

LA COHERENCE ET LA NEGATION
Essai d'interprétation des premières catégories
de la *Logique de la Philosophie*

Jean QUILLIEN

La *Logique de la philosophie* se donne comme la logique du discours humain concret, c'est-à-dire des discours, langages élevés à la cohérence, qui se sont tenus dans l'histoire, discours multiples qui sont autant de réalisations de ce qui finit par se montrer comme le discours un. Elle s'assigne pour tâche de mettre au jour la structure constitutive de ce discours un, sa structure formelle dont les différentes philosophies sont diverses actualisations, divers contenus par rapport à cette forme. Elle ne pose plus le Vrai comme objet de la recherche, mais constate, consciente de son inscription dans une tradition qu'elle sait être sa tradition, héritière de cette tradition qu'elle reconnaît, en tous les sens du terme, et assume en son entier, que tout discours a toujours visé la recherche du vrai. Et elle le reconnaît comme le Sacré de notre civilisation (même celui qui dit : pourquoi pas le faux plutôt que le vrai ?, se définit encore par rapport à ce Sacré). Cependant, elle ne se demande plus si le Vrai que chaque discours détermine, déclare avoir atteint ou tient pour inaccessible, est le vraiment vrai, mais analyse ce que chaque vrai est *en vérité*. Tout comme la réflexion a pu, à un moment de notre histoire, être suffisamment avancée pour qu'un penseur, après des siècles et des siècles de pratiques langagières d'une variété inépuisable, mette de l'ordre dans la multiplicité de ces pratiques et, guidé par l'idée de l'unité de la pensée, découvre les règles du langage cohérent, de même le temps paraît venu à Weil, au terme d'environ 2500 ans de pratique discursive, de faire pour le discours ce qu'Aristote a fait pour le langage et de dégager les mécanismes du discours cohérent. Dans l'un comme dans l'autre cas, la théorie n'a pu être dégagée qu'après une très longue pratique préalable. Aristote a fait la théorie de la pratique du parler et du

dialogue ; Weil fait la théorie de la pratique du discours et du dialogue entre ces discours. Aristote a mis en lumière le formel du langage, Weil met à nu le formel du discours, qui présuppose, cela va de soi, la logique formelle.

Le projet est analogue, mais la différence saute aux yeux qui explique ce long temps qui les sépare, lequel n'est autre que l'histoire de la philosophie. La logique du langage, règle du dialogue, est totale abstraction du contenu, de toute la richesse de la vie. Or, le contenu est justement ce qui importe, il est même, dans la vie réelle, pour l'immense majorité des hommes, cela seul qui importe, qu'il soit contradictoire ou non ; en termes weilien, ce qui compte c'est *l'attitude*, c'est-à-dire la manière de se tenir par rapport au monde et de s'orienter dans le monde. Sans doute, les hommes, dans leur vie concrète, s'accommodent fort bien des contradictions ; toutefois, des attitudes se sont traduites elles-mêmes en langage cohérent ou, quand elles ne l'ont fait, il est possible de le faire en leur nom. La *Logique de la philosophie* se propose, dans l'impossibilité d'accomplir cette tâche infinie qui consisterait à retracer toutes les attitudes, de présenter les attitudes pures et fondamentales qui peuvent se traduire en discours cohérent, d'en produire la catégorie centrale. C'est donc que, loin d'en faire abstraction, elle prétend au contraire retrouver le riche contenu de la vie humaine, en le montrant, non selon l'ordre historique de son apparition, mais selon l'ordre logique de sa compréhension. Elle est le formel du discours qui réconcilie le formel du langage et le contenu de la vie. Elle est le système de tout ce qui s'est vécu et dit, vécu en tant que traduit en un dire, dit en tant que traduisant un vécu, depuis que, s'arrachant au silence primordial de l'animalité, parle cet animal doué de langage qu'est l'homme. La philosophie est système ou elle n'est pas et nous savons, depuis que nous avons compris qu'elle n'est rien d'autre que le parler, élevé à la cohérence, des hommes qui veulent dire de quoi, pour eux, il s'agit, qu'elle ne peut avoir d'autre critère que celui de la circularité.

A tout système, trois questions peuvent et doivent être posées : celle de son début et de sa fin avec la question conjointe du retour de la fin au début, c'est-à-dire la garantie de la circularité ; celle de l'ordre des catégories et de leur dénombrement ; celle enfin du rapport

entre le système, car celui-ci n'est pas, en philosophie, une fin en soi, et ce dont il parle. Nous nous proposons ici d'aborder la première question et, de manière plus limitée encore, de nous interroger sur les premières catégories qui, à notre avis, présentent la plus grande difficulté de lecture. Le lecteur se défend mal, en effet, de prime abord, il doit se l'avouer, du sentiment d'être le spectateur impuissant d'un subtil jeu de (sur le) langage. C'est pourquoi, les premières pages requièrent beaucoup plus que toute autre l'engagement personnel de l'interprète, que l'on doit accepter, car c'est bien là où il n'y a rien à dire (ou presque), justement parce qu'il n'y a rien à dire (ou presque), que s'impose avec force que toute relecture est une ré-interprétation, voire même, d'une certaine manière, nécessairement une re-création. Mais n'est-ce pas peut-être que précisément nous y touchons au fond même du langage ?

I. Une fois acceptée l'idée d'une logique de la philosophie, une fois reconnu que nous choisissons librement la cohérence, par un acte non fondé de la liberté, une fois formulé le projet de rechercher une cohérence de toutes les cohérences, il faut bien commencer, il faut bien décider de commencer. Or, le passage à l'acte est, s'agissant d'un système qui se veut circulaire, la chose la plus difficile qui soit.

La *Logique de la philosophie*, en tant qu'elle est l'effectuation de la possibilité du discours formellement cohérent, présente ce que l'on pourrait appeler des noeuds dans la succession des catégories, c'est-à-dire que tous les passages n'exigent pas le même effort de compréhension. Certes, le logicien le reconnaît : pour qui en est resté à une catégorie, les catégories suivantes paraîtront difficiles. Néanmoins, on peut accorder que le passage de la *Discussion* à l'*Objet* ou encore au *Moi* s'effectue sans peine et même, de façon plus générale, que le mouvement menant de la *Discussion* à l'*Absolu* ne présente pas d'obstacle majeur à la compréhension - sans doute parce que nous y sommes aidés par la vue hégélienne. Ces noeuds sont : le passage de l'*Absolu* à l'*Oeuvre*, de l'*Action* au *Sens* (ou à la *Sagesse*) et enfin, ce qui est notre objet ici, les trois premières catégories.

Mais ces trois noeuds ne sont pourtant pas du même ordre et la difficulté relative aux trois premiers chapitres est unique dans

l'oeuvre. Il existe une véritable rupture entre les chap. III et IV et si on objecte que tout passage d'une catégorie à l'autre en est une, nous dirons alors que la rupture entre III et IV est tout à fait différente des autres et ne se retrouve nulle part ailleurs. En quoi ? En ceci que, en tous les autres passages, nous rompons avec l'ancien discours, l'ancien monde et nous configurons les traits d'un monde nouveau dans un discours nouveau, même s'il est vrai que ce discours nouveau s'élabore, historiquement parlant, avec des restes du langage ancien.

Or, s'il s'agit de présenter la catégorie structurant (pour nous) un monde vécu dans une certaine attitude, c'est-à-dire de développer, dans sa cohérence, un discours qui a un contenu, il faut bien admettre que la première catégorie est celle de la *Certitude*, qu'elle est la plus primitive, que c'est une attitude qui à la fois se rencontre dans le plus lointain passé, bien avant l'émergence de la pensée rationnelle, et se retrouve pourtant à toutes les époques, les contenus changeant mais l'attitude restant la même, jusqu'à notre monde le plus contemporain. Elle est donc l'attitude la plus universelle, la plus naturelle aux hommes, la plus indéterminée puisqu'elle est possible avec n'importe quel contenu. La *Certitude*, telle qu'elle est présentée et analysée par le logicien, montre bien tous les caractères que doit revêtir le début. Elle est la coïncidence de la situation et du langage-praxis et on ne peut par conséquent remonter en-deçà ; l'animal adhère totalement à son monde, l'homme, cet ex-animal, commence également en y adhérant et, en cela, est certain de son monde. La *Certitude* est le premier mode d'être-au-monde de l'animal humain ; elle dit le premier monde organisé par l'homme, le premier contenu et il n'est pas sans intérêt de noter que cette première catégorie, qui pourtant ne sera que la quatrième, est également début pour Hegel, mais précisément pour le Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit* où, sous le nom de certitude sensible, elle représente le contenu le plus pauvre, le plus indéterminé, le plus universel certes, mais tout de même déjà un contenu.

Nous analyserons plus loin (infra, § IV) le contenu de la *Certitude*, mais il nous faut en convenir : la *Certitude* aurait pu, aurait dû être la première catégorie, et pourtant elle ne l'est pas. Elle est l'attitude la plus primitive de l'homme, et pourtant il y a des attitudes

et des catégories "avant" elle. Là réside précisément la difficulté évoquée plus haut : que signifient ces trois chapitres qui sont en quelque sorte avant le début effectif ? L'auteur ne fait guère plus que suggérer cette difficulté et l'on peut s'étonner qu'il ne l'ait pas davantage explicitée. D'abord en reconnaissant que, avec la *Certitude*, les illustrations deviennent vraiment des illustrations alors qu'on ne peut donner d'illustration, sinon par abstraction, de la *Vérité* ou du *Non-sens* ; ensuite et surtout, en choisissant, dans l'exposé, l'imbrication du discours indirect et du discours direct. En l'un, le logicien s'efforce de faire parler l'homme de la catégorie : il dit ce que l'autre a dit ou tente de dire ce que l'autre a voulu dire ou enfin dit au nom de cet homme ce que ce dernier a fait sans dire (en cohérence) ce qu'il faisait ; en l'autre, il intervient directement en son propre nom dans le développement. Les deux niveaux doivent exister, non en droit (pour la doctrine) mais en fait (pour la compréhension du lecteur). Hegel avait déjà rencontré le problème et l'avait résolu, dans l'*Encyclopédie*, en séparant typographiquement le corps de la doctrine, discours se développant lui-même de lui-même et étant à lui-même son propre sujet, et les remarques, destinées à faciliter la compréhension du lecteur, en lesquelles intervient le philosophe Hegel. Weil a renoncé à cette séparation et a intercalé l'intervention directe dans le discours indirect, laissant au lecteur l'effort de faire la distinction et lui compliquant assurément la tâche. Cette différence dans l'exposition renvoie aux intentions profondes différentes des deux oeuvres. Chez Hegel, la séparation s'impose, car elle est séparation entre le Vrai s'exposant lui-même dans sa pure essentialité et ne progressant qu'en raison de son propre auto-dynamisme interne, et le philosophe, simple spectateur du spectacle qui se déroule sous ses yeux et qu'il commente, dans des notes annexes, de manière externe. La *Logique de la philosophie* n'est nullement le vrai se déployant, en tant que sujet, dans ses articulations : elle est l'ordre des discours qui sont des visées (explicites ou non) du Vrai, qui se sont dits vrais, en fonction desquels des hommes, voire des masses d'hommes, ont agi comme s'ils étaient vrais. Par conséquent, puisque le vrai n'est plus référé à un absolu (le Vrai en soi), mais est compris comme vrai relatif, c'est-à-dire vrai d'un

certain point de vue et jusqu'à un certain point, l'interprétation de ce vrai ne peut pas être séparée de l'exposition du vrai par l'homme de la catégorie concernée. Ainsi, par exemple, on trouve une exposition du vrai chez Platon, mais ce qu'est ce vrai en sa vérité, en vérité, ne peut être compris que par qui saisit la catégorie de l'*Objet*, qu'il ne peut saisir elle-même en sa vérité que s'il a parcouru toutes les catégories. Autrement dit, contrairement à ce que croyait Hegel, le philosophe n'est pas face à son objet (le discours tenu par l'autre) comme le chimiste devant son expérience ; interprétation et objet à interpréter sont indissociables.

Or, dans la progression du livre, l'intervention directe cède le pas au discours indirect jusqu'à devenir pratiquement nulle dans le chap. XIII (*L'Absolu*), tandis qu'elle remplit presque toutes les pages des trois premiers chapitres où la doctrine se réduit à très peu, et même, au chap. I, à un seul mot : *Vérité*¹.

II. *Vérité*, tel est le début choisi et le logicien doit réaliser ce tour de force d'avoir à parler - il faut bien que le livre commence - de ce dont il n'y a rien à dire. De fait, si comme l'a noté P. Ricoeur, "commencer est toujours un coup de force"², le début de la *Logique* est réellement un coup de force, comparable à celui de Spinoza posant la Substance au début : Weil pose, en effet, au point de départ cela même qui toujours a constitué le point d'arrivée (atteint ou refusé) dans les discours antérieurs. Si la philosophie est, comme la tradition nous l'enseigne, recherche de la vérité, n'y-a-t-il pas quelque abus à se donner d'emblée ce qui est l'unique objet de la recherche entière ? Peut-on encore chercher ce que l'on possède ? Mais la même tradition a aussi défini - et n'est-ce pas tout un ? - la philosophie comme recherche de la sagesse. Or, *Sagesse* est justement la dernière catégorie, ou plutôt attitude. Et ainsi, *Vérité* et *Sagesse*, ces deux mots qui résument tout l'effort de la philosophie depuis son aurore grecque, sont comme les bornes, initiale et terminale, du livre intitulé : *Logique de la philosophie* (nous disons bien du livre, car il est nécessairement linéaire ; en ce qui concerne le système, il n'y a, bien sûr, pas de bornes).

Weil opère donc un renversement par rapport à la tradition en

mettant la fin au début, en remettant, pour reprendre une expression bien connue, les choses de la tête sur les pieds. Tel est le coup de force : la Vérité est le sol de la recherche, celui où on pose les pieds pour marcher d'un pas ferme ; bref, l'homme est toujours dans la vérité.

Toutefois, le malaise demeure : *Vérité* et *Sagesse*, début et fin, soit. Mais n'aurait-on pu aussi bien permuter, plus fidèle en cela et à la tradition de la philosophie et à l'histoire elle-même ? *Vérité* à la fin, il n'est point besoin de justifier davantage. Et *Sagesse* au début n'a rien qui heurte : si la philosophie est la recherche de la sagesse et si la sagesse a toujours été entendue comme la fin (dans les deux sens du terme) de la philosophie, n'en est-il pas moins vrai que les sagesse ont précédé largement la naissance de la pensée rationnelle, de la pratique du discours et cela également en Grèce même ? Que, pour la philosophie, si l'on peut dire, sa fin a précédé son début ? Que, enfin, les exemples que cite Weil lui-même dans ses premières pages se réfèrent justement à des sagesse ? Certes, mais, pour le logicien, nous le savons, ordre logique et ordre historique ne coïncident pas.

Acceptons donc *Vérité* comme début. Mais cette simple petite phrase écrite contient déjà, et en même temps cache, un problème : en effet, nous avons écrit "vérité" et "début", c'est-à-dire deux mots, et non un seul, même si nous les identifions. Et d'attirer l'attention sur *Vérité*, comme ensuite sur *Non-sens*, risque de masquer le fait même du début. Nous devons donc procéder en deux temps : nous interroger d'abord sur le statut du début comme tel, ensuite sur le choix de *Vérité* pour remplir cette fonction ; cette manière de faire nous permettra d'éliminer encore davantage cet "embarras de richesses" qui est le legs de notre culture, à savoir tout ce que suggère en nous ce mot : vérité ; "début" est plus neutre. Enfin, il nous paraît souhaitable, pour mener cette analyse, de confronter les points de départ des deux systèmes, celui de Hegel et celui de Weil. Certes, la démarche weilienne ne saurait être confondue avec celle de Hegel, mais ce qui nous intéresse ici c'est le seul fait du début et, en cette question difficile, Weil, en tant qu'auteur d'un système, ne peut pas ne pas avoir tiré parti, étant donné le très petit nombre de systèmes au

sens strict, de la totale réussite, insurpassée sur son plan, de son grand prédécesseur. Et surtout, si la confrontation des deux devait nous mener à une conclusion identique, nous aurions quelque présomption de penser que nous avons atteint ainsi le début en sa pureté, le fait du début comme tel, comme début de tout système possible, le début obligé s'il devait s'en produire d'autres.

Le début est arbitraire, c'est-à-dire que l'on peut choisir n'importe quel mot - nous disons bien "mot", car ce n'est qu'un mot, non pas un mot qui serait un signe pour quelque chose d'autre que lui, mais seulement un mot, un son prononcé auquel ne correspond aucune chose, un mot qui n'est que mot. Au début est le mot, dans sa pure nature de mot. Justement, le mot "mot" est le mot qui renvoie directement à lui-même. Mais ce renvoi est chose difficile à saisir : quand on prononce "mot", l'auditeur pense toujours à quelque chose, à tous les mots possibles de la langue, sauf précisément au mot "mot". Et c'est même si difficile qu'on ne peut écrire "mot" pour commencer, mais "être" ou "vérité", qui sont des mots. Déjà donc, et aucun début ne peut y échapper, nous avons deux plans (et encore, il faudrait barrer le mot "plans" et écrire : "nous avons deux", au risque d'être incompréhensible) : le mot et Vérité qui est un mot. Ceci n'est pas entièrement clair chez Hegel à cause de la correspondance entre logique et ontologique, mais, du fait de l'absence de ce plan ontologique, le devient tout à fait chez Weil.

Que sont donc "être" et "vérité", en tant qu'ici (Hegel) il est aussi un mot, que là (Weil) elle n'est qu'un mot ? Hegel et Weil disent la même chose : le début ne peut être justifié, il n'est pas justifiable car il est ce à partir de quoi peut commencer la justification ; il est l'immédiat grâce auquel l'enchaînement des médiations peut se mettre en branle, il est l'indétermination totale. Mais déjà ils le disent tout autrement. Pour Hegel, le début (*être*) est l'indéterminé : "l'être pur constitue (*macht*) le commencement" (*Encyclopédie*, § 86 - souligné par nous) ; il est choisi par le philosophe parce qu'il est, au sens fort, le seul début possible, puisqu'il n'est rien de plus immédiat que *être* : Hegel l'indique assez dans sa Remarque au § 86 (plan de la réflexion et non de la doctrine) en excluant d'autres débuts possibles comme Je = Je ou l'intuition intellectuelle. Weil ne

semble pas, au premier abord, dire autre chose et lui-même renforce cette apparente identité de procédure en indiquant que ce qu'il a appelé *Vérité* aurait pu être appelé *Etre* et que le mouvement : *Vérité* -- *Non-sens* -- *Vrai et Faux* se serait alors énoncé : *Etre* -- *Non-Etre* -- *Devenir*. Pourtant, la différence est essentielle : le début n'est, en vérité, totalement arbitraire que chez Weil. Certes, Hegel ne peut faire autrement que de reconnaître que, en vertu du caractère circulaire du système, n'importe quelle catégorie aurait pu servir de début ; il n'en reste pas moins que *être* est par lui-même l'immédiat indéterminé. Weil ne dit nullement que la *Vérité* est l'immédiat, puisqu'il confesse lui-même qu'il aurait pu choisir *Dieu* ou *Etre*, mais il décide, lui, logicien de la philosophie, de poser la *Vérité* comme la première catégorie, il le décide par un choix totalement libre, qui ne s'appuie en aucune espèce de manière sur la nature de la chose même, puisque justement nous n'avons pas encore la chose, mais seulement le mot : philosophie et Vérité, nous commençons "sans savoir au juste ce que ces mots veulent dire" (I, 89). C'est donc bien un coup de force, une décision totalement infondée, et beaucoup plus que chez Hegel. *Etre* est indéterminé, mais il l'est à la fois logiquement et ontologiquement, par lui-même et non par la seule décision du penseur. *Vérité* est indéterminée, mais elle l'est seulement logiquement, par l'unique arbitraire de l'auteur qui décide sans raison de la poser telle. Nous crions un mot : Vérité, sans savoir si ce n'est pas qu'un cri, si quelque chose lui correspond, si ce cri peut être un mot ayant un sens - ceci, sur le plan de la doctrine, car sur celui de la réflexion, nous savons que nous avons raison. Un mot, en effet, n'a pas de sens par lui-même, il est pure virtualité, il est en quelque sorte toujours en attente, être mort figé dans un dictionnaire qui, de même que l'urne funéraire ne contient que des cendres et ne vaut que pour une mémoire humaine, ne devient vivant et ne reçoit sens que de par son intégration dans le tout d'une phrase.

Or, si on compare cette radicalisation, de Hegel à Weil, de l'arbitraire du début à ce qui se passe dans d'autres secteurs du savoir, on s'aperçoit qu'elle reproduit, dans l'ordre du philosophique, une évolution que les mathématiques ont dû accepter. Les axiomes étaient posés au départ, sans pouvoir être démontrés, comme nécessaires pour

que la démonstration commence ; ce statut n'était pas satisfaisant, mais il était la condition même de l'existence des mathématiques. Et ils ont gardé longtemps leur caractère d'évidence et le rapport à l'intuition. Puis il a fini par être découvert que les axiomes (ou postulats) sont simplement des propositions arbitrairement posées comme premières, indémontrables, non par une quelconque insuffisance de l'esprit humain, mais de par leur fonction même. *Etre*, chez Hegel, correspondrait à cette première étape, celle de la mathématique classique : *être*, à cause de la longue histoire de la philosophie comme ontologie, garde pour le lecteur philosophe un certain caractère d'évidence, car il reste associé à l'objet. Avec Weil, nous serions dans la deuxième phase des mathématiques, celle de la formalisation : nous décidons, dans le plus total arbitraire, de poser *Vérité* comme l'indémontrable tout en sachant que nous pourrions (que nous pouvons toujours) faire un autre choix et que, en ce cas, tout comme tel axiome dans tel système formel fonctionne comme théorème dans tel autre, *Vérité* serait une catégorie à une autre place dans la succession. La différence est donc là : Weil effectue la formalisation du début : le début n'est que sa seule fonction de début - il nous appartiendra seulement de nous demander si elle est complète.

Mais l'analogie entre le système formel et le système de la philosophie s'arrête là. Le mathématicien part de propositions arbitraires posées au départ et se donne pour tâche de déduire ce qui, en fonction de certaines règles, en découle. Le philosophe ne peut se satisfaire de cette seule tâche, son discours ne prétend pas uniquement à la cohérence formelle mais veut dire ce qui est ; on ne construit pas un système philosophique en vue de la jouissance esthétique devant la belle formalité, mais pour dire le monde. Le discours a rapport intrinsèque avec la situation : c'est pourquoi le mot, qui n'est qu'un mot, qui formellement peut être n'importe quel mot, sera pourtant un mot déterminé, et Weil ne choisit pas *Arara* ou *Weia*, ni non plus *Action* ("Au début était l'action") ou *Certitude*, mais bien : *Vérité*.

III. Que doit donc être le début en tant que début, posé arbitrairement et compris comme pur début ? Pour répondre à cette question, il faut faire retour à la définition de l'homme que l'*Introduction* se

donne pour tâche d'explicitier. L'homme - nous employons pour l'analyse cette abstraction, tout en sachant qu'il n'existe pas de "nature humaine", mais toujours des individus concrets, situés dans une tradition, agissant dans leur monde et parlant dans la situation qui est la leur pour l'exprimer et la modifier - l'homme donc est un être doué de la parole, non au sens où il la posséderait comme une propriété ou une qualité, mais il est un être parlant. L'homme parle, et il est illusoire de s'interroger sur l'origine du langage si nous ne confondons pas cette question avec celle, qui est une et la même, de l'origine de l'homme. L'homme parle et a toujours parlé, et son langage circonscrit ce large et profond domaine limité par deux bornes qui sont les bornes du silence, la borne supérieure du silence de Dieu, la borne inférieure du mutisme animal. Tout n'est que silence, hormis la parole humaine, parole articulée qui à la fois le rompt et a même le pouvoir de le faire parler (Dieu dans une Révélation, l'animal dans le "langage animal"). L'homme : il serait plus juste de dire la communauté. Toute communauté humaine a toujours eu une certaine attitude par rapport au monde, a toujours parlé une langue complète et son langage a toujours eu un contenu et été indissociablement lié à sa situation. Mais en toute communauté aussi ce langage s'est toujours situé sur deux plans : le langage de la lutte pour l'existence et la subsistance, ce langage qu'on peut bien appeler langage-praxis tant les deux constituants sont indissociables ; et le langage du sorcier ou du grand chef, de celui qui sait et qui détient la vérité, qui dit à la communauté le sens de sa vie et l'orientation de son monde ; bref, le parler quotidien adhérent à l'action et le récit, le mythe, le langage instrumental et le langage sacré, le langage qui sert à la vie et celui qui sert à vivre. Et le vrai parler, le parler essentiel, celui qui compte, qu'on ne peut modifier et qu'on doit transmettre pour que la communauté perdure, c'est le langage sacré, obscur, énigmatique, incompréhensible, c'est le langage primordial qui est *ποίησις*, création de sens.

Toujours le langage a eu cette double fonction. En termes modernes : on a besoin de la parole pour travailler, produire et exercer le pouvoir ; toute communauté a besoin d'idéologie pour vivre. C'est ce que Weil condense dans la catégorie de la *Certitude*. Puis, au terme d'une évolution et à travers des circonstances que nous n'avons pas

à retracer, une communauté a été amenée à vouloir, non plus recueillir ce langage sacré et le légier, mais l'établir de telle sorte qu'il puisse être reconnu par tous, non en fonction d'une adhésion extérieure à ce langage même, mais en vertu de sa force intérieure ; bref, elle a construit le langage cohérent et ce fut le discours.

En fait, nous avons donc plusieurs débuts dans la *Logique de la philosophie*, qu'on l'entende au sens large ou au sens strict et il nous faut bien poser à ce titre la question de son statut, qui met en jeu la structure même de l'oeuvre. *Logique de la philosophie*, comme titre, se rencontre deux fois, comme titre général d'un livre de 442 pages comportant une introduction et dix-huit chapitres - manière de faire tout à fait conforme aux usages - et, à nouveau, après la page 86, dernière page de l'Introduction, comme titre des dix-huit chapitres qui constituent l'exposé de la doctrine. Le même titre désigne donc à la fois le tout et la partie, mais nous savons et, au cas où nous l'oublierions, l'auteur nous adresse un signe en reproduisant le titre à la page 87, que c'est avec *Vérité* que commence véritablement la logique de la philosophie, qui est donc une oeuvre dans l'oeuvre. Ce n'est pas notre objet ici de nous interroger sur le rapport entre l'introduction et le système : nous nous bornerons à dire que l'*Introduction* constitue le début du philosophe, le chapitre I le début de la philosophie. La première a pour fonction de nous révéler que la décision de philosopher est un acte libre, arbitraire qui eût pu ne pas avoir lieu mais que nous constatons et que nous comprenons comme choix du parler en tant qu'essentiel ; ceci compris et accepté, le discours peut alors, mais alors seulement, débiter.

C'est uniquement ce début de la philosophie qui nous retient ici et c'est sur ce plan que nous affirmons qu'il y a plusieurs débuts de la *Logique de la philosophie*, au sens de la doctrine. Ce sont, en procédant régressivement : le début du discours, c'est-à-dire du langage cohérent ; le début du langage rempli de contenu (le langage le plus primitif, celui de l'indistinction langage/situation) ; enfin le début de la parole même. Soit : 1) le chap. V et le passage au chap. VI ; 2) le chap. IV ; 3) les chap. I, II, III. Nous n'avons pas à traiter ici de l'origine du discours, qui est analysée en IV, dans la mesure où il s'agit de l'émergence du discours à partir du langage, de l'émer-

gence donc d'un mode d'être du langage, c'est-à-dire de l'actualisation de l'une de ses potentialités. Il nous suffit de retenir que c'est un mode tout à fait spécifique, un parmi les possibles, historiquement très tardif et surtout de caractériser ce mode : la *cohérence*, la cohérence consciente d'être cohérence. Et, comme la pratique précède la théorie, pour qu'elle devienne consciente, il faut bien qu'elle ait existé de quelque manière que ce soit auparavant. C'est cette cohérence inconsciente d'elle-même que le logicien porte à la conscience (pour nous) dans la catégorie de la *Certitude* (chap. IV). Nous nous trouvons ici en terrain familier, celui du passage de l'en-soi (IV) au pour-soi (V et VI), avec cette différence par rapport à Hegel que ce passage n'est pas nécessaire, fut un acte de la liberté, un saut qui aurait pu ne pas se faire mais qui pourtant fonde toute notre civilisation et en même temps institue l'histoire telle que nous la comprenons (V, 124).

Nous devons, pour la nécessité de notre démonstration, restituer cette cohérence inconsciente du langage de la *Certitude* car, comme nous l'avons vu, il est le langage le plus primitif sans lequel le saut n'aurait pu se faire (on ne peut sauter à partir de rien) et il l'est dans la mesure où il baigne dans les conditions (syncrétisme langage/situation). Nous le répétons encore avec insistance car cela nous paraît décisif pour la compréhension des trois premiers chapitres : *le vrai début de la logique de la philosophie a lieu au chap. IV*, il n'existe pas de langage (unité d'une forme et d'un contenu) plus simple que le langage de la *Certitude*.

Nous choisissons de procéder régressivement et, à l'inverse de la *Logique de la philosophie* qui va de l'abstrait au concret, de la *Vérité* à la *Certitude*, de revenir de la *Certitude* (le premier concret) à la *Vérité* (la totale abstraction).

IV. Le contenu de la *Certitude*. La *Certitude* "est, à proprement parler, ce qui forme la vie humaine" (IV, 111), elle est l'attitude-catégorie qui enveloppe la première information d'un contenu et c'est justement, cette unité forme/contenu qui fait que cette attitude "est la première à être 'compréhensible'" (108). Elle est le premier parler, c'est-à-dire la première actualisation, par application à un contenu, des

structures formelles du langage. Nous dirons qu'un parler est l'actualisation de la structure formelle de tout langage possible, le passage à l'acte de ce qui est en puissance dans la structure langagière même, laquelle ne peut se révéler comme telle qu'après qu'elle a informé un contenu. Avec la *Certitude*, nous sommes pleinement dans le langage parlé par des individus concrets dans leur réalité concrète : "au fond de tout parler, il y a la certitude" (108) ; avec elle, pour la première fois ("première" = au chap. IV) "le parler est reconnu comme une réalité" (107). Nous ne dirons pas : ce parler *est* cohérent, mais : *a sa* cohérence. Il est le premier remplissement du formel : "la catégorie de la certitude a des contenus et elle les détermine en créant" (114). "Contenu" est donc le mot-clef de cette catégorie : la certitude a un contenu qui est son essentiel et qu'elle retient comme essentiel ; elle a également un savoir (Weil dit : science) de ce contenu.

Si nous tentons de déterminer ce contenu en présentant systématiquement ce qui se trouve séparé dans la LP (l'analyse y étant menée d'un autre point de vue), nous découvrons quatre traits constitutifs, qui sont donc les modes d'être fondamentaux de l'homme en tant qu'il est un être langagier et qui configurent la structure basale de tout contenu possible, traits qui ne sont pas sans rappeler les existentiels de Heidegger - la différence entre l'analytique du *Dasein* et la logique du discours est telle que cette allusion ne peut entraîner la moindre confusion - Ce sont :

- . la mondanité, le monde (=cosmos) - pour - l'homme, l'être-chez-soi dans le monde (110) : la certitude est la "catégorie constitutive du monde" (108).
- . la temporalité : la certitude constitue en soi "une première forme de temporalité... Le temps est reconnu mais seulement par la négation" (113-114).
- . la pré-subjectivité, c'est-à-dire la subjectivité qui ne connaît pas encore l'objectivité comme son opposé, qui est subjectivité objectivement, mais pas encore subjectivement (112).
- . l'être-avec, la communauté : pour la communauté vivant dans la certitude, son droit est "une entité cachée... immédiatement évidente et décisive" (V, 126).

Ces quatre traits déterminent les contenus grâce auxquels l'homme est

orienté (toute chose a un sens pour lui) et peut se donner une science : "la vérité n'est plus ponctuelle, elle possède un contenu" (111). Avec la *Certitude*, nous avons ainsi la possibilité du discours, le discours en tant qu'un possible. Avec elle, l'homme est entré dans le temps, comme avec la *Discussion* il entrera dans l'histoire, notre histoire - logiquement parlant, bien sûr, car si l'on peut parler historiquement d'une entrée dans l'histoire, dans le temps l'homme y fut, si l'on peut dire, de tout temps.

V. Nous avons ainsi suffisamment circonscrit le domaine de la *Certitude* pour pouvoir maintenant revenir aux catégories qui la précèdent et tout d'abord à *Vérité*, non sans noter, si on accepte notre interprétation de deux débuts différents de la LP - chap. I et chap. IV-, en laissant ici de côté le début du discours philosophique (chap. V et VI), que ces deux débuts se nomment *Vérité* et *Certitude*, ce qui ne peut se lire sans rappeler que la *Phénoménologie de l'Esprit* commence par la *Certitude* et s'achève dans le *Savoir absolu* et que tout le calvaire de la conscience consiste à combler le fossé initial entre *Certitude* et *Vérité*, le quasi-vide et le plein du savoir. Or, justement la difficulté du commencement de la LP se joue dans l'articulation entre les chap. I (*Vérité*) et IV (*Certitude*). En effet, si la *Certitude* est le premier langage concret, le premier mode d'effectuation de l'unité forme/contenu, il faut donc que les catégories antérieures ne soient que des formes dépourvues de contenu.

Quel est le statut de ces pures formes, c'est ce qu'il nous faut tenter de cerner. Mais déjà, de les poser comme formes pures témoigne de façon éclatante de l'extrême importance de la rupture de Weil avec la thèse hégélienne de la correspondance entre l'ordre logique et l'ordre historique, l'ordre du langage et celui de la réalité effective : sans cette rupture, la *Logique* ne pouvait pas, tout simplement, commencer. L'accord avec Hegel impliquait qu'elle débutât par la *Certitude* - ce qui à la fois assure un fondement à notre insistance, dans ce qui précède, à la considérer comme première catégorie et témoigne de la fascination encore exercée par la vue hégélienne. Weil lui-même est si bien conscient de la difficulté pour le lecteur de se défaire de cette emprise et d'accepter la *Certitude* comme "postérieure" à

Vérité, Non-Sens, Vrai et Faux qu'il l'énonce en toute clarté : "l'historien demandera *pourquoi* la certitude suit les autres catégories, au lieu de les précéder, *si* vraiment la certitude est antérieure à tout". (109). Et il répond à l'objection en écartant toute volonté de correspondance entre le logique et l'historique : "la logique n'a pas de rapport immédiat à l'histoire" (ibid.).

Nous restons donc au plan du seul logique : qu'y a-t-il d'antérieur à tout parler concret, aussi primitif soit-il ? Il n'existe qu'une seule réponse : ce sont les conditions de possibilité de la production de ce parler ; avant que de parler, il faut posséder les structures formelles de ce parler. On comprend aisément que cet "avant" ne peut revêtir la moindre signification historique, ni même temporelle. D'ailleurs, bien que l'étude se mène dans un contexte très différent puisqu'elle porte sur la langue et non sur le parler, l'analyse linguistique confirme tout à fait ce qui vient d'être dit. L'enfant, c'est bien connu, que l'on adopte une interprétation innéiste à la manière de Chomsky ou génétique à celle de Piaget, dispose de structures linguistiques universelles (les universaux de Chomsky), avant d'être plongé dans un univers langagier donné, structures qui le rendent apte à parler, comme langue maternelle, toute langue quelle qu'elle soit.

Le logicien de la philosophie, pour réaliser son projet fondamental, dégager la logique du discours cohérent, a ainsi à résoudre un problème que, à l'inverse, la thèse de la coïncidence du logique et de l'historique permettait à Hegel d'éviter. Il s'énonce : puisque le discours est, comment fut-il (logiquement) possible ? et exige une double résolution. D'une part, comment une possibilité (le langage comme discours possible) est-elle devenue réalité (le langage cohérent = discours) ? D'autre part, qu'est-ce qui constitue cette possibilité même en tant que possibilité ? Nous devons donc distinguer deux ordres de conditions : les conditions historiques (il a fallu une situation telle que la discussion se soit imposée à des communautés) et les conditions formelles. Les conditions historiques sont celles de l'apparition du discours tel qu'il s'est montré dans l'effectivité, les conditions formelles sont, plus largement, celles du discours en tant qu'il est un langage, sont donc les conditions structurales de tout

langage humain possible. Du discours (philosophie) on peut dire : puisqu'il est, comment est-il advenu ? Du langage, on peut dire seulement qu'il est. Bref, en ce qui concerne le discours, il y a passage de la possibilité à la réalité ; en ce qui concerne le langage, possibilité et réalité se confondent ("langage" entendu ici au sens de structure langagière spécifique de l'humain et non, bien sûr, de tel langage ayant un contenu, même si cette structure langagière ne se montre jamais qu'informant un contenu).

Les chap. I, II, III résolvent ce problème et, si notre lecture est correcte, cela signifie que les trois premières catégories sont les conditions de toute parole humaine, les structures sans lesquelles parler ne serait pas possible. Il s'agit donc bien du *début* car il ne peut rien exister avant les conditions formelles du parler. Avec le pur formel, donc an-historique, nous atteignons ainsi le début en tant que début et ce début, on le comprend mieux maintenant, ne peut être que mot, c'est-à-dire son articulé, et non silence ou cri. On voit que la thèse de la correspondance entre logique et historique faisait écran à l'appréhension de ces catégories.

La démarche weilienne n'est pas, par delà Hegel, sans écho pour nous. Kant posait la question : puisque la physique est, comment est-elle possible ? Weil, plus radicalement, interroge : puisque le langage est, comment est-il possible ? Dans les chapitres I, II, III, il ne peut donc s'agir d'une déduction des catégories, mais d'un mouvement régressif vers les fondements : si le livre progresse et se lit de *Vérité* à *Certitude*, il se comprend régressivement de *Certitude* à *Vérité*. Les chap. I à III correspondent à une analyse transcendantale, une présentation des conditions pures a priori de tout discours possible, celui de l'esclave aussi bien que celui du maître. L'exposition du possible (I-III) précède donc l'analyse du réel (IV). Au fond, les chap. I-III seraient aux suivants ce que la *Critique de la raison pure* est à la *Métaphysique de la nature* ou les *Fondements* à la *Métaphysique des mœurs*.

VI. Nous avons désormais tous les éléments pour reprendre l'explication du "début" à l'endroit où nous l'avons laissée (§ II) et nous séparerons encore pour un moment le fait du début et le choix de son nom.

Parler, aussi simple soit la phrase, c'est nier. Le début ne peut donc - donc, puisque nous n'avons pas encore de parler, ni même la négation - être que ce dont rien n'a été nié, c'est-à-dire tout, et c'est pourquoi on ne peut pas parler du début : "on ne peut pas parler de la vérité, car la vérité est tout" (90).

Le début est début absolu, il n'a pas d'autre car celui-ci ne pourrait être qu'un début à ce début. Il n'est qu'un mot : "débutons". Sur le plan de la doctrine, on pourrait se borner à écrire : chap. I : Débutons ; chap. II : Nions. Le début n'a (n'est) qu'une fonction, la fonction de début. Faut-il même le nommer ? Weil le fait et l'appelle : *Vérité*, mais au plan de la doctrine - non de la réflexion - *Début* conviendrait mieux et aurait l'avantage d'éliminer encore plus toutes les réminiscences culturelles qui ont fait écarter *Être* ou *Dieu*. *Début* est totale indétermination (nous ne savons pas encore de quoi il est le début), il est absolument simple (puisque'il n'y a pas de début au début et, s'il y en avait un, ce serait lui le début). *Début* enfin est un mot et n'est qu'un mot et en même temps, grâce à lui, le mot est le début : le mot début est le début.

Ce début, nous pouvons - nous, c'est-à-dire chaque lecteur pour lui-même - l'entendre (dans les deux sens du terme) de façons diverses puisque, comme rien ne peut en être dit, on en peut dire tout (n'importe quoi). "Il y a", le "*es gibt*" de Heidegger, étant grammaticalement neutre, rendrait les mêmes services, s'il n'était trop tourné du côté de l'objet. On écrirait alors : "au début il y a tout". Le début ne peut être que l'affirmation totale, totale parce qu'elle est affirmation qui ne connaît pas encore la négation, la pure positivité car elle ne connaît pas encore la négativité (étant donné que l'homme n'a pas encore parlé).

Puisqu'on ne peut en parler de manière cohérente, on peut tenter, quittant alors le plan de la doctrine, de l'évoquer : l'expression est ce qui reste quand le discours se révèle insuffisant et le poète est celui qui cherche à suggérer, qui se voue à la tâche impossible de

dire l'indicible. On remarquera que la *Logique de la philosophie*, qui se meut comme en son milieu naturel dans l'univers du concept, commence avec la métaphore et rythme sa progression selon la succession : métaphore (I-III), représentation (IV), concept (V et suiv.) Le début, "on ne peut que l'évoquer et en parler par images" (90-91). Il n'est pas un concept, ni non plus une représentation puisqu'il faut le poser pour la rendre possible, à peine même une image, bien qu'il soit source de toute image. Il ne peut être concept, et nous savons qu'il faudra attendre très longtemps pour que la pensée s'élève au concept de début ; il ne peut être représentation puisque toute représentation est présentation nouvelle d'une chose qui s'est présentée au moins une fois, et le début n'a pas encore eu lieu puisqu'il a lieu. Le début donc simplement se présente. Aussi, même l'appel à l'image est inadéquat et relève de l'illusion de vouloir re-présenter ce qui est simplement à présenter. Les images ne font donc rien comprendre, pour cette bonne raison qu'il n'y a rien à comprendre ; c'est pourquoi, elles "peuvent rendre service à cause de leur incompréhensibilité" (91). L'image que choisit Weil est celle de la lumière. Choix suggestif qui, interpellé, nous conduirait à mettre en rapport cette lumière invisible du premier chapitre et la vue totale du tout du dernier ; à inscrire la métaphore dans toute une tradition du discours, du soleil de Platon à la lumière naturelle de Descartes ; à retrouver ce privilège de la vision caractéristique d'une civilisation pour laquelle le poète est le clairvoyant, de préférence à clair-entendant. Mais qu'en dit-il ? "Elle est la lumière qui n'éclaire rien, lumière invisible, parce qu'elle n'est que lumière" (91). Formule incompréhensible assurément car la lumière n'est, pour nous, que par rapport aux ténèbres, à ce qui la nie, mais les ténèbres ne sont également que par rapport à la lumière. Cela est indifférent, et pourtant il n'est pas sans signification que l'image que retient Weil est celle de la lumière sans ombre et non de la nuit totale. Tout est jour ; on aurait dit le même en affirmant à la manière d'Hésiode : tout est nuit (*Théogonie*, vers 123), qui, comme le lui reprochera Héraclite, ne savait même pas distinguer le jour de la nuit et ignorait que "c'est une seule et même chose" (fr. 57).

Mais, rappelons-le, nous sommes au plan transcendantal, non à celui du réel et si, en ce début, "jour" et "nuit" sont indifférents, il n'en

reste pas moins que dans notre culture "nuit" suggère la négation, la privation, l'absence ; "jour" est l'image du positif, "nuit" celle du négatif, jour où tout se voit, nuit où tout se cache ; jour où l'homme travaille et où le philosophe, au crépuscule, met en lumière ce qu'il a produit, nuit où toutes les vaches sont noires. Or, on ne peut faire ici plus que de suggérer.

Et Weil ajoute cette phrase étonnante : "elle est ce qui précède le début" (91). Le début, à peine nommé, en quelque sorte se précède lui-même. Il est à la fois lui-même et son avant. On dit : "début" et par le seul fait de ce dire, ou plutôt de cette proclamation, on est déjà légèrement en-deçà du début. C'est que le mot, bien qu'il ne soit qu'un mot, encore qu'un seul mot, est déjà pourtant le premier accroc dans l'immensité de la toile de fond. Un mot est crié qui fait tache sur ce fond infini ; ce mot, répété, et il peut l'être à satiété, toujours le même, "début", fait autant de taches qui, pourtant, la répétition fût-elle infinie, ne font que coexister dans l'éternel présent et sont incapables de constituer une figure (*Gestalt*). Avec ce seul mot, rien n'est encore pour-soi mais nous savons, nous, qu'il est en soi la première irruption de parcelle de sens ; il est le premier acte poétique. Tout mot, même s'il ne se sait pas encore mot, est toujours une absence, première absence dans l'immensité de la présence, dans la présence immense et, en même temps, en tant que cette absence, il annonce une présence, mais une présence déterminée. Avec le premier mot commence la *ποίησις* comme production de sens.

La métaphore choisie par Weil est celle de la lumière et, nous l'avons dit, ce choix est conforme à la tradition. Pourtant, elle peut surprendre ici pour une autre raison encore si on la rapporte, non plus à la nuit, mais au son. En effet, le premier mot n'est pas écrit (fait pour être vu ou lu) mais proclamé (fait pour être entendu). L'homme, l'*Introduction* l'expose longuement, est un être sonore. Il parle, et parle dans le silence. Aussi la métaphore que l'on aurait attendu à cet endroit le plus volontiers est celle qui a rapport, non à la vue, mais à l'ouïe. "Début", ce cri arraché du plus profond de l'être, expulsé et hurlé, est la première trouée dans le silence primordial, le silence de toujours, le silence éternel qui n'est que toile de fond sur laquelle ne se détache aucun bruit, silence absolu qui ne

se sait pas silence car il lui faudra le son d'abord pour l'être, le son articulé ensuite pour finir par apprendre qu'il l'est et qu'il est le fond de tout. "Silence" est un mot qui revient constamment dans la *Logique de la philosophie*, et assurément beaucoup plus souvent que "lumière" : d'ailleurs n'existe-t-elle pas elle-même que par le refus du silence, de la violence brute et muette et ne tend-elle pas, comme sa fin, à accéder au silence ?

En ce début qui est le premier acte poétique, il ne paraîtra peut-être pas illégitime de faire appel au poète - toujours au niveau de l'expression, le seul possible encore puisque, au niveau de la doctrine, nous ne pouvons, on le sait, que répéter : "Début". En ce qui concerne l'expression le choix est nécessairement subjectif et chaque lecteur retiendra celle qui lui paraît à lui la plus suggestive, la plus évocatrice. Pour notre part, il nous semble que celui qui a le mieux approché ce qui veut se dire ici est Richard Wagner car il a, lui aussi, avec la *Tétralogie*, voulu l'oeuvre totale et l'a donnée à la fois et indissolublement à *voir* et à *entendre*, à *voir-et-entendre*.

La première scène de l'*Or du Rhin* débute par le chant joyeux des Filles du Rhin, déjà parole humaine et tout d'abord simplement mot (*Weia ! Waga !*). Mais, avant même que ces mots ne retentissent, le son est là. Il est le prélude qui vient avant le premier mot (*Weia !*), il est, pour reprendre cette surprenante formule de Weil, "ce qui précède tout début". Il n'est que son, son unique et fondamental d'abord, souterrain, obsédant et oppressant, murmure à peine audible qui va s'amplifiant, son mystérieux dont on ne sait à quoi il prélude, s'il prélude même à quelque chose, début qui n'est que début, voix du primordial et de l'élémentaire, "la voix des eaux froides et élémentaires". Simplement, il est là, dans une absolue solitude : "peut-être est-il là de toute éternité, incommensurable durée d'un moment totalement vide"³. Puis, à lui s'en ajoute un autre, s'en superposent d'autres, les sons se pressent les uns les autres et s'accélérent, et se déroulent enfin, restituant l'ordre institué par la nature elle-même, toutes les harmoniques naturelles, dans un crescendo qui semble ne devoir s'arrêter et qui soudain éclate. Dans cet éclatement, sur cette toile de fond qui est le tout de la nature sonore dans son harmonie, s'arrachent les premiers mots qui, s'ils adhèrent encore,

par leur sonorité, au sourd écoulement du son (*Weia ! Waga ! - Woge, du Welle ! - Walle zur Wiege ! - Wagalaweia ! - Wallala weiala weia !*), toutefois déjà s'y découpent. Ainsi a été dessiné le premier présent, la première présence.

La *Tétralogie* se déploie en quatre scènes et douze actes comme la *Logique de la philosophie* en dix-huit chapitres. Et tout comme, en ce prélude de *L'Or du Rhin*, nous parcourons en un extraordinaire condensé toute la longue aventure des dieux et des hommes, de même le mot *Vérité* condense en un raccourci aussi fantastique (un seul mot), en un instant éternel qui précède le temps, toute l'aventure du langage et du discours humain : tous les autres chapitres sont l'explicitation du chapitre I. Le prélude de *L'Or du Rhin* est à *L'Anneau* ce que la *Vérité* est à la *Logique de la philosophie*. Les ondines émergent du Rhin : commence la re-présentation, la présentation sur la scène de l'éternel devenir. *Incipit tragoedia*.

Nous crions : *Vérité. Incipit Logica*.

C'est pourquoi, on ne peut désigner le début que comme domaine ou comme terrain : la vérité est le "domaine de toutes les questions. Elle n'est alors que cela, le terrain du savoir, terrain vide et infini" (I, 92), "le terrain infini sur lequel apparaît tout ce qui est" (IV, 113). "Or, le problème est celui du terrain de tout discours" (I, 93). Le terrain est la pure indétermination, la totale infinité, l'éternité. Pour en sortir, il faut déterminer ; un mot, s'il en est la condition formelle, n'est pas encore un parler, entendu comme expression articulée de la pensée.

VII. La catégorie suivante est celle de la négation. Nous laissons toujours de côté que Weil ait choisi de l'appeler *Non-sens*, comme nous avons réservé à plus tard l'examen de la nomination du début. La négation est "tout aussi universelle et tout aussi vide" (II, 95) que l'affirmation. En disant : "tout est", "rien n'est", ou, mieux : "y-a-tout", "y-a-rien", on dit le même. La totale absence immédiate n'est pas différente de la totale présence immédiate et on peut énoncer tout aussi bien que l'animal est complètement absent ou pleinement présent au monde. La négation est négation aussi totale que l'affirmation était totale affirmation. Tout était affirmé, tout est nié : "l'on

pourrait expliquer la vérité comme le 'oui' et le non-sens comme le 'non'." (II, 95). Affirmation et négation semblent donc sur le même plan et se renvoient l'une à l'autre ; ce renvoi réciproque pourrait être sans fin, oscillation perpétuelle, et la mise en route ne s'effectuerait jamais. Pourtant, nous avons progressé. Au chap. I, nous avons la totale affirmation, et elle seulement, une affirmation qui ne pouvait être qu'affirmée ; au chap. II, nous avons la totale négation, mais elle est négation de, négation de la totale affirmation. Au plan de la doctrine, il n'y a rien de plus à dire, sinon à retenir que l'affirmation est affirmation d'elle-même, que la négation est la négation de l'autre, le seul autre qu'on ait ici et qui, on le rappelle, est "tout". La négation introduit, par la seule décision qui la pose, l'autre ; nous n'avons plus uniquement un, mais deux : "ce que nous devons retenir est la pure dualité de vérité et de non-sens" (95).

Weil reprend le schéma hégélien : l'être pur, pure abstraction, est néant, tout aussi immédiat, identique à soi, la même chose que l'être ; de même que "début" était un mot, "non" aussi est un mot et n'est qu'un mot, abstrait comme tout mot isolé, universel puisqu'on peut dire *non* à tout et au tout - la présentation de cette catégorie dans l'exposition de la doctrine a été longuement préparée dans l'*Introduction* par l'analyse de l'homme comme l'animal qui a le pouvoir de dire non.

Si nous revenons maintenant à la confrontation entre Hegel et Weil (cf. supra, § II), toujours en nous plaçant au seul point de vue de la fonction du commencement, nous constatons à nouveau qu'ils procèdent exactement de la même façon. *Etre*, dit l'un ; *Vérité*, dit l'autre : ils disent l'affirmation totale. *Non-être*, *Non-sens* : ils disent la négation totale. On pourrait dire aussi : plein, tout, absolu, Dieu, substance, lumière, d'une part, vide, néant, mal, douleur, mort, nuit, d'autre part. Toutes ces nominations ne sont, en somme, que des pré-noms, des pré-noms de ce qui n'a (n'est) qu'un nom.

Hegel, avec le prénom qu'il choisit, être et non-être, reste tourné du côté de l'objet, et l'*Encyclopédie* conduit de l'objectivité à la subjectivité, reproduisant la prise de conscience de soi de l'Esprit. Weil évite ce danger et prend une voie que l'on peut appeler anthropologique (au sens, bien sûr, d'une anthropologie philosophique).

Nous dirons que *être* et *vérité*, *néant* et *non-sens* sont les prénoms différents, le prénom ontologique et le prénom anthropologique (il en est d'autres : théologique (Dieu), métaphysique (substance)) de ce qui n'a qu'un nom, identiquement "début" et "affirmation", "non" et "néga-tion", selon que l'on met l'accent sur la fonction (début, non) ou sur le "contenu" (nous employons ce terme faute d'un autre, car il n'y a pas de contenu propre mais indistinction de la forme et du contenu : "début" est "fonction-contenu" et, comme tel, est identique à "affir-mation").

Il nous fallait dépouiller ce début de ses prénoms pour pouvoir l'atteindre dans son pur statut de début, de "fonction-contenu", début qui est à lui-même son propre début. Et nous pouvons répondre par l'affirmative à la question que nous posions au départ de notre analyse (supra, § II, p. 8, 1er alinéa). Si Hegel et Weil divergent sur les prénoms, ils nomment le même et posent ce même comme début de par le seul acte de le nommer. Mais, et là se trouve la différence capi-tale entre les deux, pour Hegel ce nom *est* le nom, tandis que Weil le donne en sachant que c'est l'homme qui le donne et qu'il n'est aucun nom en dehors de cette donation, qu'il n'y a pas de pensée de Dieu avant la création, que le début est début absolu, pour et par l'homme, qu'il ne peut renvoyer à des causes antécédentes, qu'il est le début de la Nature en tant que, enfin, elle se donne la parole, va commen-cer à parler - et ce parler, c'est l'homme.

Et nous arrivons ainsi au fond, nous touchons le fond, indirecte-ment et de manière voilée avec Hegel, directement avec Weil, et ce fond est le langage. *Etre* et *non-être*, ces deux abstractions sont aussi le verbe être, affirmation la plus indéterminée et copule, et le "ne... pas", le verbe et la négation, ces deux conditions fondamentales de la langue. De même que ce qui distingue l'homme de l'animal est le pouvoir de dire non, la négation est ce qui sépare radicalement le langage humain et le langage animal. *Vérité* et *Non-sens* semblent le dire pour-tant moins clairement - ce qui montre l'importance du choix des prénoms. Certes, la présence de la négation n'a pas besoin d'être recherchée : elle se lit directement dans "non-sens". Mais que dit *vérité* en rapport à la langue ? Si *être* s'exhibe comme à la fois catégorie de la pensée et catégorie de la langue, en va-t-il de même de *vérité* ? Quelle fonction

fondamentale de la langue peut se cacher sous le prénom de *vérité* ?

Ici encore nous resterions en attente de réponse sans l'*Intro-duction*. Weil descend plus profond que Hegel, va davantage à la racine. Hegel pose comme début ce qui constitue pour lui les catégories ultimes de la langue : verbe-copule + négation, unité que l'on ne peut décom-poser davantage : "la vérité de l'être comme du néant est leur unité" (*Encyclopédie*, § 88). Mais, tout d'abord, il ne sait pas que, s'il est vrai que toute langue comporte la négation, cette unité dernière qu'il pose comme irréductible peut n'être que relative à une aire culturelle donnée (les langues à structure indo-européenne). Ensuite et surtout, cela le conduit nécessairement, comme l'a noté et le lui a reproché J. Derrida, à élaborer une linguistique du mot et, plus précisément encore, du nom : "le privilège irréductible du nom est la clé de voûte de la philosophie hégélienne du langage"⁴. Avec *Vérité*, Weil dit le tout du langage, de la parole humaine, affirmée et posée en sa tota-lité. Hegel va du mot à la phrase et de la phrase à la langue, par compositions successives ; il reconstruit le tout de la langue à partir de ses éléments constituants. Weil pose au départ le tout de la parole humaine, fût-ce sous la forme d'un seul mot, mais, d'une part ce mot la contient potentiellement toute entière et dans toute sa richesse, d'autre part on sait qu'il est totale abstraction. *Etre* chez Hegel est un élément de la langue (du moins dans les langues i.e), *Vérité* chez Weil est le langage humain tout entier. Et il n'y a aucune contradic-tion entre ce que nous avançons ici et ce que nous disions plus haut que le chap. I ne comporte qu'un mot. En effet, *vérité* est bien un mot et s'entend au départ comme tel ; dans la pratique langagière courante, elle est retenue comme mot, et il a fallu historiquement une très longue réflexion sur le langage pour accéder à la conscience que c'est la langue qui est première, non le mot. Aussi, suivant qu'on lit ce chap. I en écho à cette pratique de tous les jours ou bien en fonction de cet héritage de la réflexion, on pourra dire que la *Vérité* n'est qu'un mot ou qu'elle est la parole humaine entière.

De plus, l'apport de la linguistique va entièrement dans le sens de cette manière de procéder. La démarche de Hegel est progressive et constructiviste, elle procède par synthèses successives ; celle de Weil est régressive et procède par analyse. Or, la linguistique nous

apprend que le tout précède la partie, que la langue en sa globalité est antérieure à ses catégories constituantes, que la représentation de langues primitives pauvres et réduites aux catégories les plus élémentaires, qui se seraient enrichies peu à peu en devenant langues de culture, n'est qu'un mythe et qu'au contraire les langues dites "primitives" sont extraordinairement riches en formes.

VIII. *Vérité*, ou plutôt *Début*, est donc la parole humaine posée comme fond, terrain ou domaine, parole complète énoncée dans une langue complète, c'est-à-dire possédant toutes ses catégories et ses formes. Or nous faisons, au chap. I, abstraction de tout contenu pour atteindre la pure forme. Que reste-t-il alors lorsqu'on fait abstraction, non seulement de tout contenu (ce qui s'énonce dans un langage donné en rapport à une situation donnée), non seulement également de toute structure particulière (la structure de telle langue concrète en laquelle nécessairement se dit toute parole), mais encore de toute structure générale (par exemple, la structure de l'indo-européen) ? Ce qui reste, c'est la structure de toutes les structures, c'est le fait même de la structure. Nous aboutissons ainsi à notre conclusion : avec le fait de la structure et la négation, nous avons la possibilité formelle d'un langage humain.

Nous ne proposons nullement une interprétation linguistique de la LP, même si les lignes qui précèdent peuvent le suggérer. Certes, il y a similitude apparente entre l'analyse du philosophe Weil et celle du linguiste Chomsky. Le but de Chomsky est de construire une théorie déductive de la structure du langage humain, c'est-à-dire de dégager l'ensemble des traits communs à toutes les langues humaines, de parvenir à mettre au jour la forme fondamentale des langues. Cette tentative l'amène à admettre l'existence d'universaux linguistiques, substantiels et formels, qui constituent le schème auquel toute langue humaine est soumise et dont l'enfant a une connaissance implicite, et à rechercher les modèles qui contiennent "le code génétique de la langue"⁵. Pourtant, l'essai du logicien est bien plus, au sens strict, fondamental. D'abord, il ne peut être question pour lui de théorie déductive, puisqu'il pose justement ce qui rendra possible ensuite toute théorie et toute déduction. Son but n'est pas d'atteindre la structure du langage humain,

mais, bien plus à la racine, de dévoiler la structure comme condition même de ce langage humain. Le linguiste découvre que le langage est structuré en profondeur ; le logicien lui apprend et lui montre que c'est tout bonnement parce que la structure est déjà là, qui en est la condition. En d'autres termes, ce que pose le logicien au départ c'est, non pas la structure des langues, mais la structure en tant que telle comme condition de possibilité de la parole de cet être qui n'est ni animal ni Dieu. Hegel n'est pas allé assez loin : avec "être", il n'est pas parti de la forme la plus universelle et la plus abstraite du langage. Le projet était juste, mais il n'a pu le réaliser.

Cet échec nous conduit à poser une dernière question : cette structure des structures, cette idée, au sens kantien, de la structure, cette structure en idée (pour l'entendement du logicien, et non plus dans l'entendement divin), s'agissant du langage humain, comment pouvons-nous la nommer ?

D'un mot, qui gouverne toute la *Logique* et guide notre civilisation, qui fait que nous comprenons le primitif le plus éloigné dans le temps comme le fou dans son délire, que, pour nous, l'acte de l'insensé lui-même a un sens, c'est celui de *cohérence*, "cohérence" qui n'est pas une catégorie de la *Logique* mais qui est présente, comme fond, en toutes les catégories et dans le tout de l'oeuvre.

Nous avons enfin ce nom dont nous n'avons présenté jusqu'à présent que les prénoms.

Cette idée de cohérence comme condition de possibilité du langage est si au fondement que les universaux de Chomsky ne le sont que comme des dérivés de cette idée-structure. Au fondement de tout parler, fût-il le plus "primitif", est la cohérence en tant qu'idée-structure. Et si elle commence à se découvrir avec la pensée grecque, c'est qu'elle était - cachée - à l'origine. Les Grecs découvriront, ce qui veut dire : mettront au jour ce qui était en sommeil, la cohérence, mais de façon limitée : comme caractérisant un mode du langage, le discours, par opposition aux autres modes ; et, dans la tradition qu'ils instaurent, le discours sera toujours compris comme le langage cohérent. Hegel le premier entrevoit, puis énonce clairement dans son dernier texte écrit peu avant sa mort, que cette cohérence est là avant même que le philosophe ne se mette au travail : "tout ce que [l'homme] fait passer

dans sa langue et exprime en elle, contient, de manière plus ou moins voilée, mélangée ou dégagée, une catégorie ; c'est ainsi que le logique (*das Logische*) lui est tout à fait naturel, ou plutôt il constitue sa nature spécifique même⁶. Weil enfin, et c'est la dernière étape, met en pleine lumière que la cohérence est pour l'homme l'instance fondatrice. Nous posons donc : *la volonté de cohérence se comprend sur fond d'une cohérence inconsciente instauratrice du monde pour l'être parlant.*

Nous sommes ainsi arrivés à ce qui est le plus originaire ; l'idée de cohérence recevra, nous l'avons vu, différents noms que nous avons appelés pré-noms ; avec cette idée, nous sommes au seuil de l'humain. Elle n'est pas catégorie, ni grammaticale ni logique, et ne peut l'être, car toute catégorie se dégage sur son fond ; elle n'a pas d'autre - ce serait l'incohérent, mais l'incohérent n'est rien par soi, il ne peut être posé qu'à partir du moment où nous avons la cohérence. Produire le discours cohérent, production qui est le fondement de la civilisation occidentale, n'est donc pas produire quelque chose de radicalement nouveau, c'est découvrir ce qui était couvert, dévoiler ce qui était sous le voile, c'est-à-dire porter à la conscience claire ce qui était enfoui dans l'inconscient du langage, ou plutôt, car le langage est une abstraction et n'existent que des individus qui parlent, dans l'inconscient de l'être langagier en tant qu'unité indissoluble parole-praxis. D'ailleurs, s'il n'en était pas ainsi, comment comprendre l'insertion dans le monde et la réussite dans la lutte contre la nature de ces êtres praxéo-langagiers que sont les hommes ?

Nous disons : c'est le début absolu, on ne peut remonter en deçà. Qu'on entende bien : dans le cadre d'une logique des discours humains. Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse le tenter ; Weil ne l'a pas fait. Une telle tentative nous renverrait à une philosophie de la nature, à l'émergence de l'humain hors de la nature et à une réflexion sur le rapport entre la cohérence du monde et le premier acte langagier qui s'en détache. Une telle philosophie de la nature ne pourrait, à l'opposé de Hegel, puisqu'on a refusé la pensée divine avant la création du monde, que précéder la Logique. Nous n'avons pas à entreprendre cette étude dont l'idée même, dans le peu qui vient d'en être suggéré, est déjà une interprétation, voire même peut-être une inflexion de la pensée de Weil qui, à notre connaissance, ne nous a laissé aucune

indication sur cette question de l'articulation possible d'une philosophie de la nature et de la logique de la philosophie.

Nous pouvons, à cet endroit de notre analyse, retenir les conclusions suivantes :

- 1) L'idée de *cohérence* est l'idée fondamentale et fondatrice de tout acte parlé et de toute activité effective de l'homme, être essentiellement et éminemment langagier, dans une coïncidence parole/praxis, langage/situation : "la vérité est donnée ... où langage et condition coïncident" (I, 91 ; cf. aussi II, § 4). Elle est la condition de possibilité de tout parler humain et, par suite, de toute action transformatrice de la nature. Elle est terrain, domaine, toile de fond.
- 2) Elle est début, présente logiquement, jamais, par sa nature même, historiquement et c'est pourquoi on n'en peut donner aucune illustration. Elle ne peut se dire, mais seulement se vivre et tout essai de traduction de ce vécu est déjà une trahison : "les vraies illustrations des deux premières catégories auraient été ce que Parménide et le Bouddha ont vécu, non pas ce qu'ils ont énoncé" (III, 102). Elle est le pur formel et, comme tel, le présent éternel, la présence infinie, l'éternité d'une Nature qui n'a pas encore produit en son sein un être pour parler d'elle-même : "l'être et le langage sont identiques dans l'unité éternelle, immobile, interchangeable" (I, 91).
- 3) C'est la *négation* qui permet de mettre en branle le mouvement, qui, en niant cet immobile, est le premier moteur de ce processus - et de son histoire - qu'est l'acte langagier humain. Nous poserons donc :

Cohérence (en idée) et négation sont les conditions transcendantales de tout langage humain possible.

- 4) Mais cela ne suffit pas : cohérence et négation sont l'une en face de l'autre. La négation est négation de la cohérence (donc l'incohérent absolu). Mais, en la niant, la négation l'affirme, car l'incohérence absolue ne peut être que s'il y a cohérence. Elles se réfléchissent l'une dans l'autre dans un face-à-face qui pourrait, sur le mode du répétitif, rester éternel (traduit en une autre terminologie : un face-à-face éternel de Dieu et d'un univers qui ne connaîtrait jamais un être conscient). Nous devons donc passer à un *troisième* - nous "devons", au niveau transcendantal et en tant que logiciens, car, bien sûr, nous savons qu'il faut bien que le passage se soit effectué puisque

nous parlons effectivement.

Nous le devons, car sinon nous ne sortirions pas du silence et, de fait, rien n'oblige à en sortir ; nous savons que ces deux premières catégories, si elles ne peuvent se donner de discours à elles, ont été néanmoins effectivement vécues, que leur correspondent des attitudes qui sont des attitudes du silence. On peut choisir de vivre dans le silence, bien des gens l'ont fait, et "le silence est et reste la vérité de la Vérité" (III, 102). Ceci est tout à fait sérieux et explique l'insistance répétée avec laquelle Weil le redit : "Parménide parle... Mais lorsqu'on prend le résultat de Parménide au sérieux, on arrive au silence de la Vérité... Parménide a parlé. Mais il aurait pu se taire" (I, 91) ; l'attitude de Cratyle est " parfaitement compréhensible : ...il n'y a plus de sens de parler de quoi que ce soit ; on ne peut pas faire plus que montrer du doigt. ...le geste qui reste dans l'être chasse le mot". (II, 96) ; "le saint du bouddhisme, tout comme celui du yoga, une fois qu'il a atteint la perfection, ne pense plus et ne parle plus". (II, 97) ; "le Bouddha aurait pu ne pas parler" (II, 98). Ces attitudes sont tout à fait respectables, nullement inférieures à d'autres en dignité. Nous n'avons pas à leur donner tort, nous pouvons même leur donner raison.

Simplement, nous voulons parler et nous décidons de prendre ce parler au sérieux. Nous retrouvons ainsi une très vieille histoire : nous devons passer à un troisième, disions-nous, ou encore : il faut accomplir le parricide.

Avec I, on ne pouvait que répéter à l'infini le même mot. Avec I et II, on peut dire. Grâce à la négation on passe du mot au jugement et on dit : "la Vérité est le non-sens, le non-sens est la Vérité" (II, 99), jugement très pauvre certes, simple jugement d'identification qui ne suffit pas à faire sortir de la répétition, quand bien même on choisirait des mots différents : ce dire "n'est que la répétition perpétuelle de la même vérité qui est *la Vérité*" (ibid.). A la répétition du mot fait écho la répétition du jugement, mais cela suffit pour créer un langage qui donc est le premier : "il suffit de dire qu'il n'y a pas de langage plus simple et que ce langage est par conséquent le premier" (100). Le langage se révèle donc pour la première fois avec la possibilité de dire non ; désormais, il y a le langage

et ce qui se montre dans le langage : "la Vérité et le non-sens se pénétrant dans le langage" (III, 102).

Nous avons donc un *dire*, et il n'est nullement étonnant qu'il se soit présenté comme poème (Parménide) ou fragments éclatés (Héraclite), mais non encore un *parler*, si on entend par là l'expression articulée de la pensée.

Ce dire devient parler au chapitre III.

IX. La sortie hors du réfléchissement répétitif de I sur II et de II sur I s'appelle *devenir* chez Hegel (*werden*, verbe auxiliaire si important en allemand), et *Le Vrai et le Faux* chez Weil. Nous ne revenons pas sur la différence : le devenir ne peut être (en ce début) que le devenir des choses (LP, III, 101, 3e alinéa), tandis que Vrai et Faux se rapportent à une activité parlante humaine. *Vérité* et *Non-sens*, la cohérence et la négation étaient face-à-face, c'est ici que ces deux catégories entrent l'une dans l'autre et s'interpénètrent et, en même temps, que se révèle qu'elles ne sont l'une que par l'autre : que serait une cohérence qui ne serait cohérence que d'elle-même, que serait une négation qui ne serait négation que d'elle-même ? Il faut être sorti de l'une et de l'autre pour les apercevoir, l'une comme affirmation, l'autre comme négation ; pour qui serait éternellement dans la négation, celle-ci ne se montrerait pas telle à lui, mais pure affirmation. Au chap. II "la négation est entrée dans la Vérité", elle y est totale et "peut rester totale" (102), mais si cela avait été, si les hommes s'étaient bornés à montrer du doigt, nous n'aurions pas, eussent-ils mille fois raison, le discours. La Vérité était vécue, le Non-sens également, mais maintenant "la Vérité devient catégorie au sens propre" (101) et "la négation...devient ici catégorie consciemment employée par le disciple qui s'adresse en maître à de nouveaux disciples" (105). Affirmation et négation se découvrent comme deux aspects d'une unité inséparable, qui est l'unité positive de la négation réciproque que dit *Vrai et Faux*, et se reconnaissent comme inséparables. Au chap. II, elles étaient simplement chacune l'opposée de l'autre ; au chap. III, elles sont comprises comme n'étant qu'en tant qu'elles sont dans cette opposition : "le vrai s'oppose au faux, le faux au vrai" (IV, 107), et l'un et l'autre ne sont que cette opposi-

tion. Nous sommes ainsi sortis de la pure dualité et, si l'attitude du vrai et du faux ne connaît pas encore la médiation, elle possède toutefois déjà la contradiction, même si celle-ci n'y est pas encore catégorie (cf. 105).

Et nous arrivons ainsi à un résultat qui peut sembler paradoxal. *Vérité* et *Non-sens* sont des attitudes du silence (I, 102 ; IV, 107). Or, quand un silence (chap. II) se réfléchit sur un autre silence (chap. I) en le niant, et réciproquement, alors on a le langage. Certes, on peut ne pas l'avoir mais, comme le remarque Weil, "ce qui nous intéresse, c'est le discours, c'est-à-dire l'homme qui ne veut pas du silence" (IV, note 1, 107). Ainsi, le retour de la Vérité à soi, grâce à la médiation de son propre autre qui la nie tout en se révélant identique à elle, s'effectue dans le médium du langage qu'en même temps il institue. Quand la Vérité s'y est déterminée et quand la négation est devenue catégorie, alors nous avons le Vrai et le Faux : "La Vérité et le non-sens se pénètrent dans le langage." (III, 102).

Désormais, nous n'avons plus la Vérité et les opinions, mais le discours vrai et la vérité que l'on peut découvrir dans les opinions. En d'autres termes, on peut parler c'est-à-dire, non plus seulement claironner la Vérité, mais retenir des thèses comme vraies et considérer d'autres points de vue comme faux tout en reconnaissant la part de vrai qui se dissimule, sans qu'ils le sachent, en eux.

C'est ce dont Héraclite témoigne de la manière la plus éclatante et l'exemple choisi devient en cette catégorie une véritable illustration. Héraclite énonce le parler vrai : "en vérité tout a lieu selon le logos que je vais dire" (fr. 1), que seul possède celui qui sait car "il divise chaque chose en suivant la nature (*κατὰ φύσιν*)" (fr. 1) et comprend que l'Un est le Sage, *τὸ σοφόν* (fr. 32), à la fois texture du cosmos et texte du logos. Mais si Héraclite dit le vrai, il veut aussi saisir le faux, et le saisir en sa vérité. Ainsi, le mythe est illusion et non erreur totale ; ceux qui y adhèrent n'en connaissent pas la signification profonde (fr. 15), qui doit être recherchée par delà le rite lui-même : "à tous les autres hommes échappe ce que, même éveillés, ils produisent au jour." (fr. 1). Le mythe n'est pas vrai, mais il existe une vérité du mythe qui ne peut apparaître qu'à celui qui en est sorti. Et cela vaut tout autant pour Homère, consi-

déré comme le plus sage (fr. 56) que pour Hésiode, qui organisa le mythe et le divin (fr. 57) et Hécateé, qui fit l'inventaire des croyances (fr. 40) ; et aussi pour Thalès, Pythagore et Xénophane qui possédaient un savoir étendu et multiple mais étaient incapables de penser (fr. 40). Tous ces polymathes ne savent "ni écouter ni parler" (fr. 19), "ils entendent sans comprendre et sont semblables à des sourds" (fr. 34), ils sont absents au monde. C'est pourquoi, ils ignorent que la vérité ne peut être exprimée que par le langage, que le Tout (*τὰ ὄντα*), se dit dans le tout du langage, que ce qui est (*ὄν*) est ce qui est dit (*ὄνομα*), bref, que le langage est le dire du Tout.⁷

Sans doute n'y-a-t-il encore, en tout ceci, aucun "contenu", il n'y a que le seul fait de la distinction entre deux types de déclarations, les unes qu'on dira vraies, les autres qu'on tiendra pour fausses, mais avec la conscience du lien intrinsèque entre elles. Nous avons ainsi la condition logique de tout discours : la mise en oeuvre effective de la cohérence ne peut avoir lieu que si, grâce à la négation, une proposition peut être montrée comme vraie (essentielle, cohérente), une autre comme fausse (inessentielle, incohérente). Et pour que cela soit ressenti comme une exigence, il a fallu que la détermination d'une attitude comme l'essentiel (ex : le Bouddha) cède la place à la recherche d'une *theoria*, de la vue (les deux sont sans doute encore présentes chez Héraclite, mais la seconde devient tout de même l'objet central). Certes, il faudra encore beaucoup "progresser" pour découvrir le dialogue et la discussion, mais avec *le Vrai et le Faux* la cohérence ("Début") s'est déterminée et particularisée, se scindant en cohérence effective (le Logos d'Héraclite) et non-cohérence (les logoi d'Homère et d'Hésiode, de Pythagore et de Xénophane).

C'est le grand mérite de la pensée grecque de l'avoir découverte (Xénophane puis Parménide et Héraclite) puis mise en pratique (les Sophistes) avant d'en faire la théorie ; c'est son mérite d'avoir compris que tout se joue dans le milieu du langage.

X. Cette découverte reconnue, se révèle alors que c'est exactement la même raison qui rend, comme le note Weil, les Présocratiques si "primitifs" et si "obscur" (III, 105), qui fait apparaître, ainsi que le remarquait Hegel, la proposition : "l'être et le néant ne font

qu'un" comme paradoxale pour l'entendement et objet de plaisanterie et de risée (*Enc.*, § 88, Rem.) et qui enfin caractérise les deux premières catégories de la LP comme "incompréhensibles". Or Weil a recours au début de sa Logique précisément aux mêmes exemples que Hegel au début de la sienne⁸ pour tenter d'"illustrer" ce début, à savoir les sagesses anciennes et justement ces "philosophes" obscurs. Nous comprenons que cette "primitivité", cette "obscurité" et cette "incompréhensibilité" sont la même chose.

La raison tient à ce que nous ne sortons jamais du médium du langage et il faut toute la naïveté du matérialisme non dialectique comme du spiritualisme mystique pour le croire. Nous sommes toujours et depuis toujours dans le langage, le parler concret, le langage de tout le monde et de chaque jour et, par là, ainsi que l'a posé de manière définitive Hegel au tout début de la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous sommes toujours d'emblée de quelque manière dans l'universel. Et nous y sommes de manière si profonde et en même temps si naturelle que, les chap. I et II de la LP nous l'apprennent, si nous voulons nous en libérer, cette libération même ne peut s'accomplir qu'à l'aide et à l'intérieur du langage : "il n'en reste pas moins que moi, qui me libère ainsi du discours et, à la limite, de tout langage, ne m'y décide que dans le milieu, le médium du langage et du discours" (*Introduction*, 67).

Le langage n'est jamais un magma, un matériau brut, un contenu sans forme qui, étant établi en cohérence, serait transformé en discours, langage doté d'une forme. Ce langage que je parle, que je n'ai pas inventé, que je trouve tout fait et qui est celui de tout un chacun "me transmet déjà un discours cohérent" (*ibid.*, 67). De fait, la cohérence est toujours - déjà - là : c'est le *présupposé* d'où il faut partir et c'est pourquoi elle est le début (chap. I) de la *Logique de la philosophie*.

Mais, et là gît la grande difficulté, le langage est le seul "fait" humain dont on ne peut parler qu'à l'aide de lui-même. Nous voulons atteindre la base structurale constituante de tout parler humain, et nous ne le pouvons que, justement, en en parlant, donc en mettant en jeu des catégories très complexes. On ne peut jamais vraiment, comme cela sera le cas par la suite (Dieu, Moi, Conscience, etc), à la fois

saisir ces catégories dans leur pureté et les y maintenir, car, à peine cela est-il fait, qu'elles s'évanouissent comme pures. C'est pourquoi les "illustrations" ne sont que "matières à abstraction" et Weil peut "utiliser" Parménide aussi bien au chap. I qu'au chap. II, avant qu'il ne devienne exemple adéquat au chap. III.

On distingue traditionnellement en philosophie le vécu et le penser : le philosophe pense, c'est-à-dire traduit en discours le vécu, ce que les hommes vivent et ont déjà vécu ; il s'arrache à la vie concrète quotidienne et s'élève à l'abstraction du concept ; la vie est le lieu de l'incohérence, le discours est la réalisation de la cohérence. Mais, faisant cela - et on doit le faire - on oublie le langage. Or, il n'y a pas un vécu sans langage, puis un vécu avec langage. Le vécu humain est toujours pénétré de langage, le parler humain est toujours parler d'un individu concret, indistinctement vivant, agissant et parlant, enchâssé dans la situation donnée d'une communauté donnée ; vécu et parole sont strictement indissociables : "la réflexion vécue a montré ... l'importance du langage" (II, 100). En effet, *Vérité* et *Non-sens* ont été, comme nous l'avons dit, vécus, et vécus comme des attitudes du silence, mais, et il convient de ne pas l'oublier, elles ne sont telles que dans un univers langagier (et même hautement "civilisé"), c'est cet univers et lui seul qui fait que nous ne confondons pas le silence du yoga et celui de l'idiot, que nous pouvons parler de la profondeur de l'un et de la superficialité de l'autre. Quand nous disons *mot* (chap. I), *premier langage* (chap. II), il ne s'agit que d'une traduction catégoriale pour nous.

Nous pensons avoir ainsi cerné le problème que Weil dut résoudre : voulant remonter aux fondements du discours agissant - ce qui ne peut se faire, par définition, qu'en parlant -, il devait éliminer la parole elle-même en sachant que cette élimination ne pouvait s'effectuer que par cette même parole, cercle, on doit en convenir, on ne peut plus vicieux : "Il nous fallait toujours éliminer le facteur langage" (III, 102, § 2 - souligné par nous).

Le choix des mots retenus par Weil témoigne de cet effort d'épuration et de dépouillement accompli dans une tension extrême et, sans les reprendre tous, nous proposons les titres suivants : chap. I : Mot ; chap. II : Dire ; chap. III : Parler ; chap. IV : Langages ;

chap. V et VI : Discours. Dans le chap. I, *mot* doit se lire au sens de "du mot", comme nous disons, de manière indéterminée, "de l'eau", et veut signifier que "mot" est l'étoffe dont est faite la langue. Le *dire* du chap. II vaut comme dire possible, qui se supprime dans l'acte même de se poser, qui donc, si on en reste à ce chapitre, se détruit (Cratyle). Ce dire devient réel au chap. III, qui institue le mouvement du dire au parler. La Déesse dit et révèle la Vérité, Parménide écoute et re-dit ce qu'il a entendu ; "le maître à qui appartient l'oracle de Delphes ... signifie/ fait des signes (*σημαίνει*)" (fr. 93), Héraclite écoute et le Logos se dit dans son propre logos. Les trois premiers chapitres accordent donc, malgré la métaphore de la lumière, un privilège incontestable à l'écoute. L'Eléate et l'Ephésien écoutent, il ne font même que cela, l'un la Déesse, l'autre le Logos, et, en cette écoute, se séparent des gens qui "ne savent ni écouter ni parler", qui ne savent pas parler parce qu'ils ne savent pas écouter. Parménide et Héraclite "proclament" (103, 1.1) encore la Vérité ; leurs disciples vont pouvoir l'"enseigner" (105, 1.9). Tous deux sont encore poètes, "poètes-philosophes" ; leurs successeurs, oubliant d'être poètes, pourront être philosophes. Le premier parler est donc le dire poétique (ce n'est pas l'individu qui parle et produit le sens, mais la Déesse ou le Logos ; lui-même se limite à le re-produire) et se montre bien ici que la poésie est originaire, qu'elle est le terrain nourricier, le sein et la source vivante du parler efficace et du discours cohérent. Et c'est au chap. IV que le parler, comme parler humain, comme langage effectif, est reconnu comme une réalité : "le parler n'est pas le *discours* ; discours et parler s'opposent comme réalité éminente et réalité mineure" (V, 107). Le chap. V sera le lieu de l'émergence du discours cohérent, quand commencent à discuter "ces hommes qui ont quitté l'isolement de la Vérité, le parler du non-sens [qui] se détruit, le sermon du vrai-et-faux, les discours des certitudes qui sont imperméables l'une à l'autre." (V, 125).

XI. Une question demeure en attente, celle de la distinction entre la fonction et la nomination du "début", que nous avons à dessein maintenue presque jusqu'au terme de l'analyse. Nous avons voulu mener l'étude indépendamment de toute nomination avec l'ambition que le résultat

ainsi atteint vaudrait pour toute nomination quelle qu'elle soit, celles que nous connaissons comme celles qui pourraient éventuellement advenir. Comme l'écrit Weil, "le choix est une question d'opportunité" (I, 93) - choix du prénom dans notre terminologie -, ce qui nous a autorisé à le reporter à la fin et à ne le commenter que brièvement. Il y va, en effet, comme de la déclaration à l'état-civil qui fait accéder officiellement l'enfant à l'existence sociale ; le nom ne peut être modifié, mais le choix du prénom est laissé à l'arbitraire et à la fantaisie des parents, sous réserve de certaines limitations "fortuites et historiques" : c'est une "question d'opportunité". Et, de même que les parents n'ont aucunement à justifier devant une quelconque instance le prénom choisi mais peuvent toutefois le commenter à l'usage de la famille ou des amis, de même Weil est totalement libre de son choix, mais, ceci accordé, nous pouvons néanmoins lui poser la question : pourquoi avoir opté pour *Vérité* ? Pourquoi avoir retenu *Non-sens* ? Bref, pourquoi avoir encore tenu à "habiller" le *Début* ?

Il s'en explique et donne plusieurs raisons, mais la raison essentielle ne figure pas, à notre avis, au rang de ces raisons qu'il donne.

Il s'agissait tout d'abord pour lui d'éliminer au maximum les mots trop chargés d'histoire et qui, presque tous, renvoient à l'ontologie et à ses impasses, car trop tournés en direction de l'objet et "cette seule raison, d'ordre "pédagogique", même s'il n'y en avait pas d'autres, suffirait à nous faire préférer le terme de *Vérité*." (I, 94), davantage orienté vers le sujet. Mais il y en a d'autres, à commencer par l'héritage même de la tradition qui a, de manière constante, réuni vérité et sagesse dans la définition même de la philosophie, léguant ainsi leur nom au début et à la fin de la LP, puisque la sagesse est ouverture au monde dans la Vérité (XVIII, 439). Enfin, et c'est une troisième raison, il se trouve que l'homme contemporain se préoccupe fort peu de la Vérité, dont, "au moins depuis Kant ... le simple nom est devenu suspect" (441) ; la mettre au fondement ne pouvait donc que frapper de stupeur le public philosophique qui, à en juger par la réception de la LP à notre époque, ne semble pas encore en être revenu. Pourtant *Cohérence* aurait eu l'avantage d'éliminer encore plus les sédimentations successives de la tradition, de renvoyer plus directement aux critères formels du discours et de marquer plus explicitement

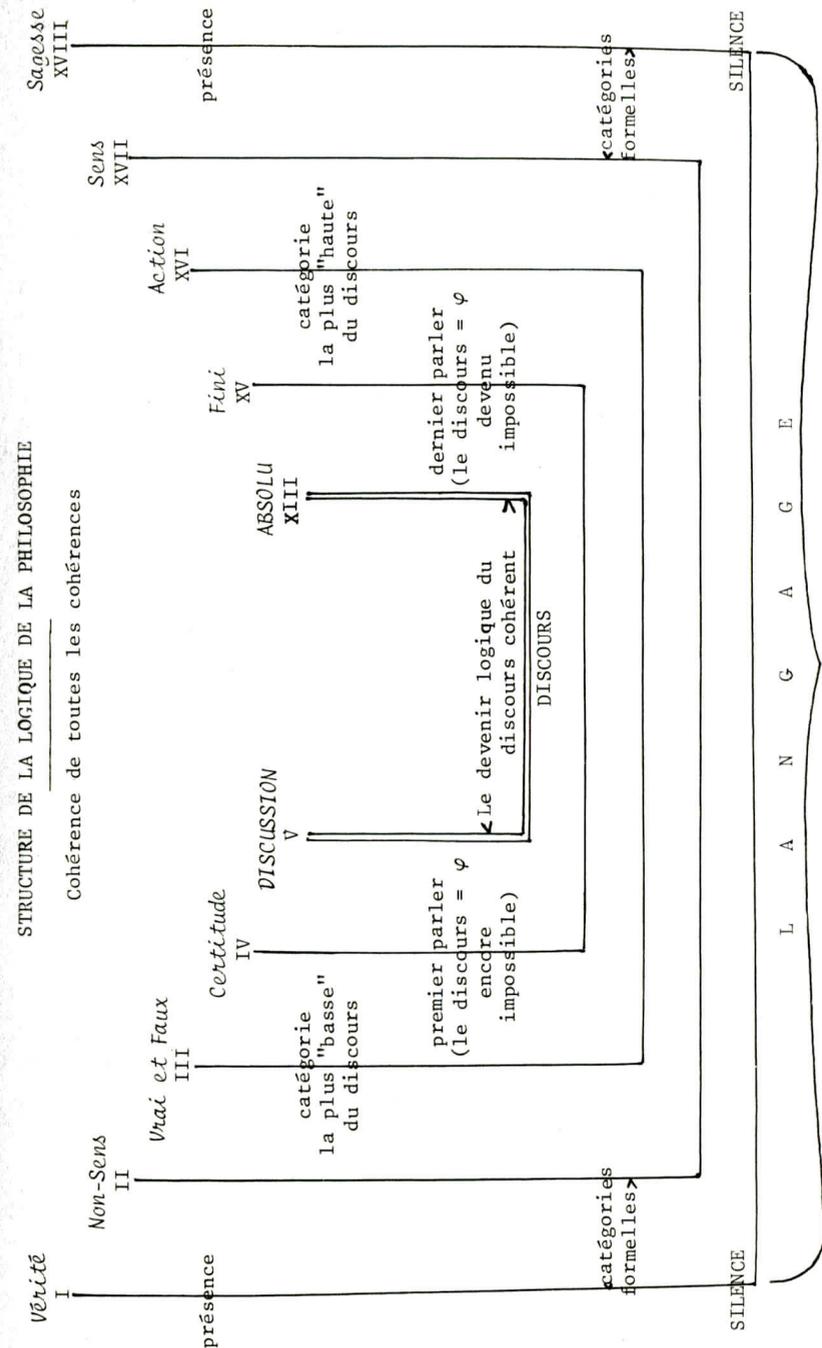
qu'il n'est qu'un des modes possibles du langage, mais, à l'inverse, il est vrai, le désavantage de ne pas suggérer suffisamment le rapport à la situation.

Le nom de la deuxième catégorie suscite une question autre, et davantage pour Weil que pour Hegel. Tous deux posent la négation : *Nichts* la contient clairement. Pourquoi le chap. II ne s'intitule donc pas, comme on pourrait l'attendre, *Non-vérité* ? Peut-être parce que vivre dans le non-sens, le vide, le néant est plus "compréhensible" dans notre culture que vivre dans la non-vérité qui suggère trop directement l'erreur et renvoie trop au théorétique. Or, il s'agit du vécu et Cratyle vit dans le non-sens, non dans l'erreur.

Pourtant, le schéma du début de la LP serait plus "parlant" si nous avions la séquence : Vérité, non-Vérité, Vrai et Faux ; non-Vérité se donnerait clairement comme l'autre de la Vérité, sa négation et, celle-ci introduite, la catégorie du *Vrai et Faux* se montrerait comme résultante du réfléchissement réciproque de l'une sur l'autre.

Toutes ces raisons du choix de "vérité" et "non-sens" n'emportent cependant pas l'assentiment complet, ce qui ne saurait surprendre puisque nous les avons cherchées au seul niveau des premiers chapitres. Or, la raison essentielle, nulle part donnée par Weil, tient à la structure d'ensemble de l'oeuvre : *Vérité* ne se comprend pleinement comme début que parce que *Sagesse* est le terme ; *Non-sens* est, nous l'avons dit, la négation introduite dans la *Vérité*, mais c'est aussi la négation de *Sens* (chap. XVII). *Vérité* et *Non-sens* catégories formelles et constitutives de la parole ouvrent une oeuvre qui se clôt sur *Sens* et *Sagesse*, catégories formelles et constitutives de la philosophie.

Nous ne pouvons développer plus avant l'analyse et nous nous bornons ici à déposer notre interprétation de la structure de la LP dans le schéma suivant, dont le commentaire couple par couple exigerait à lui seul une étude particulière. Nous faisons toutefois remarquer, puisque nous avons à plusieurs reprises confronté Hegel et Weil, que ce schéma montre bien le sens du "dépassement" de Hegel (signalé par un trait double) par Weil, qui s'effectue selon les deux modes, par rupture (le passage de l'*Absolu* à l'*Oeuvre*) et par englobement. Le système de Weil englobe celui de Hegel dans la très exacte mesure



où le langage englobe le discours. C'est pourquoi la LP commence par un fait dernier, qui ne se révèle comme dernier qu'à la fin (*Sens*) et que, parce que dernier, elle pose comme premier : ce "fait" est le langage.

x

x x

La *Logique de la philosophie* achève ainsi cette remontée vers les fondements du discours agissant et nous avons tenté de retracer les premiers débuts de cette recherche du sens. Nous ne pouvons nier que, selon le jugement même de Weil, c'est une "remontée difficile, laborieuse, lente."⁹ Cette remontée, entreprise par Kant, poursuivie mais aussi obscurcie par Hegel, trouve ici son fond ultime, à la fois donc dernier et premier, le langage, "plus vaste et plus profond que le discours, [et] aussi plus antique que tout ce que le discours produit." (XVII, 420). En deçà, nous sortons de cet humain primordial, en deçà du langage nous n'avons plus que la violence, "cette lutte tellement plus antique que le langage qu'elle est l'attitude commune à l'homme et à l'animal" (V, 125).

Le langage est ce en quoi se constitue le sens, il est jaillissement de sens, sans antécédents, il est production en tous sens et créativité inépuisable, il est spontanéité c'est-à-dire, et c'est tout un, originellement poésie. Ainsi, avec la mise au jour de ce fond/fondement se trouve totalement comblé ce gouffre que la réflexion a établi entre fait et sens : le langage est un fait et il est création de sens. Cet aboutissement de la réflexion est le point de départ de la Logique.

La logique de la philosophie est bien fondamentalement une analyse philosophique du langage et la révolution copernicienne inaugurée par Kant trouve donc son achèvement avec la *Logique de la philosophie*.

NOTES

1. Notre analyse s'appuie exclusivement sur la *Logique de la philosophie* (citée : LP). Nous indiquons les références dans notre texte avec mention du chapitre et de la page. Nous signalons le communication de G. KIRSCHER au Colloque de Pise (novembre 1979) : "La Logique de la philosophie et la vérité", qui traite également du début de la LP. Son examen approfondi de la distinction entre doctrine et explication nous permet de ne pas développer davantage ce que nous présentons sous le titre de discours direct et discours indirect. En ce qui concerne le rapport entre ordre logique et ordre historique que notre exposé rencontre à plusieurs reprises, voir l'étude de G. ALMALEH, "Philosophie et histoire de la philosophie dans la Logique de la philosophie", *Archives de Philosophie*, 33, 1970, 439-470.
2. P. RICOEUR, "Violence et langage", in *La Violence*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p. 91.
3. Nous nous appuyons, à propos de Wagner, sur les analyses de G. LOCCHI. Nos citations sont empruntées à son article : "L'Anneau du Nibelung", in *Nouvelle Ecole*, n° 30, 1978, p. 70.
4. J. DERRIDA, "Le puits et la pyramide", in *Hegel et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., p. 65-66.
5. N. CHOMSKY, "De quelques constantes de la théorie linguistique", in *Problèmes du langage*, coll. Diogène, Paris, Gallimard, p. 20.
6. *Wissenschaft der Logik*, Hamburg, F. Meiner, 1963, I, *Vorrede zur zweiten Ausgabe* (7 novembre 1831), p. 10.
7. Nous avons retenu pour le fragment I d'Héraclite la traduction proposée par HEIDEGGER, *Questions IV*, Séminaire du Thor (1966), Paris, Gallimard, p. 199-200.
8. *Science de la logique*, trad. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1947, I ; Parménide : p. 74, 80, 87 ; Héraclite : p. 74.
9. *Problèmes kantien*, 2e édition, Paris, Vrin, p. 106.