

1996

ERIC WEIL ET NOTRE TEMPS

Jean QUILLIEN
Université Charles-de-Gaulle – Lille III

I.

A toute philosophie deux grandes questions peuvent être posées. L'une concerne son organisation interne, sa cohérence, ses articulations : ainsi, s'agissant de la *Logique de la philosophie*, on étudiera l'ordre des catégories, les relations entre différentes catégories, le rapport entre l'Introduction et le système, etc. Ce travail est capital et relève de ce qu'on peut appeler l'approche immanente d'une œuvre. Mais celle-ci, quand elle est philosophique, ne saurait se satisfaire d'être un ensemble purement cohérent, de parvenir à une perfection formelle. Elle vise, et vise essentiellement, à dire ce qu'il en est de la réalité, de l'époque en laquelle elle se déploie, partant de l'histoire dont cette époque est le produit. Assurément toute philosophie traduit *quelque chose* de la réalité qui constitue son matériau et son point de départ. Une grande philosophie est celle qui a su appréhender, non seulement quelque chose, une facette, mais un essentiel, voire l'essentiel advenu ou en train d'advenir, que personne n'avait encore discerné mais qui, pourtant, dessine les lignes de force du nouveau monde qui se configure. Dans cet effort de pensée, toute philosophie se forge dans une confrontation avec d'autres

pensées, s'offre comme le résultat, qui se veut bien souvent radicalement nouveau, de toute une tradition philosophique en même temps qu'elle se situe par rapport aux autres courants de pensée qui visent à dire la même réalité. « Notre temps », c'est pour ce qui ne s'appelle peut-être plus déjà la modernité, mais, selon certains, la post-modernité et ce sont, si l'on accepte la proposition hégélienne que la philosophie est son temps saisi par la pensée ou weilienne de l'identité de l'histoire et de la philosophie (LP, 69), les multiples courants philosophiques se donnant comme traduction pensée du monde de cette seconde moitié du XX^e siècle. « Notre temps », l'expression désigne, de manière indissociable, notre réalité, telle que nous la vivons, la saisissons, nous la représentons, à travers les différents moyens d'information, les médias, ce que nous en rapportent les spécialistes de différentes disciplines, économistes, démographes, statisticiens, historiens, etc, c'est donc tout cela et aussi la manière dont cet ensemble a été précisément traduit en discours philosophique. « Weil et notre temps » : ce titre enveloppe donc un double rapport, celui de la philosophie de Weil à la réalité comme objet d'étude des autres disciplines, son rapport à la tradition philosophique qu'elle prétend achever et aux courants philosophiques contemporains. Les deux, bien sûr, sont intimement liés. Contraint de nous limiter, nous choisissons de centrer davantage sur le second rapport. Toutefois, il convenait de rappeler combien Weil, en tant qu'analyste politique, à travers ses recensions si nombreuses après-guerre dans la revue *Critique* ou encore ses articles dans la revue *Daedalus*, a été très attentif à la réalité effective au sens le plus direct, notamment les situations de crise dans lesquelles s'est trouvée l'Europe à notre époque.

L'œuvre de Weil demeure peu connue — j'y reviendrai. Ce fait suggère que cette œuvre — et j'entendrai par là plus particulièrement ce que j'appellerai son noyau dur : *Logique de la philosophie*, *Philosophie politique*, *Philosophie morale* — n'est pas une philosophie pour notre temps, qu'elle est, se présentant comme un système en plein XX^e siècle, c'est-à-dire à une époque qui a hérité de Nietzsche une incontestable défiance à l'égard des systèmes, une sorte de renaissance épigonale, plus précisément du Hegel réactualisé. Pourtant ceux qui ont lu l'œuvre ont tous reconnu la force et l'ampleur de cette entreprise systématique, la tension extrême et continuée de cette pensée. Elle s'est présentée à mi-parcours du siècle, d'un siècle marqué déjà par des événements importants, sur le plan de la réalité effective comme de sa traduction pensée. Sur le plan de l'histoire, c'est le nazisme, le phénomène concentrationnaire, le génocide, le totalitarisme. Ce qu'a produit le XX^e siècle, c'est la violence en tant que violence nue, brute, violence pour la violence, violence comme fait, non du barbare, mais du suprême cultivé, violence qui a fait voler en éclat l'idéal humaniste « éclairé » du recul constant de la barbarie et du progrès de la conscience morale. L'autre plan

est celui de la philosophie et de son histoire, celui du refus du savoir absolu qui s'était offert, sous la figure du système organisant tout le pensable, comme la pensée totale et définitive du monde moderne. C'est celui de sa mise en cause au nom de l'existence, de l'individualité et de la finitude d'une part, au nom de la réalisation de la philosophie d'autre part. C'est l'immense retentissement de *Sein und Zeit*, c'est l'influence, qui fut alors considérable, de la pensée marxiste, pensée indépassable de notre temps comme le dira Sartre.

« Notre temps » : qu'entendre donc par là ? Le monde qui s'offre à nous en cette fin de siècle qui est aussi une fin de millénaire, observatoire privilégié pour observer le passé advenu, discerner l'acquis et voir les lignes de force du début du troisième millénaire, c'est une séquence temporelle qui a vu, récemment, de si grands bouleversements politiques entraînant de si grands ébranlements idéologiques, quand ceux-ci ne les ont pas précédés. Ce monde c'est encore et toujours cette violence du civilisé que nous avons évoquée et qui a désormais les moyens de sa complète réalisation par les progrès de la technique. C'est, et il est temps de dire le second grand événement du siècle, la révolution technologique, le surgissement de la techno-science, la domination toujours accrue et de manière exponentielle de la technique, le pouvoir devenant dominant de la machine, la configuration du monde humain — ou non-humain — comme toujours plus technico-scientifique. C'est, aussi, la puissance récemment acquise par l'homme d'agir sur sa propre nature biologique, d'intervenir directement, pour la première fois dans son histoire, dans le cours immémorial de la Nature. « Notre temps », pour le dire en un mot, c'est peut-être effectivement la fin de la modernité qui prend son origine à la Renaissance et son origine pensée avec Kant, et l'entrée dans quelque chose de tout à fait nouveau, qu'on appellera, faute de mieux, post-modernité.

Posons donc la question crûment : la philosophie de Weil nous permet-elle de comprendre ce qui est advenu, de saisir le sens du devenir de l'humanité, de rendre compte aussi de la philosophie contemporaine comme de facettes reflétant, fût-ce en la déformant, cette réalité ? En bref : est-elle un reste, même beau, du passé ou a-t-elle clairement compris ce dont l'époque a un besoin urgent ?

Très simplement : pouvons-nous donner à lire à de jeunes esprits cette œuvre, avec la conviction que, vivante, non seulement elle formera leur esprit, mais leur offrira des points de repère pour se situer et agir dans le monde dans lequel ils vivent ?

Arrivé là, nous ne pouvons plus éluder le constat évoqué : malgré la force de cette pensée reconnue par ceux qui ont eu l'endurance de la méditer, l'œuvre, disions-nous, n'est guère connue. Des textes ne sont

certes pas ignorés, par exemple, des spécialistes de Kant ou de Hegel, ou encore d'Aristote. Mais on comprend bien qu'il ne s'agit pas de cela. Nous sommes ici aujourd'hui dans un lieu et un milieu qui n'est pas défavorable, tant s'en faut, à la philosophie de Weil. Nous ne pouvons pourtant nous satisfaire, en admirateurs raisonnés, de clamer que c'est une grande œuvre, sans nous confronter à ce constat : pourquoi a-t-elle eu, a-t-elle encore si peu d'échos — que l'on pense, à sa différence, à Sartre ou Merleau-Ponty, ou encore plus récemment Foucault ou Derrida ? Il serait illusoire de crier à l'injustice : quand même cela serait, cela, pour autant, ne prouverait rien. Si une philosophie, en effet, est la pensée de son temps, elle ne l'est pas dans un ciel divin, en quelque sorte en attente de révélation, mais bien dans l'esprit de la génération vivante et agissante à une certaine époque. On peut aussi reconnaître — et cela est vrai — qu'une philosophie peut n'avoir pas d'influence immédiate : Nietzsche l'avait dit, Heidegger l'a répété, et Weil également. Mais, d'une part on peut craindre que ce ne soit une consolation facile, d'autre part, on rappellera que la *Logique de la philosophie* a maintenant un demi-siècle derrière elle.

Abordons donc la question : qu'est-ce que l'œuvre de Weil nous apporte, qui peut être considéré — si on nous suit — comme l'essentiel de l'époque ? Et d'abord, puisque c'est sur ce plan que nous avons choisi d'explicitier la question, comment se situe-t-elle, dans son projet même, par rapport à l'histoire de la philosophie considérée comme miroir conceptuel d'une réalité historique en général, celle du XX^e siècle ?

II.

Toute l'œuvre de Weil, si nous devons en restituer la trame, se structure en fonction des concepts suivants : liberté et raison, et découverte de l'originarité de la première. Violence et sens. Système. Anthropologie, homme, humanisme, humanité ; sujet et langage. Essayons de les mettre en perspective et d'abord de rappeler ce que signifie l'expression « logique de la philosophie » en tant qu'elle se donne — l'œuvre — comme fin de l'histoire qui mène jusqu'à elle (*LP*, p. 83sq.). La *Logique de la philosophie* est la mise en ordre, articulés les uns par rapport aux autres, des différents langages humains élevés à la cohérence, donc des différents discours qui peuvent être tenus sur le monde, naturel et culturel, et les attitudes qui leur correspondent. En ce sens Weil effectue, plus de deux millénaires et demi après, une tâche analogue à celle qui a été accomplie par Aristote. Comme l'a noté Kant, la logique, au sens classique du terme avait atteint son quasi-achèvement avec Aristote. D'emblée le logicien

avait dégagé tous les modes de formulation d'une pensée cohérente rendant possible le dialogue. On ne saurait trop insister, à notre sens, sur cette parenté entre Aristote et Weil, qui se joue dans le couple contenu/forme. Aristote, avec la logique, avait mis au point le formel, si l'on peut dire, à son état pur — sur ce plan la logique moderne n'apporte rien d'essentiel. C'est dire que tous les langages, tous les discours et, pour retenir ce qui nous intéresse ici, les systèmes philosophiques ont été autant de remplissements de ce formel, autant de contenus, différents certes, mais ayant ce même point commun d'être des contenus, y compris le système, le savoir absolu, qui montre que ce qui est est le contenu/forme, la forme/contenu. Toute philosophie est un contenu, c'est-à-dire un sens déterminé, un sens concret enveloppé et enveloppant cette structure langagière et dialoguante que donne la logique. Le logicien de la philosophie est celui qui a compris que ce qu'il faut comprendre est qu'il n'y pas de contenu, ou plutôt que tout contenu est essentiellement relatif, relatif à une attitude déterminée devant le monde. Ce qui signifie que, de même que le logicien — celui de la logique formelle — a porté à la lumière tous les modes possible de penser, de même le logicien de la philosophie, achevant ainsi la philosophie — nous reviendrons sur cette notion de fin de la philosophie — met au point toutes les manières possibles de philosopher, c'est-à-dire de construire un discours cohérent donnant forme à un contenu, en en cernant le noyau pur appelé catégorie. Il prétend, lui aussi, à l'exhaustivité.

Certes une objection surgit alors : on sait que Kant a critiqué Aristote pour avoir trouvé les catégories, au lieu de les déduire ; que Hegel, à son tour, a fait une critique analogue à Kant et proposé, lui, une démonstration rigoureuse. Accordons que l'idée d'une logique de la philosophie et celle d'exhaustivité sont étroitement liées ; l'une ne va pas sans l'autre. Et cela nous conduit à cette autre idée, celle de fin de l'histoire de la philosophie. Bornons-nous ici, avant d'y venir, à répéter avec Weil que la seule réfutation d'un système et la monstration de son incomplétude sont d'en construire un autre qui lui soit englobant. On doit noter ici ce qui peut tout de même apparaître comme une prétention exorbitante : l'idée d'une logique de la philosophie et sa réalisation impliquent que l'on connaît désormais tous les modes possibles de parler cohérent, tous les types possibles de langage, de même que la logique formelle énonçait tous les procédés de tout dialogue effectif. Ainsi, la *Logique de la philosophie* instaure le dialogue de tous les systèmes philosophiques possibles, comme le fait la logique formelle pour le langage. Ce qui signifie la mise en ordre — c'est le but d'une logique — de tous les systèmes philosophiques qui se sont tenus dans l'histoire, mais aussi de ceux qui se sont construits après la *Logique de la philosophie* comme de ceux qui pourront advenir et adviendront.

Répetons-le : la *Logique de la philosophie* représente pour l'histoire de la pensée un événement aussi considérable — le même mais à une puissance supérieure, celle du métalangage — que celui qu'a représenté l'invention de la logique formelle.

Avec cette œuvre de Weil, la philosophie a enfin et pour la première fois atteint sa forme pure, et cette forme pure, c'est comprendre que la philosophie, en sa nature profonde, est forme. En somme, la *Logique de la philosophie* est la forme de toutes les formes. Elle est sans contenu, étant la mise en ordre systématique de tous les contenus humains possibles ramenés à leur pure essentialité. Elle est le système sous sa forme totalement épurée.

C'est ce que dit la catégorie du *Sens*, qui est la purification extrême et ultime d'un mouvement qui parcourt toute l'histoire de la philosophie, avant de devenir conscient avec Kant. Tous les philosophes ont toujours cherché le sens de la totalité et de l'action humaine dans la réalité, et l'ont découverte, existant en et pour soi, objectivé dans le Tout lui-même. Le sens et le sensé, ou encore l'idée et la chose sont indissociables. La modernité s'affirme comme telle quand le sens, dans une certaine mesure, se détache du sensé, quand la philosophie est comprise, non plus comme découverte d'un sens objectif, mais comme manière pour l'homme de donner un sens à ce qui l'entoure. Le terme de cette trajectoire — l'un des termes parmi les possibles du moins — est la réalisation du Sens sous le mode du Savoir absolu. L'absolu est sens, le sens est l'absolu, sens et être coïncident. L'absolu c'est la forme pleine du sens, la plénitude sensée. La philosophie s'est accomplie en sa vérité, qui est de s'abolir, et est devenue science. Le parcours ontologique de la philosophie a trouvé son parfait achèvement, c'est ce contre quoi proteste Heidegger, qui démonte l'illusion, déconstruit la métaphysique et répète la question originaire : qu'en est-il du sens de l'être ? Mais cet énorme effort continue néanmoins à poser la recherche du sens en direction de l'ontologie.

Un pas de plus est fait avec Weil. Jusqu'à lui, le sens était toujours sens de, sens de l'être, sens du monde, laissant intacte l'interrogation : qu'en est-il de ce sens ? D'où vient-il ? Pourquoi n'est-il jamais interrogé pour lui-même ?

Et c'est là, nous semble-t-il, que se montre l'effort original de Weil et ce que renferme l'idée d'une logique de la philosophie ; *sens* est le mot ultime, le mot dernier qui énonce tout ce qui est pour l'homme. Il y a sens, la nature est sensée, le monde est sensé.

En ceci Weil est profondément kantien : c'est un *fait* que le monde s'offre à ma compréhension et à mon action. Il n'y a rien de plus à dire, sauf à constater que le sens est un fait, ce qui veut dire simplement : le monde n'est pas un chaos.

La *Logique de la philosophie* conduit au sens entendu comme forme vide du sens, donc : que représente Weil dans l'histoire de la philosophie ? Que termine-t-il ?

Il met fin à la recherche du sens comme visée dernière sur laquelle on pourrait se mettre d'accord.

En somme, il n'y a pas de sens, parce qu'il n'y a que *du* sens.

La grande découverte de Kant est que la philosophie est affaire humaine, faite par l'homme et pour l'homme. Mais il avait laissé subsister la chose en soi. Pour Weil la philosophie n'a sens que rapportée à l'homme, est le mode d'être de l'homme dans une culture donnée, la civilisation occidentale. Bref, la philosophie est le mode d'être de l'homme occidental.

Et ce que, sur fond de cette caractérisation, nous apporte au XX^e siècle la *Logique de la philosophie*, c'est la découverte d'une vérité simple, banale, très pauvre, qui est la suivante : la seule chose que puisse nous apprendre la philosophie, c'est ce que tout le monde sait et pratique, qu'il y a du sens. La philosophie est le sens du sens, la conscience du sens, la conscience que l'on ne peut découvrir davantage que cela, à savoir qu'il y a du sens. Ce qui caractérise la philosophie, c'est la manière de le dire. Ce résultat peut décevoir. Quel sens ? Qui n'est tenté par cette question, qui ne voudrait savoir ce qui se passe derrière le miroir ? Et les philosophes n'ont-ils pas tous essayé d'y répondre ? Nous savons maintenant que, philosophiquement parlant, il n'y a pas de réponse, que la seule réponse est la conscience de l'absence de réponse. Que, de manière privée, chacun puisse s'en forger une, cela est incontestable et souhaitable si cela l'aide à vivre. Mais nous sortons alors de la philosophie.

Autrement dit, la philosophie est anthropologie. Certes nous le savions depuis Kant, mais ce qu'apporte Weil c'est la détermination de cette anthropologie en tant que logique, par conséquent sous sa forme épurée. La confrontation avec Heidegger peut être ici éclairante car ils représentent tous deux un aboutissement de l'histoire de la pensée, chacun de manière parfaite. On sait que la philosophie s'est bâtie des siècles durant comme ontologie avant de se comprendre comme anthropologie, s'est comprise comme saisie de la chose avant de se définir comme, essentiellement, saisie de cette saisie de la chose. C'est cela la modernité, et la philosophie, depuis, est tension entre ces deux opposés, l'être et le sujet. Kant a consenti, avec l'en-soi, un reste ontologique, le système hégélien, après l'hésitation anthropologique de la *Phénoménologie de l'esprit*, s'est produit comme ontologie et Heidegger a formulé le questionnement ontologique comme indépassable, puisqu'il est la répétition inlassable du même : qu'en est-il du sens de l'être ? Heidegger représente ainsi l'aboutissement, au XX^e siècle, de la détermination de la philosophie comme

ontologie. De même Weil, *mutatis mutandis*, représente l'aboutissement de sa détermination comme anthropologie. Que dire de plus, et que peut-on dire d'autre quand on a saisi que l'homme, l'homme qui universalise et s'universalise du seul fait de parler, est la source unique, libre de toute transcendance, libre de toute extériorité, de ce qui peut se dire en vérité. Et par homme, on entendra, non une nature humaine universelle, mais l'humanité comme produit d'une tradition dans une culture donnée. La vérité devient alors aveuglante en ce qui concerne la destination de la philosophie : elle ne sait rien, parce qu'il n'y a rien à savoir, son seul savoir est ce non savoir, conscience toutefois qu'on n'atteint qu'au terme d'un parcours laborieux, celui de la succession des catégories de la logique de la philosophie.

Ainsi se rejoignent dans leur signification atteinte violence et sens. Le XX^e siècle, disions-nous, c'est l'explosion de la violence sous sa forme pure ; sa conscience c'est la présentation du sens sous sa forme également pure.

Et cette double détermination trouve son fond et son fondement dans le *langage*, accaparé et perverti en étant réduit à l'instrumental par le violent, langage aussi qui toujours universalise et est, par suite, à la fois le lieu de production du sens et de manifestation de la raison, langage qui plus primordialement encore est le lieu d'apparition de la liberté, du choix originnaire possible entre violence et sens. Nous pouvons conclure à cet endroit : E. Weil représente bien la fin de l'histoire de la philosophie en tant que prise de conscience totalement claire et explicitée en dix-huit catégories que tout ce que dit le philosophe ne vaut qu'en tant, et pas plus, qu'il est dire du philosophe, c'est-à-dire de quelqu'un qui exerce sa pensée selon un certain mode qu'on appelle le concept, et une certaine visée, celle de la cohérence. « Notre temps », c'est celui d'un choix, toujours instable, entre la volonté de cohérence et le désir de la violence.

On mesure la disproportion entre l'énorme effort exigé et le résultat atteint. La philosophie c'est cela, cet effort, valant pour lui-même, de la pensée. Cet effort, c'est ce qui définit l'homme même. On peut le dire autrement : la philosophie vaut comme exercice du sujet philosophant, qui sait que, comme exercice, il lui procurera de la jouissance. Le résultat dit aussi l'illusion dont témoignent les théories qui ont eu tant de retentissement de « mort du sujet » ou « mort de l'homme ».

Ce résultat peut paraître décevant. Faut-il pour autant parler de relativisme ? Ne sommes-nous pas conduits à un certain scepticisme ? Nullement. Il n'y a ni Etre qui s'offre en un don ni valeurs transcendantes, quelles qu'elles soient. Il convient de bien avoir présent à l'esprit que celui qui accède à cette conscience, c'est-à-dire qui atteint cette

catégorie est passé par la catégorie de l'*action*. Tout comme langage et sens, action et sens sont indissociables.

La visée weillienne se montre ici dans son originalité par rapport aux grands courants qui se sont succédés dans l'après-guerre : l'existentialisme dans les années 50 avait redécouvert le sens de l'existence, avant de céder la place à son opposé, le structuralisme qui oublie le sens pour la structure dénuée de sens et proclame la mort de celui par qui seul le sens arrive ; pendant ce temps le marxisme, sous sa forme propre ou se retrouvant près de l'une ou l'autre forme, Althusser ou Sartre, privilégia le sens de l'homme social et annonça, sous la forme du communisme, l'homme total, la vie pleine de sens dans la société sans classes. Ces courants dominants cédèrent la place dans les années 80 à l'herméneutique qui, de discipline régionale, se transforma en philosophie universelle et devint, selon le mot de Vattimo, « la nouvelle *koiné* ». Elle retrouva le sens, sous le mode de tâche infinie et inachevable consistant à tenter de combler l'écart entre un sens produit un jour et un sens s'auto-produisant sans cesse. Ce que dit à ce propos Eric Weil c'est que tout cela, ce sont autant de manières de dire la même chose, mais habillée autrement, à savoir qu'il y a du sens et que la philosophie trouve son achèvement à montrer formellement parlant, se vérifiant selon le critère de la circularité, que la seule vérité qu'elle puisse donner comme son bien propre c'est justement cela, qu'il y a du sens. Tout discours est mise en ordre d'un sens originaire produit par le langage et la logique du discours est l'exposition des différentes modalités de ce sens, exposition s'achevant, de fait théoriquement parlant, dans ce sens se donnant indépendamment de la modalité de son remplissement : c'est la catégorie du *Sens*.

III.

En quoi ce résultat peut-il être compris comme une pensée de la modernité ? Il ne s'agit pas ici de revenir sur les analyses weilliennes de la société moderne, « calculatrice, matérialiste et mécaniste », de l'Etat moderne et de l'individu, insatisfait en ce que sa vie manque de sens. Tout ceci a été largement étudié et je ne puis que renvoyer notamment à l'ouvrage de G. Kirscher : *Figures de la violence et de la modernité*. Leur reprise en détail montrerait sans peine l'actualité de la description de Weil. Il nous suffit de marquer qu'il existe un lien étroit, même si les médiations sont multiples et devraient être recherchées dans le cadre de l'analyse de tel ou tel exemple, un lien étroit donc entre la saisie de la philosophie par elle-même, c'est-à-dire se comprenant comme n'étant rien qu'une logique, celle du discours un de l'humanité énonçant ainsi son histoire elle-même

une, de la philosophie se donnant comme auto-production de la forme vide du sens, et notre temps comme celui de la mise en cause du sens sur différents plans. Le chômeur actuel, et ils sont nombreux, en vient à douter que sa vie ait un sens, la société, devenue de consommation, pleinement rationalisée et pourtant peu raisonnable, se donne de moins en moins comme une communauté sensée, et l'univers technologique, dénué de sens par lui-même, peut être à la source du total non-sens. Le dernier article de Weil s'intitule : « Faudra-t-il de nouveau parler de morale ? ». Nous pouvons dire, dans le même esprit : plus que jamais, il nous faut parler de *sens*, devant tous les assauts du non-sens et de l'insensé, c'est-à-dire parler, employer un langage qui ne soit pas purement instrumental ; plus que jamais le langage de l'homme doit être mis en pratique dialoguante contre celui des ordinateurs.

Dans ce vide, pour beaucoup, de la vie actuelle, celui des couches sociales qui sont en dessous du seuil à partir duquel l'idée de sens a sens, comme celui des classes aisées qui ne savent où promener leur ennui, devant ce vide donc qui se traduit conceptuellement dans l'idée de la philosophie comme pensée du vide (le sens formel), *que faire ?*

C'est ici que se montre l'importance capitale de l'unité des deux catégories action-sens, un des points très difficiles de la *Logique de la philosophie*.

C'est ici, de ce fait-même, que se montre peut être le mieux l'héritage que nous laisse Eric Weil, un héritage qui, transmis par Cassirer, remonte, par-delà Marx et Hegel, à Kant, celui d'une foi en la raison. Deux événements capitaux, nous l'avons dit au début, ont marqué et marquent ce siècle. L'irruption d'une violence insensée qui laisse le témoin ou l'écrivain impuissant à dire, avec des mots, l'indicible, qui laisse le cinéaste, avec des images, tout aussi impuissant à montrer l'immontrable, ici et là à dire ou/et à faire voir l'insupportable, est la mise en cause la plus radicale de la raison, du sens, des droits de l'homme et des valeurs humanistes. L'autre événement est la mutation techno-scientifique, dont notre siècle est la scène, l'irruption de la techno-science qui, se nourrissant d'elle-même, rend peut-être l'homme de plus en plus maître de la nature, mais peut-être aussi de moins en moins maître de cette maîtrise. Ici, la violence triomphait et la raison était anéantie comme cela n'était jamais arrivé, là, la révolution technologique, celle pour laquelle il n'y a pas de retour en arrière, est sans doute un triomphe total de la rationalité mais peut-être aussi une destruction de la raison, non plus par son autre, la violence, mais par elle-même. Dans les deux cas, doit être crié, martelé, répété le mot *Sens*. Il y a sens, mais il faut sans cesse rappeler qu'il n'y a sens que pour une raison qui énonce qu'il y a sens et aussi, c'est l'effort de Weil que Kant n'avait pas vu, que cette raison n'énonce le sens qui est,

c'est-à-dire qui toujours est pour l'homme, que dans la mesure où elle est la conscience de soi de la raison en soi dans le langage.

Il y a sens parce que l'homme *parle*. Et le technocrate, l'homme de la technique devra toujours avoir en mémoire — il appartient au philosophe de le lui rappeler — qu'il ne lui faut jamais cesser d'être à l'écoute du poète, celui par qui, par excellence, advient le sens. Ceci n'est pas le fait d'un optimisme béat. On n'oubliera pas que si le seul fait de parler introduit d'emblée dans l'univers du sens, il ne mène pas pour autant obligatoirement à la raison. C'est une possibilité. Un choix. Avec une double négation dans ce mouvement de l'en-soi de la raison à son pour-soi, la violence qui l'annihile, la technologie qui peut asseoir sa destruction sur son triomphe. « Qui peut », mais dont il revient à l'homme que cela ne soit pas et qu'elle s'accomplisse au contraire comme le moyen d'une libération accrue. Ainsi que l'écrit Weil « La vie de l'homme a son sens dans le travail et dans l'organisation, dans le progrès vers la maîtrise sur la nature » (*LP*, 395).

« Weil et notre temps » : notre titre s'éclaire. C'est la philosophie devenue capable, après deux millénaires et demi de pratique, de dévoiler sa propre logique, et de ce lieu, d'apercevoir que notre monde, s'il doit conserver un sens, que l'humanité, si elle veut poursuivre une démarche sensée, que l'individu, s'il peut espérer une existence vraiment humaine dans un univers ultra-rationalisé et super-technicisé, ne le pourront qu'à la condition de résister aux sirènes qui visent, sans le vouloir, à masquer ce qui advient quand on parle de « mort de l'homme », de « mort du sujet » ou encore de « mort de l'auteur » — diagnostic qui énonce assurément une vérité de ce monde, mais fait un absolu de ce relatif.

Que faire ? interrogeait Weil en 1965 dans un article consacré précisément à « La science et la civilisation moderne » (*EC* I, 268-296), et il répondait : « Nous devons penser notre monde et notre condition en tant qu'êtres humains. Nous devons reléguer la science et la maîtrise qu'elle permet à leur propre place » (291). Telle fut toujours la place de la philosophie. Le danger est certes réel que le non-sens de la science l'emporte, comme il est vrai que ce constat a rapport à la violence des hommes. La tâche de la philosophie est de le dévoiler, ce qui certes ne supprime pas le danger, mais en tout cas en décèle les racines.

La pensée de Weil nous révèle que tout se joue dans la catégorie du sens, que l'action, par voie de conséquence, est la dernière catégorie à laquelle l'homme parvient, qu'elle consiste à œuvrer pour configurer un univers sensé, c'est-à-dire d'apporter du sens là où tout menace de basculer dans le non-sens. Mais cela, répétons-le, relève d'une foi de la raison.

Tout l'effort de Weil se réduit donc à peu de choses, mais dans ce peu est son inépuisable richesse. Résumons-le : sur le plan théorétique, il y a du *sens* ; sur le plan pratique, c'est le *pari* que l'humanité qui détient le pouvoir du non-sens absolu continuera d'être raisonnable et de produire du sens. Forme vide du sens, pari hypothétique, telle nous paraît être la leçon de Weil, leçon valant pour notre temps.