parce que l'homme le veut bien, mais parce qu'il n'est, essentiellement, qu'en tant qu'il parle à l'homme. C'est parce que l'homme est ouvert à l'être que celui-ci se donne et vient à lui comme présence, laquelle a besoin de l'espace libre d'une clairière (73).

Tout ceci est nouveau, non pas comme parole dite — à ce titre c'est même très ancien — mais comme parole redite et c'est très difficile pour nous car nous sommes tous encore métaphysiciens, inscrits dans la tradition métaphysique et notre langue elle-même porte la marque de cette imprégnation. Et c'est pourquoi la déconstruction de la métaphysique est la tâche la plus urgente : il nous faut nous déprendre de cette tradition et ré-apprendre une proximité avec la langue que nous avons perdue, apprendre, comme des enfants, à écouter de nouveau la parole de la langue. Aussi n'est-il pas étonnant que nous soyons si peu versés dans le dire de cette nouvelle pensée, que nous soyons si maladroits et si malhabiles. Nous ne sommes pas encore accordés à entendre ces paroles qui naissent comme des fleurs, comme le dit Hölderlin, ou, pour parler comme Baudelaire, « le langage des fleurs et des choses muettes » (*Les Fleurs du Mal*, III, *Élévation*). Le penseur a donc tâche difficile, lui qui n'évitera qu'avec peine le langage de la métaphysique d'où il tente de s'extirper avec peine, comme l'illustre *Etre et Temps* qui emploie encore le terme « ontologie », bien que ce mot, en ce qui se veut montrer en cet ouvrage, n'y désigne déjà plus ce qui s'entend habituellement en lui. L'exemple même de cette œuvre montre bien — nous dirions, en langage « métaphysicien » : que le mot n'est pas adéquat au concept, illustrant ce que tout le monde sait, et tout particulièrement depuis Hegel qui l'a écrit en toutes lettres : un penseur nouveau doit penser ce nouveau dans l'habillage ancien. Le penseur est ici un précurseur, un précurseur qui vient *après*, si on nous permet ce néologisme, le discursur, l'homme du discours, un précurseur qui ne

peut marcher vers l'avant qu'en effectuant le retour en arrière, bien loin en arrière, le pas qui rétrocede, le pas en arrière qui va de l'impensé de la différence comme telle, qui est oubli de la différence, vers ce qui est à penser, l'être, « est » plutôt, ce mot simple qui parle le plus dans la langue, ce mot qui est la nomination de l'énigme, mot avant-coureur, mot qui dit la présence et dont le pas en arrière nous fait nous ressouvenir de la lointaine parole parménidienne qui sonnait : « car la même chose sont pensée et être ». (fr. 8, v. 34). Le précurseur a ouvert quelques chemins, des chemins qui mènent à l'avènement (Ereignis), chemins qui s'entre-appartiennent réciproquement les uns aux autres, sur lesquels la pensée se tourne à chaque fois résolument vers l'être en tant qu'être, cherche à situer la demeure de l'être et à cerner ce site, se met à l'écoute de l'être, ce fond sans fond, auquel elle co-appartient et avec lequel elle est trans-proprisée. L'un des chemins de la pensée qui pense vers l'ouvert est celui qui fait signe vers le monde grec, ce matin de la pensée en lequel pourtant s'origine le déclin de l'Occident parvenu en ce XX^e siècle à sa plus extrême déchéance. Un autre chemin est celui qu'a su garder le poète, si logiquement marginalisé et réduit à une activité purement récréative par le philosophe et le scientifique, le poète qui a su tenir en sa garde ce site que nommait la parole présocratique. Mais, après tout, Parménide et Héraclite n'étaient-ils pas des poètes, des philosophes — poètes ? Justement, mais après eux les deux dimensions se séparent et pour longtemps, et le hasard veut — est-ce un hasard ? — que ces deux grands contemporains, ces deux amis également passionnés du monde hellénique, aient dit l'un et l'autre, et de façon magistrale, l'une et l'autre dimension : « Hegel et Hölderlin se trouvent tous deux, chacun à leur façon, sous le puissant et fécond empire d'Héraclite, mais avec cette différence que Hegel regarde en arrière et ferme la route, tandis que Hölderlin regarde en avant et ouvre le chemin » (74). Et Heidegger a dit le choc que fut pour lui la lecture de Hölderlin, poète au second degré, poète de la poésie, qu'il considère comme la plus lointaine origine, dans le monde moderne, de cette « autre pensée » : « ma pensée se tient dans un rapport incontournable avec la poésie de Hölderlin... Hölderlin est pour moi le poète qui fait signe en direction de l'avenir, le poète qui attend le dieu » (75). Et le poète sait que l'être est un don, qu'il parle à l'homme, il sait que l'être et l'homme sont accordés l'un à l'autre. Cette trans-proprisation dont parle Heidegger, le poète — et nous suivrons pour notre part Baudelaire — l'a nommée, et beaucoup plus simplement, et il l'a même appelée : « Correspondances ». Il a dit que la Nature n'est pas objet de domination, mais « un temple où de vivants piliers — Laissent parfois sortir de confuses paroles ». Il a dit les

« miasmes morbides », les « ennuis et les vastes chagrins » de notre brumeuse existence et salué l'envol de la pensée « vers les champs lumineux et sereins » (« Élévation »). La parenté est bien profonde entre poésie et pensée : toutes deux sont au service du langage. Telle est la tâche à venir de la pensée : une méditation ontologique sur le langage (voir : *Unterwegs zur Sprache*) en vue de penser, de façon non discursive, l'être même.

Est-ce à dire que le logicien de la philosophie se détourne de la poésie, qu'il la refuse au nom de la cohérence comme le philosophe de la finitude refuse la cohérence au nom de la poésie ? Certes non. Il donne raison au *Fini* quand celui-ci dénonce l'oubli de la poésie par la philosophie. Il accorde à la poésie sa place et paradoxe, qui n'est paradoxe que pour ceux qui croient qu'il suffit de parler de la poésie pour avoir l'âme poète, il lui donne une place beaucoup plus grande encore. Heidegger affirme la parenté de la poésie et de la pensée. Weil dit plus : la poésie est la source de la philosophie, elle en est le fond, elle est la coïncidence du langage et de la situation ; elle est l'autre de la philosophie sans laquelle celle-ci ne se comprendrait pas : le discours commence, sans le savoir, dans la poésie et s'achève, le sachant, dans l'avènement de la poésie, dans la poésie comme avènement : « l'homme est poète avant d'être philosophe, et après l'avoir été » (76). Mais pour le redevenir, il ne peut faire l'économie de ce long et pénible labeur du discours, qui ne fait pas miroiter la découverte de « richesses inexhumées », celées dans l'être et ne cherche pas à attirer, surtout pas par « la promesse d'un trésor qui n'attend plus qu'une recherche à sa mesure » (77). Comme le dit Weil, on ne peut pas sauter dans le langage pour arriver magiquement à la présence. « *La Logique* achève la philosophie » ne signifie donc pas que la philosophie soit terminée, qu'il n'y aura plus de philosophies. Elle est achevée en ce qu'elle s'est comprise comme science du sens et c'est là l'immense héritage qu'elle laisse, mais c'est la forme vide du sens, qui constitue l'infini de la philosophie. Y a-t-il un avenir pour la philosophie ? Elle peut répondre : étant donné que son lieu est le monde historique, elle durera aussi longtemps que celui-ci, c'est-à-dire aussi longtemps que la violence ne sera pas éliminée dans le monde des hommes, c'est-à-dire encore aussi longtemps que les hommes se poseront la question du sens de leur existence et du monde dans lequel ils vivent. La fin totale de la philosophie — et le philosophe ne peut alors que s'en réjouir — signifierait que le monde est devenu monde vraiment humain, que la violence de la nature (c'est déjà fait pour l'essentiel) et surtout de la société a été vaincue, monde humain, monde sensé, monde cohérent, monde fait pour les individus : c'est ce que Marx a appelé monde

de la liberté et non plus de la seule nécessité, monde communiste, Nous en sommes loin... D'une certaine manière, on peut donc dire que Heidegger est en avance, très en avance même, mais non au sens où il l'entend. En effet, c'est dans un tel monde devenu humain que chacun pourra (pourrait) devenir poète et penseur, s'interroger sur la vérité de l'être puisqu'il n'aurait plus à s'occuper que de lui-même en tant qu'individu et à n'entretenir de rapports qu'interindividuels ; dans un tel monde, chacun aurait ses racines, son sol natal, sa terre propre — la terre. Mais, encore une fois cela voudrait dire que la réalité est devenue cohérente, que le discours s'est supprimé en se réalisant. Or justement c'est ce que Heidegger refuse : il refuse la réalisation, même pensée, de ce qui donnerait sens à une méditation heideggerienne ! Nous lui retournerons son objection, que nous avons signalée plus haut, à Marx : il manque dans sa démarche également un maillon intermédiaire, il effectue un *saut*, tout aussi étrange. Et ce qui manque c'est ce qui est omniprésent chez Weil, c'est simplement la violence, c'est-à-dire l'histoire.

Cette analyse nous permet de répondre rapidement à la seconde question, sur le destin de l'humanité. Le penseur a pour première tâche de maintenir une pensée attentive à l'être, de la poursuivre aussi loin que possible et de la rendre vivace auprès de ceux qui ne sont pas encore prisonniers de la domination scientifique. C'est un précurseur — Hölderlin était un avant-coureur — ce qui signifie, d'un côté qu'il annonce le premier quelque chose, un essentiel, d'un autre côté que tout son effort vise à instaurer une possibilité de tradition, « étant bien entendu que ce n'est pas en dix ou vingt ans qu'on peut mettre de côté un héritage bimillénaire » (78). Aujourd'hui, il ne peut faire plus que préparer l'homme, c'est-à-dire le mettre dans un état de disposition pour la parole dont l'humanité a besoin sans qu'elle sache encore ce besoin. C'est enfin d'essayer de l'aider à se mettre en rapport avec l'être de la technique, le préparer à une conversion nécessaire par rapport à ce monde technicisé « déjà beaucoup plus proche de lui que le champ qui entoure sa maison et qui est son bien, plus proche que le ciel au-dessus de la terre, que la ronde des heures du jour et de la nuit, plus proche que les us et coutumes du village, que la tradition du monde qui est le sien » (79). Il ne s'agit pas de condamner le monde technique et de prôner le renoncement aux divers instruments, machines, outils qui facilitent la vie, mais de n'en être pas esclaves, de les utiliser tout en gardant nos distances à leur égard, de refuser qu'ils nous asservissent. En somme la pensée de l'homme est en retard sur son aptitude formatrice, la pensée méditante a cédé le pas, au point de

s'évanouir presque, à la pensée calculante, si bien qu'il est d'ores et déjà à craindre que cette pensée calculante ne devienne la seule reconnue ; il est donc urgent de produire une pensée qui soit à la hauteur de l'activité technique.

Ce serait une grave erreur que de méconnaître ce que dit Heidegger ; l'univers informaticien et cybernéticien, le monde des manipulations génétiques possibles, n'est pas sans faire peur. Weil en conviendrait. Il l'a toujours dit : la science est incapable de poser la question du sens et même celle de son propre sens ; le triomphe de la seule pensée ratiocinante serait un grand péril car elle peut se révéler comme l'ennemie de la pensée raisonnable (80). Elle le peut, ce qui veut dire que le contraire est également possible. Mais cessons de parler en heideggeriens. La pensée ne peut rien, mais des hommes qui pensent, la raison ne peut rien, mais des êtres libres qui agissent, rationnellement ou non, raisonnablement ou non. Péril ? Soit, mais il s'agit de l'humanité, c'est-à-dire l'ensemble des hommes concrets vivant à une époque, et c'est à elle qu'il appartient, quoi que dise le penseur, de trancher. C'est tout de même de son sort à elle dont il s'agit ! Si elle va dans la direction du péril, c'est encore elle qui aura opté pour cette voie. Le logicien de la philosophie ne l'ignore pas, Marx non plus ne l'a pas ignoré, car tous deux ont su que l'essentiel en l'homme est la liberté : il se peut que l'humanité sombre — provisoirement ? pour toujours ? — dans la barbarie, il se peut que l'idée même d'un sens possible disparaisse à jamais (Weil en a eu comme un pressentiment un certain jour de 1933), par catastrophe planétaire ou robotisation totale réussie. Mais de quel droit, investi par quelle autorité, le penseur déciderait-il du destin de l'humanité ? Si ce possible advenait, nous serions sortis du monde humain ; ni le barbare ni le robot ne se poserait la question de la vérité de l'être ou de la différence ontologique ; bref, il n'y aurait plus personne pour poser la question, ni aucune question. C'est pourquoi la question n'est pas là. Parlons donc du « là » où est la question, parlons du monde réel des hommes, de notre monde historique, où la raison ne peut s'affirmer comme raison que parce qu'il y a la violence (non pas comme un accident ; il ne serait pas humain sans elle), contre la violence. Le logicien peut alors montrer que, étant effectué le choix de la cohérence, il s'ensuit un certain nombre de conséquences. Il rappellera d'abord que ce choix n'est pas simple proposition du philosophe Eric Weil, mais qu'il court tout au long de notre histoire, que la cohérence est, depuis l'Antiquité grecque (en termes de Logique : depuis la *discussion*), la valeur fondamentale de la civilisation occidentale (c'est un fait que nous ne sommes pas bouddhistes), et que l'homme européen a découvert l'universalité, concept qui ne se trouve pas dans toutes les civilisations.

Il répétera que la philosophie est une activité humaine, née d'un désir humain, expression d'un besoin humain, qui a pour tâche de comprendre l'unité de la violence et du langage; que, par conséquent, la science en tant que telle n'est pas en cause car elle est, elle aussi, activité humaine dans un monde que l'homme a déjà compris avant qu'elle ne s'élabore, mais, ce qui est différent, le scientisme, en ce qu'il s'en tient aux seuls critères formels de la science, veut appliquer à la civilisation entière et à la totalité ce qui vaut légitimement dans un domaine particulier; autrement dit le danger ne vient pas de la science-technique mais de l'homme, en tant qu'il n'est pas seulement raisonnable, mais également violent, c'est-à-dire fini. Et il n'aura garde d'oublier que c'est la pensée placée sous le signe de l'universel qui a permis aux hommes de devenir maîtres et possesseurs de la nature, les a mis à l'abri du besoin immédiat rendant ainsi possible qu'ils se posent la question du sens de leur existence, et a conduit à la reconnaissance de la valeur de l'individu comme individu, sans laquelle la question d'une philosophie de la finitude ne se poserait même pas. Ainsi, l'homme, non la nature humaine, non de par essence éternelle, mais l'homme concret, effectif, produit de *cette* histoire et héritier de *cette* tradition, est volonté d'universalisation; il n'est pas universel, il veut l'être, ce qu'on exprime traditionnellement par les deux mots de raison et de liberté: « l'homme, en tant qu'il vise l'universalité est raisonnable; en tant qu'il est capable d'universalité, il est liberté » (81); il est raisonnable, et non raison, et par conséquent, il peut aussi opter contre la raison. L'universel est ce qui rend compréhensible toute compréhension comme la liberté est ce qui fonde tout fait. La raison se sépare donc en l'homme *après* le choix pour la raison, ce qui est dire que la liberté est antérieure à la raison et à la cohérence, bien qu'elle ne puisse être telle que du point de vue de cette même cohérence; la liberté est le fond de la cohérence et elle se montre, concrètement parlant, dans le langage, l'être même de l'homme, car le langage n'existe pas mais des hommes qui parlent dans des situations concrètes bien déterminées. Le langage, ainsi entendu, est ce en quoi se constitue le sens, le langage, et non la Parole de l'être, la parole primordiale ou la Langue, à soi-même son propre sujet, parlant l'homme au lieu d'être parlée par lui, mais les parlers des hommes effectifs, disant et organisant leur lutte contre la nature, dans les relations sociales, dans la création, le travail, le jeu, etc. Le langage est l'incontournable, fait dernier en lequel apparaît tout « il y a », se montrent et la raison et la violence, il est spontanéité. Or, le langage a, comme Hegel l'a montré, « la nature divine d'inverser immédiatement mon avis pour le transformer en quelque chose d'autre » (82); bref, le langage m'installe d'emblée dans l'universel — et la parole de la finitude se heurtera toujours à cette objection.

Cependant, nous n'avons pas complètement répondu à l'inquiétude heideggerienne au sujet de notre civilisation industrielle et technicienne; nous avons reconnu, ce n'est pas mince, qu'il faut déjà en bénéficier pour s'offrir le luxe du désespoir; nous avons dit aussi qu'il appartiendrait aux hommes eux-mêmes d'en décider. Cela ne suffit pas, et suffit d'autant moins que l'analyse de Heidegger n'est pas une simple construction de philosophe, mais exprime une sensibilité largement répandue dans l'époque: les témoignages abondent, des mouvements écologistes de manière réfléchie aux réactions hippies plus passionnelles, jusqu'aux retours à la terre de citadins se vouant à l'élevage des moutons. Le constat est le même: depuis le triomphe de la technique rationnelle, depuis son universalisation, elle n'est plus dirigée, et cela caractérise l'époque contemporaine, vers la seule production du nécessaire, mais vers celle du superflu (les gadgets); bien plus, souvent la production précède le besoin lui-même, qu'il faut susciter ensuite afin de pouvoir l'écouler. Il est vrai, et c'est le mérite de Heidegger de l'avoir exprimé si puissamment, que le projet d'une domination absolue est insensé — puisque la liberté n'y aurait plus lieu d'être; il est incontestable que la technique a transformé notre rapport à la nature, celle que Weil appelle la « nature naturelle » pour la distinguer de la nature physicienne. Il est probable que nous sommes à l'articulation de deux mondes, ayant perdu notre sacré, sans en avoir encore retrouvé un nouveau — dit autrement: nous sommes déjà, objectivement parlant, post-chrétiens, mais nous ne savons encore nous penser et nous conduire comme tels. Cela toutefois ne doit pas masquer l'essentiel: c'est bien grâce à la technique et à l'organisation qui rend possible son exploitation et son progrès que nous avons la chance (nous, c'est-à-dire les Occidentaux, les privilégiés de l'époque), parce qu'elle nous a libérés des besoins, des douleurs et des angoisses de notre nature animale, de pouvoir poser la question du sens de la vie humaine, c'est-à-dire la question du bonheur (83). Or, que veut l'humanité? Ce qu'elle a toujours voulu: la fin de ses souffrances, la fin de l'injustice dans la société, la fin de la violence, mais désormais elle sait que c'est elle, non une puissance maléfique, un dieu malveillant, qui en est responsable. L'homme sait maintenant que tout dépend de lui, et c'est là, selon Weil, une révolution capitale: « l'homme, pour la première fois, se considère comme ouvrier, producteur, transformateur des conditions de sa propre vie, maître et seigneur de la nature d'abord, de l'histoire ensuite » (84). Que voulons-nous? Un monde humain, qui nous libère de ce qui nous empêche d'être heureux.

La question de la technique n'est donc pas une question *métaphysique*, comme le pense Heidegger, mais une question *politique*, c'est-à-dire, en dernier ressort, une question *morale*. Et précisément — nous revenons ainsi à notre début — si toutes ces questions se posent, c'est que rien ne va plus de soi, que les valeurs vacillent, c'est que la question morale est en cause et, quand il en est ainsi, cette mise en cause reconduit toujours à la question philosophique. Aussi, la pluralité, la vivacité et la variété des discussions, débats, productions philosophiques de nos jours, loin d'être décourageantes, sont un signe de la reconnaissance de l'universel et du dialogue, donc de la bonne santé de la philosophie, le médecin n'étant pas responsable de l'état du malade.

Notre cheminement a été long et il n'aura pas été vain s'il a seulement montré la nécessité de re-penser, au sens de ce *nachdenken* que recommandait Hegel, ce qu'ont dit et pensé Heidegger et Weil. Le moment est venu, en cette conclusion, de faire retour au point de départ : avons-nous dégagé des directions de réponse aux questions que nous posions au terme de notre introduction ? Le chemin parcouru a-t-il été fructueux ? La confrontation a-t-elle été loyale ? Enfin et surtout : l'exposé a-t-il légitimé le choix fait au départ en faveur de la cohérence ? Si oui, n'est-ce pas précisément là que Heidegger trouve sa limite — la ligne — infranchissable par lui, que Weil aurait franchie, le comprenant de ce fait ?

On ne peut pas ne pas convenir, à tout le moins, d'une chose : Heidegger comme Weil nous conduisent à la question fondamentale. S'il est vrai que, comme le dit Heidegger, « chaque penseur pense seulement une unique pensée » (85), celle-ci s'institue pour tous les deux dans le champ des questions qui se posent à tout homme, bien que tous ne les posent pas, dans notre société ébranlée : quel est donc — le « donc » signifiant = va-t-on enfin le savoir ? — le sens de ce monde, quel est le sens de cette perte de sens, de cette absence au monde de l'homme contemporain, tout ceci a-t-il seulement un sens ? Y-a-t-il même encore sens à parler du sens ? Et l'unique pensée de Heidegger est bien celle-là, qu'il nomme question de la vérité de l'être ; celle de Weil se formule : question du sens, qui se dit conjointement question de l'action humaine. Ils sont tous deux kantien, mais, concernant la question heideggerienne Kant avait estimé qu'il était inévitable de la poser mais qu'on ne pouvait y répondre ; la question weilienne, il avait pensé qu'elle n'était autre que celle-ci : qu'est-ce que l'homme ?

Heidegger est celui qui a exprimé avec la plus grande profondeur à notre époque, celui qui a révélé à l'homme la contingence totale de son existence (finitude du *Dasein*, finitude du *Sein*), qui a, non seulement clamé, Kierkegaard l'avait fait avant lui, mais reconnu la dimension tragique de l'existence de l'individu borné par sa mort et de l'homme dominé par cette technique qui l'éloigne toujours plus de la présence au monde, de la nature. Il est, au sens fort, le témoin d'un monde nouveau ; il dévoile l'essence de la civilisation, porte témoignage qu'une mutation s'est accomplie dans cette civilisation, que le nihilisme, l'absence de sens de l'activité humaine, triomphe. Il est le messager de l'annonciation qu'un homme nouveau est né, qui se dévore lui-même, Prométhée enchaîné de ses propres chaînes, l'homme technique ; il voudrait hurler que nous n'avons pas encore une pensée, vers laquelle quelques rares qui savent la nouvelle ne font au plus que balbutier et épeler, à la mesure de l'événement (ou de l'avènement) et que, tant que (si) nous continuons à penser métaphysiquement, il n'est point pour nous de salut. On ne peut mise en question plus radicale du monde et de la raison. Non qu'il rejette la science, mais il dénonce la dictature de la raison, qui fait apparaître en toute clarté maintenant le déclin de l'être comme élément fondamental de l'Occident. D'où l'annonce du tournant, du revirement, du virage, amorcé dès *Être et Temps* et poursuivi sans relâche depuis. Mais le penseur n'arrête pas de virer et le virage qui ne cesse s'avère être une dérive.

Weil est celui qui met fin à la dérive en terminant le virage, en fermant la courbe, et permet ainsi d'aborder un nouveau rivage — sachant que ce ne fut possible que grâce à la dérive. Primum errare, deinde philosophari. Le *Fini* a eu raison de sonner le tocsin : la grande question de l'époque est bien celle d'un monde sensé et il y a urgence en la demeure. Hegel avait démontré : Absolu = Être = Sens, Heidegger questionne sur le sens de l'être, Weil fait un pas de plus et, abandonnant toute ontologie et toute nostalgie ontologique, découvre le SENS, dans sa nudité, qui n'est plus sens de — ou plutôt, mais c'est strictement la même chose, après « de » on peut mettre *tout* ce que l'on veut, tout ce qui a trait à l'homme ; le sens est une catégorie formelle ; tout a un sens, même le délire du fou, même l'acte dit insensé. Qu'on ne croie pas que le logicien considère le langage du *Fini* comme une vaine errance ou comme un rêve ; il lui accorde beaucoup plus que celui-ci ne peut imaginer. Il lui accorde tout d'abord que la pensée (au sens heideggerien du mot) de la finitude exprime bien la dimension principale de l'époque ; et il le lui accorde même en une compréhension beaucoup plus large, car elle se retrouve dans ce lieu même

contre lequel s'insurge et combat le *Fini*. Disons-le clairement : Heidegger s'oppose au règne de la science et de la technique, mais le héraut de la finitude qui, contre elles, revendique les droits supérieurs de l'individu, ne voit même pas qu'en réalité il se bat contre son frère jumeau. La pensée qui pense dans la proximité de la poésie et la science sont, pour reprendre une image très suggestive de Weil, comme les deux branches d'une même fourche, montées sur un manche unique, la finitude de l'homme et qui, distantes l'une de l'autre, ne s'opposent que parce qu'elles ne savent pas cette base commune; bref, science et sentiment sont les deux faces d'un même tronçon : « nous avons mis la finitude sur le trône » (86). La science formelle a remplacé la philosophie absolue de jadis; inconsciente de ses propres présupposés, elle est sûre que la maîtrise par l'homme de ses conditions est un bien et donc qu'il faut chercher à l'atteindre; elle n'a aucun doute et a l'avantage de pouvoir avancer des résultats tangibles, montrer son efficacité. Mais qu'est-ce que cela sous-entend sinon que nous pourrions ainsi nous affranchir de notre finitude, de nos douleurs, de nos maladies, voire même de notre mort? En un mot, hommes prométhéens, nous visons à la divinisation, reconnaissant de ce fait même cette finitude comme essentielle. Mais l'homme du *Fini* se comporte exactement de même qui, disant sa peur devant cette puissance nouvelle, la dénonce et, jetant le bébé avec l'eau du bain, critiquant la science, nie l'universel et la raison; en effet, ces sondes jetées dans l'insondable, ces chemins vers l'être qui se donne, est un don, mais en même temps se dérobe et se voile, ces regards désespérément dirigés vers un horizon des horizons qui recule sans fin, qu'est-ce donc, sinon le retour de cet infini qu'on avait refusé? En résumé, science formelle d'une part, finitude de l'individu d'autre part, sont comme les deux côtés, pile et face, de la même pièce de monnaie : pile, la science, a beaucoup de mépris pour face et s'impose en monde anglo-saxon surtout, face dénonce le péril que fait courir pile, en monde européen surtout. Mais ils sont inséparables et Weil est celui qui dit que la pièce est cette inséparabilité des deux et qu'il faut les comprendre ensemble si l'on veut connaître la pièce. Il sait que la science, à son niveau, l'efficacité, se suffit à elle-même; il sait que les évidences poétiques sont irréfutables car elles ne sont pas de l'ordre de la réfutation. Mais il sait aussi qu'il faut tenir les deux ensemble, ne rejeter ni l'une ni l'autre, ce qui veut dire rabattre la prétention de chacune à valoir pour l'ensemble.

Nous reconnaissons ici quelque chose de bien connu depuis Kant : que l'homme est un être à la fois fini et raisonnable et cette découverte, centre de la philosophie kantienne, doit être repensée avec ces

deux kantien que sont Heidegger et Weil. Oublions l'un des termes : Hegel a oublié le fini, se moquant même de la tendresse de Kant pour les choses finies, il a « compris » le particulier et, « comprenant » la violence, il a également oublié le -able : à l'homme s'est substituée la Raison. Heidegger, lui, a dénoncé cet oubli mais, à l'inverse, a, à son tour, oublié l'autre dimension, le raisonnable et n'a retenu que le fini, incapable de saisir la vérité par la raison; refusant la raison, il a refusé en même temps le raisonnable, c'est-à-dire la volonté d'universalisation; en un sens, il est donc plus kantien qu'hégélien. Cependant, tandis que Kant avait bien posé l'être comme ce vers quoi la raison ne peut pas ne pas tendre, mais maintenu qu'il ne peut pas être atteint par le discursif, Heidegger tente l'essai le plus désespéré de ce discours impossible, produit l'effort le plus démesuré pour dire la chose en soi, exprimant ainsi ce fond indicible, cette nostalgie vaine mais tenace, ce désir enraciné au plus profond d'être Dieu, de l'homme occidental; la tentative est tragique, non parce que le logicien de la philosophie en sait l'échec nécessaire (il n'y a aucun tragique à voir quelqu'un errer s'il ne sait pas lui-même son errance), mais parce que lui-même le sait et, le sachant, sait aussi que l'échec est nécessaire précisément parce qu'il est échec : s'il y a Être, il ne peut y avoir discours, et pourtant il faut bien que l'Être se dise. Et ce tragique destin, cette dure épreuve, c'est pour le philosophe comprendre l'impossibilité de la philosophie, puisque l'être ne peut jamais être révélé en sa totalité à l'homme : « la pensée ne conduit pas à un savoir tel que les sciences... n'apporte pas une sagesse utile à la conduite de la vie... ne résout aucune énigme du monde... n'apporte pas immédiatement de forces pour l'action » (87). Heidegger est l'Œdipe du monde contemporain; l'antique *Fatum* se dénomme désormais Technique moderne. Weil enfin est, selon sa propre définition que rappelle P. Ricœur, un « kantien post-hégélien » (88). Il sait que l'homme est fini, besogneux, chargé de besognes et lourd de besoins, il est violent, et la place de la violence dans toute l'œuvre montre assez toute l'importance qu'il accorde à cette dimension : l'homme naît individu et ne cesse pas d'être individu. Mais il est aussi l'être qui peut dire *non* à tout ce qui l'entoure, mettre à tout instant en question son donné immédiat; par conséquent, il n'est pas que fini, il peut par ce *non* transcender sa finitude, se poser comme être libre, affirmer l'infini de sa liberté — toujours dans la condition. L'homme est l'être qui, dans sa finitude, peut vouloir infiniment, dégager la cohérence, non de son langage d'individu, mais du discours de l'humanité, ayant déchiré le voile de l'illusion de la découverte d'un sens définitif. Il est alors philosophe c'est-à-dire l'homme, non qui proclame la vérité et l'universa-

lité, mais qui montre universellement l'universalité et la vérité de ce que les hommes, dans leur histoire — « leur », à savoir celle du combat de la raison et de la violence, et de leur inséparabilité —, ont réalisé. Le philosophe dit ce qui a été fait et en dit la cohérence fondamentale. La philosophie est le discours universel de l'universel, la cohérence cohérente de la cohérence.

Notre parcours nous reconduit donc, cela n'étonnera pas, à la cohérence et au système. Mais ce qui précède révèle suffisamment que le rapport Heidegger-Weil n'est pas la simple réplique, malgré des analogies, du rapport Kant-Hegel. Il a pu paraître parfois que nous avions simplement deux approches différentes de la même question fondamentale et que, face au choix de la cohérence et de son refus, nous étions comme à la croisée des chemins. Or, il n'en est rien. Celui-ci indique, et ne peut faire plus, qu'une philosophie de type weilien est incompatible avec sa pensée; tandis que Weil peut montrer que Heidegger fait le contraire de ce qu'il dit, c'est-à-dire qu'il se soumet précisément au critère dont Weil dit qu'il est le critère de son propre système, parce qu'il l'est de toute philosophie.

Tout d'abord, sans ce critère, le dialogue entre les deux penseurs n'aurait pu être noué et Heidegger lui-même, qui affirme que l'essentiel de son travail a été une interprétation de la philosophie occidentale, n'aurait pu mener à bien cette tâche : que fait-il, sinon établir la cohérence de la métaphysique de Platon à Nietzsche? Ensuite, c'est un fait que nous ne lisons pas Heidegger comme nous pouvons lire Baudelaire ou Mallarmé et on ne peut qu'admirer la stricte rigueur de la démarche, l'extrême tension de l'argumentation, l'effort constant pour cerner au plus près le sens des concepts; lui-même d'ailleurs, pour prévenir toute interprétation d'inspiration mystique de son œuvre, a hautement proclamé qu'il n'était pas question d'abdiquer la rigueur de la pensée et de se soumettre à l'arbitraire du sentiment. Il est philosophe, il parle en philosophe; il peut bien trouver ses autorités chez les poètes, les invoquer, bénir leur chemin, nous répondrons, pour paraphraser une image de Weil, que le diable a beau boire dans le bénitier, il reste toujours le diable. Mais nous arrivons enfin à l'objection principale. Heidegger est bien celui qui a écrit : « la pensée ne commencera que lorsque nous aurons appris que cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est la contradiction la plus acharnée de la pensée » (89), mais, s'il se pense comme la fin de la raison, il n'en considère pas moins qu'il a raison. L'homme est fini, nous le savons; il n'est que *fini*, soit, mais cette proposition est bien posée comme valant universellement, montrable universellement, communicable universellement, c'est-à-dire

infiniment vraie. Peut-être est-ce là d'ailleurs la grandeur de Heidegger, dans la construction du discours cohérent de l'incohérence, dans l'affirmation de la finitude comme possibilité en fait impossible de l'infini.

Weil, tout simplement, en prend acte. Le choix de la cohérence n'est pas choix de quelqu'un qui lui serait extérieur et déciderait d'opter pour elle. Nous sommes toujours dans la cohérence, bien que cela ne se montre qu'au discours devenu cohérent. La cohérence est la source ou plutôt, est dans la source : d'une part, c'est un fait que la nature est compréhensible, qu'elle est cohérente, d'autre part c'est un fait aussi que, dès que nous parlons, la dialectique de l'universel et du particulier se met en marche. Le choix de la cohérence en est la prise de conscience : la chose précède toujours la prise de conscience de la chose. C'est encore à l'intérieur de la cohérence que nous pouvons opter pour l'incohérence, après que de multiples essais (les philosophies) ont été effectués — et inévitablement ce que l'on a cru pouvoir surmonter resurgit. C'est pourquoi, selon Weil, la philosophie est essentiellement système, sens formel des sens concrets, qui sait qu'il ne peut y avoir présence que pour un être qui a la possibilité d'être absent au monde (Heidegger a décrit cette absence) et qu'il ne peut parler du sens qu'en fonction de son absence, système, c'est l'héritage hégélien, mais système qui ne pourra jamais être fermé, car ce n'est pas le philosophe qui crée les sens concrets, lesquels se constituent dans les parlers des hommes qui configurent leur monde historique dans la lutte contre la nature et dans les rapports sociaux. La philosophie développée en système ainsi compris a un nom : logique de la philosophie.

Notre sous-titre maintenant s'éclaire. Hegel a réalisé la totale cohérence, achevant ainsi la philosophie occidentale. Heidegger, en refusant, avec une profondeur exceptionnelle, cette réalisation, a opéré une non moins totale remise en question de toute la philosophie. Heidegger est bien un destructeur, le plus grand destructeur de l'histoire de la philosophie. Mais, ainsi qu'il l'affirme lui-même dans *Être et Temps*, la destruction ou, mieux, la déconstruction est la condition préalable de toute fondation nouvelle et son œuvre ultérieure constitue la tentative de commencer cette fondation. En cela, nous l'avons vu, elle échoue, elle ne peut qu'échouer, car elle représente la tâche impossible d'établir en cohérence cela même qui a été refusé : la cohérence. Les destructeurs sont rarement en même temps des constructeurs, mais les premiers sont nécessaires pour que les seconds puissent bâtir sur les ruines qu'ils laissent. Le rapport Heidegger - Weil renouvelle, de ce point de vue, le rapport Kant-Hegel. Kant a détruit la

transcendance, ruiné la métaphysique et découvert que la philosophie est une activité humaine et que sa tâche est celle de la constitution du système, mais il a échoué à construire le système de la raison pure. Le constructeur en fut Hegel. De Kant, Weil retient que le problème de la philosophie est celui du sens, de Hegel, son idée philosophique de système et, kantien post-hégélien, il bâtit sur les premières fondations déjà historiquement posées avant même que la destruction ait été suffisamment radicale et comprend que c'est Marx qui est le véritable achèvement du discours, la fin de la raison, non au sens de sa pure négation, mais de sa réalisation effective. Le pyromane peut amener des effets heureux : ayant détruit de vieilles bâtisses, il contraint à édifier de nouvelles demeures ; l'ontomane oblige chacun à se poser la question de sa vie et de son monde, à poser la question de la vie et du monde. Sur les décombres, Weil, comprenant tout ce que Heidegger a détruit ainsi que la destruction elle-même, comprenant à la fois l'individu et l'homme, a construit la logique de la philosophie, retrouvé avec Hegel la politique, avec Kant la morale, et pensé l'unité des deux.

Ces deux grandes réalisations de la pensée nous reconduisent au fait le plus simple, ultime, primordial : l'homme parle. Le lieu de la destruction comme celui de la construction est le langage, poésie ici, déconstruisant la logique, logique là, reconnaissant la poésie comme sa source. Tel est le résultat atteint. Nous n'oublions pas pour autant qu'en philosophie ce n'est pas le résultat qui compte mais le chemin qui y mène et que la philosophie recommence sans cesse, que chacun de nous, chaque philosophe est un commençant (90).

Jean QUILLIEN
Université de Lille

- (1) « Ce qui importe n'est pas ce que (la philosophie) trouve, mais par quelle voie elle le trouve, de quel point elle prend son départ », *Logique de la Philosophie*, Vrin, 1950, p. 84 — citée LP.
- (2) *Science de la logique*, tome 1, préface à la seconde édition, Aubier, 1947, p. 23.
- (3) Heidegger, Hebel, *L'ami de la maison*, Questions III, Gallimard, p. 67 — citées Q; Weil, LP, p. 420.
- (4) Weil, « *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi* », 1928, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, 1932, p. 127-176; Heidegger, « *Mein Weg* » in *die Phänomenologie, Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 81-90; Q. IV, 1976, p. 161-175.
- (5) Préface à : G. Krüger, *Critique et Morale chez Kant*, trad. M. Régner, éd. Beauchesne, 1961, p. 6.
- (6) Sur l'ensemble de ce dossier, voir : J.-M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, éd. de l'Herne, 1968. Nous ne désirons le reprendre en aucune façon, mais il nous a paru impossible, dans le cadre d'une confrontation avec E. Weil, de ne pas à tout le moins mentionner la différence d'attitude, face au même événement politique important, des deux philosophes. Sur l'auto-justification de son comportement par Heidegger, voir : *Réponses et questions sur l'histoire et la politique, Heidegger interrogé par « Der Spiegel »*, Mercure de France, 1977.
- (7) *Introduction à la Métaphysique*, Gallimard; 1967, p. 92-93; sur la distinction entre question directrice et question fondamentale, Q.I, Prologue.
- (8) *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, 1964, p. 172; Q. III, p. 153.
- (9) LP, p. 85.
- (10) Heidegger, *L'expérience de la pensée*, Q. III, p. 21; Weil, « La vertu du dialogue », *Comprendre*, n° 5-6, Venise, 1952, p. 195.
- (11) « Le Cas Heidegger », *Les Temps Modernes*, II, 22 (juillet 1947), p. 128-138.
- (12) *Encyclopaedia Universalis*, volume 13, article « Raison », p. 975; il y est question de l'« irrationalisme » de Heidegger.
- (13) E. Cassirer, M. Heidegger : *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929), B.A.P., Beauchesne, Paris, 1972.
- (14) Heidegger, *Schelling*, Gallimard, 1977, p. 50.
- (15) *La fin de la philosophie*, Q. IV, p. 115 (texte prononcé en 1964).
- (16) Weil, *Sorge um die Philosophie — Sorge der Philosophie, Die Zukunft der Philosophie*, Walter-Verlag, Olten et Fribourg, 1968, 222-238; traduction dans : Weil, *Philosophie et réalité*, Beauchesne, sous presse; Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, o.c., p. 61-80, Q. IV, 1976, p. 112-139.
- (17) Nous nous proposons également de comparer les deux analyses en ce qui concerne notre monde scientifique et technique; les limites de l'article nous ont fait y renoncer.
- (18) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, P.U.F., 1967, p. 113.
- (19) J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, 1974, p. 90.
- (20) Les recensions de la *Logique de la philosophie* furent peu nombreuses dans les revues philosophiques; il arrive même que le nom de Weil ne soit pas mentionné dans les livres consacrés aux philosophes français d'aujourd'hui. Sur le néo-kantisme et la conversion de Husserl à la problématique du néo-kantisme, voir : *Temps et Être*, Q. IV, p. 79-80.

- (21) J. Wahl, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56, 1951, p. 446.
- (22) Heidegger, Q. I, p. 202; *Science et Méditation, Essais et Conférences* (EC), Gallimard, 1958, p. 50; Weil, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, Publications des Facultés Universitaires St. Louis, Bruxelles, 1976, p. 265-284.
- (23) Heidegger, *Temps et Être*, Q. IV, p. 12-48; Weil, « La philosophie est-elle scientifique ? », *Archives de Philosophie*, 33, 3, 1970, p. 353-369.
- (24) Séminaire du Thor, 11 septembre 1969, Q. IV, p. 298 sq.
- (25) *Lettre sur l'humanisme*, o.c., p. 167.
- (26) *Philosophie Morale*, Vrin, 1961, p. 90.
- (27) Weil, *LP*, p. 38, 40-41, 43; *Sorge*, o.c.; Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, p. 48-49, *Identité et Différence*, Q. I, p. 267.
- (28) Il ne peut être question de « résumer » les philosophies de Heidegger et de Weil. L'audience de la première permet de la supposer connue. En ce qui concerne celle de Weil, nous renvoyons à l'article de G. Kirscher, « La philosophie comme logique de la philosophie », *Cahiers philosophiques*, 8, septembre 1981, p. 25-69.
- (29) Sur la substitution de « vérité de l'être » à « sens de l'être », voir : Q. I, 39; Q. IV, 279. Sur la distinction entre Heidegger I et Heidegger II : Q. IV, p. 188.
- (30) *Identité et Différence*, La constitution onto-théo-logique de la métaphysique, Q. I, p. 277-308.
- (31) *Être et Temps*, 1927, Gallimard, 1964, p. 247.
- (32) *Identité et Différence*, Q. I, p. 265.
- (33) *Temps et Être*, 1962, Q. IV, Protocole d'un séminaire, notamment p. 56-62.
- (34) *La fin de la philosophie*, Q. IV, p. 115.
- (35) *Dépassement de la métaphysique*, EC, p. 115.
- (36) *Identité et Différence*, Q. I, p. 293.
- (37) *LP*, p. 77, p. 72.
- (38) *LP*, p. 19-20 — souligné par nous.
- (39) *LP*, p. 124.
- (40) *Qu'est-ce que la philosophie?*, Gallimard, 1957, notamment p. 14 sq, et Q. II.
- (41) *Acheminement vers la parole, Le chemin vers la parole*, Gallimard, 1976, p. 232, 236.
- (42) *LP*, p. 105; chapitre V : la discussion.
- (43) Nous renvoyons pour le développement qui suit à l'article cité de G. Kirscher.
- (44) Séminaire du Thor, 6 septembre 1968, Q. IV, p. 245.
- (45) Séminaire du Thor, 6 septembre 1969, Q. IV, p. 278 sq.
- (46) Nous avons traité ce problème dans : « Langage et philosophie du langage chez Hegel », *Les signes et leur interprétation*, P.U.L., 1972, p. 147-167.
- (47) *Science de la Logique*, o.c, p. 12-13.
- (48) *Lettre à Richardson*, Q. IV, p. 188.
- (49) *Le cas Heidegger*, T.M, o.c, p. 49.

- (50) Séminaire du Thor, 9 septembre 1969, Q. IV, p. 294.
- (51) *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953, §§ 39-41.
- (52) *Qu'est-ce que la philosophie?*, o.c, p. 49.
- (53) *Identité et Différence*, Q. I, p. 272; *Science de la Logique*, p. 12, p. 19.
- (54) Voir la discussion qui suivit son exposé : « Philosophie et réalité » à la Société française de philosophie (26 janvier 1963), *Bulletin de la Société*, notamment, p. 141, p. 143.
- (55) *LP*, p. 413, 417.
- (56) Nous laissons ici de côté la question du rapport entre Marx et Nietzsche en tant qu'ils sont tous deux la pointe extrême de la métaphysique selon Heidegger. Tantôt c'est l'un, tantôt c'est l'autre qui est nommé et il semble y avoir une certaine indécision dans les textes. Elle n'intervient en aucune manière ici. Simplemment, pour le logicien de la philosophie, la compréhension de Nietzsche par le *Fini* est plus « naturelle » et ce que dit Heidegger de Marx constitue une tentative admirable d'une catégorie pour penser une catégorie postérieure. On remarquera que, s'il a saisi chez Marx l'analyse de l'aliénation, de la perte de sens et du monde technique, il a manqué la dimension de l'action (qui n'est pas seulement, chez Marx, lutte contre la nature) et de la politique. Il est vrai que c'est seulement avec l'*Action* que la politique se pense et que se saisit l'unité de la philosophie et de la politique.
- (57) Sur le rapport de Heidegger à Marx : Karl Marx et Heidegger, discussion entre K. Axelos, J. Beaufret, F. Châtelet, H. Lefebvre (février-mars 1959) dans : Kostas Axelos, *Arguments d'une recherche*, Éd. de Minuit, 1969, p. 93-107.
- (58) Recension de : H. Spiegelberg, « The Phenomenological Movement », *Critique*, 1962, p. 908.
- (59) *Lettre sur l'humanisme*, o.c, p. 103.
- (60) Q. IV, p. 332.
- (61) Hegel, *Essais et Conférences*, tome I, Plon, 1970, p. 130, p. 139.
- (62) *Hegel et les Grecs*, Q. II, p. 53; *Lettre sur l'humanisme*, p. 91.
- (63) Q. IV, 287.
- (64) Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, Éditions Sociales, 1954, p. 46 — Voir Heidegger, *interview* à « *Der Spiegel* », o.c, p. 47.
- (65) *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Aubier, 1971, p. 81.
- (66) Q. IV, 326, Q. I, 219, 269; *Temps et Être*, Q. IV, p. 63, 91; *La question de la technique*, EC, p. 26 sq; *Science et méditation*, EC, p. 68; *Interview* à « *Der Spiegel* », p. 50.
- (67) Q. IV, p. 332.
- (68) Weil, « Marx et la liberté », *Critique*, 1947, p. 68-75.
Sur « individu et homme » chez Marx, voir : L. Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, 1969, Éditions sociales, notamment chap. II.
Il est intéressant de se reporter au dialogue sur Heidegger et Marx évoqué dans notre note 57. F. Châtelet y soutient que Heidegger continue l'œuvre de Marx, mais constate que « le dépassement heideggerien s'effectue encore au sein de la pensée » tandis que Marx annonçait « un mode de pensée où la distinction du penser et de l'agir était abolie ». Et il pose la question : « Heidegger vient après Marx. Je me demande s'il pose pour le penser et pour l'homme des questions plus radicales que celles que posait Marx » (p. 102). De même K. Axelos, remar-

quant à son tour que Marx et Heidegger ont en commun de nous faire éprouver « l'absence de réponse décisive au problème du *pourquoi* de tout cela », esquisse les contours de la tâche philosophique de l'heure : « j'insiste sur la thèse du *dépassement conjoint* de Marx et de Heidegger, tout en assumant leur pensée et les poussant dans leurs propres conséquences » (p. 103 — souligné par nous). Le dialogue est de 1959. Or, cette réponse cherchée, n'est-ce pas justement la Logique de la philosophie (1950)? On peut n'être pas d'accord avec la réalisation weilienne; il est tout de même curieux qu'à tout le moins la tentative, la seule alors existante, ne soit même pas mentionnée. Faut-il rappeler ici ce mot de R. Judrin à propos de Mallarmé : « Tout homme qui pense est mis à l'index, s'il ne s'y met pas »? *Enc. Univ.*, vol. 10, article Mallarmé, 1971, p. 390.

(69) « French Philosophy Today », *The Listener*, May, I, 1952, p. 710-711; *The Strength and Weakness of Existentialism*, May, 8, 1952, p. 743-74.

(70) *Interview* à « *Der Spiegel* », p. 49.

(71) Voir l'article cité de G. Kirscher.

(72) *De l'essence de la vérité*, Q. I, p. 177.

(73) Tout ceci mériterait d'être plus amplement explicité, mais comme ce n'est pas possible dans nos limites, nous ne retenons que ce qui est nécessaire pour la comparaison avec Weil.

(74) *Introduction à la métaphysique*, p. 134.

(75) *Interview* à « *Der Spiegel* », p. 63. Sur le rapport entre le tournant de Hölderlin et celui de Heidegger : Beda Alleman, *Hölderlin et Heidegger*, P.U.F., 1959.

(76) *LP*, p. 421.

(77) *Contribution à la question de l'être*, Q. I, p. 238.

(78) Q. IV, p. 287.

(79) Sérénité (*Gelassenheit*), Q III, p. 169. J. Beaufret propose de traduire *Gelassenheit* par désinvolture; voir l'analyse du mot in : *Introduction aux philosophes de l'existence*, coll. Médiations, Denoël — Gonthier, 1971, p. 205 sq.

(80) « La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé », *EC*, I, chap. XII.

(81) *Philosophie morale*, p. 43.

(82) *La Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, Aubier, 1939, p. 92.

(83) Sur ce développement : « De la Nature », inédit, à paraître dans : *EC*. III.

(84) « La fin de l'histoire », *Revue de métaphysique et de Morale*, 75, 4, oct.-déc. 1970, p. 380 — souligné par nous.

(85) *Qu'appelle-t-on penser?*, o.c., p. 47.

(86) « Hegel et nous », *Hegel-Studien*, Beiheft 4, Bouvier, Bonn, 1969, p. 11.

(87) *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 243.

(88) *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, p. 403.

(89) *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p. 219.

(90) « La philosophie est-elle scientifique? » *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 367.

(30) *Identité et Différence*. La constitution onto-théo-logique de la métaphysique, Q.I, p. 277-308.