

DISCOURS ET LANGAGE OU LA "LOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE"

par Jean QUILLIEN

La « Logique de la philosophie » d'E. Weil est un effort pour comprendre notre époque, c'est-à-dire pour saisir en leur unité la fin de la philosophie (Hegel) et le fait de l'existence de philosophies post-hégéliennes, pour penser l'unité du discours cohérent et de l'action raisonnable ; sa tâche est de dégager la logique des discours humains concrets. Elle est l'élaboration du discours cohérent qui se comprend, et, le faisant, comprend ce qui est son autre : le discours se réalise dans et par une analyse philosophique du langage, langage qui, fait ultime, spontanéité créatrice, poésie, est compris comme le lieu d'apparition de toutes les oppositions, comme l'apparition concrète de la liberté. La « Logique de la Philosophie » rend ainsi possible l'élaboration de la philosophie théorique du marxisme.

The aim of Logique de la philosophie is to understand our own time, to grasp in their unity the end of philosophy (Hegel) and the fact of post-hegelian philosophies, in order to think out the unity of the coherent discourse and of the reasonable action. Its task is to elucidate the logic of concrete human discourses. It is the elaboration of the coherent discourse which understands itself and, in doing so, understands its other : discourse which realizes itself in and through a philosophical analysis of language. The language as ultimate fact, creative spontaneity and poetry, is understood as the birthplace of all oppositions, as the concrete appearance of freedom. Thus Logique de la philosophie allows to work out the theoretical philosophy of Marxism.

« Il se peut que la révolution copernicienne soit encore à ses débuts », conclut M. Weil au terme d'un essai explicitant la grande découverte de Kant¹. Il se peut aussi que la *Logique de la Philosophie* l'achève, achevant, si cela est, une possibilité de l'homme, des hommes, qui s'est fortuitement manifestée à une époque déterminée, qui,

1. Problèmes kantien, Vrin, p. 107 ; pour le § qui suit, cf. l'essai : « Sens et Fait » dans le même volume.

en tant que telle, ne se montre que parce qu'elle s'est réalisée, ne se saisit que dans et par cette réalisation et ne se comprend qu'à un certain moment de celle-ci, qui pour elle est le terme; cette possibilité réalisée, l'homme comprend également alors, et alors seulement, que son autre possibilité, la violence, n'est jamais réduite, qu'elle est toujours susceptible d'éclater, que les hommes peuvent refuser le discours cohérent, bref, que l'humanité peut retourner à la barbarie.

La véritable révolution kantienne donc, c'est d'avoir saisi que la philosophie est affaire d'hommes vivant, parlant, travaillant et luttant dans le monde, êtres à la fois finis (du donné et dans le donné, dans le besoin et à la recherche de la satisfaction) et raisonnables (autres que tout donné et volonté d'universalisation), à la fois violence et raison; c'est d'avoir compris que la question fondamentale est de comprendre et de comprendre ce que c'est que comprendre; c'est d'avoir comblé l'abîme entre le fait et le sens et découvert que c'est la réalité qui fonde tout. Penser la réalité, tel est précisément le problème de notre époque², problème posé quand l'unité de la pensée et de la réalité ne va plus sans dire. Comprendre, tout comprendre et comprendre le Tout: il revient à Hegel d'avoir dégagé et réalisé cette tâche de la philosophie, d'avoir achevé, *semble-t-il*, la révolution kantienne en constituant le discours absolument cohérent, discours qui comprend tout et soi-même, discours qui se sait et, comprenant sa source comme langage, comprend l'histoire de l'homme, être parlant et agissant, comme celle de l'opposition entre réalité et discours; discours total, langage unique qui est, à la fois, commencement, réalisation et résultat, démonstration (déduction) que l'homme parle et, parlant, crée le sens.

Il semble alors que tout soit achevé: l'Être est le discours, le discours est l'Être; logique et ontologie se sont révélées être la même chose. C'est le *penser* même qui a été pensé: le cercle est refermé, la philosophie, devenue Science, savoir absolu, se supprime comme telle: l'histoire, devenue compréhensible, ne peut plus être que répétition³.

2. HEGEL, *Encyclopédie*, § 6.

3. Kojève l'accepte. cf. *Essai d'une histoire raisonnée d'une philosophie païenne*. Il s'interdit par le fait même de comprendre la « philosophie » et l'histoire post-hégéliennes — plus exactement peut-être: de comprendre le refus du discours absolu.

Et pourtant. Pourtant, il y a le scandale. C'est un *fait* (et le nier ne le supprime pas: les faits sont têtus) qu'il y a eu des penseurs après Hegel, que l'histoire n'est pas achevée, qu'après le Savoir absolu il y a quelque chose d'autre, quelque chose justement de tout à fait *autre*: le refus, la révolte et la révolution — et ceci *en toute connaissance de cause*⁴. Refus du discours dans le refus de ce qui en constitue le présupposé nécessaire, à savoir la volonté, de la part de l'homme, de comprendre, révolte absolue du sentiment et choix de la violence pure qui se moque bien du discours, l'essentiel étant, non de penser mais de vivre et de créer dans le monde⁵. Révolte angoissée de la finitude, qui refuse et le discours et la violence. Refus enfin, qui est, lui, à l'inverse, acceptation et du discours et de la violence, double acceptation qui implique le double refus de la violence pure et de la seule compréhension du discours; il ne s'agit plus seulement de comprendre le monde, il faut le transformer. Le discours absolument cohérent n'est pas dépassé — il ne peut l'être. Hegel est bien, comme le disait Marx, le dernier philosophe⁶.

Scandale, écrivions-nous. Mais un scandale n'est scandale qu'autant (et tant) qu'il n'est pas compris, en même temps qu'il exige de l'être. Si la philosophie naît là où les hommes en sentent le besoin, si philosopher, c'est chercher le sens lorsque le sens connu et reconnu ne va plus de soi, si c'est viser la compréhension à travers et par la compréhension de ce qui est pour les hommes d'une époque déterminée, alors la « Logique de la Philosophie » nous paraît être la réponse à ce besoin, en comprenant — en développant de manière cohérente, c'est-à-dire systématique — le sens de ce que fait l'homme, le sens du monde, en son unité structurée, dans lequel il vit, parle, travaille et pense, toujours insatisfait et mécontent⁷. Besoin, qui est celui de comprendre la signification du triple refus du discours absolument cohérent qui, pourtant, était compréhension totale. Réponse, dans la mesure où la « Logi-

4. C'est-à-dire: dans la connaissance du Savoir absolu.

5. Bien entendu, c'est pour nous que cette attitude se comprend comme telle. Le violent peut être conscient — et l'est ici — de son refus du discours. Mais il ne peut en saisir le sens pour cette simple raison qu'il a opté pour le non-sens — lequel choix a un sens, mais seulement du point de vue de celui qui a choisi le discours.

6. Ce triple refus sera saisi en son sens plus loin: cf. *infra*, p. 418 sq.

7. Cf. *infra*, note 29.

que » permet de comprendre et le discours et le refus, de les saisir en leur unité, c'est-à-dire de tenir ensemble les deux opposés du comprendre et de l'agir, de penser formellement l'unité de la théorie et de la praxis, du discours cohérent et de l'action raisonnable, dans le sens, et ce en quoi se constitue le sens comme ce en quoi se séparent discours et réalité, se révèle alors être précisément, fait primordial et ultime, le langage. Vérité qui ne peut se découvrir qu'au terme d'un processus dialectique, « processus réel de la pensée dans la réalité et de la réalité dans la pensée »⁸, calvaire long et douloureux qui est celui de la compréhension de la philosophie par elle-même, et qui a nom : histoire. Si, en effet, la philosophie est compréhension de la compréhension, il faut qu'il y ait eu auparavant compréhension : le discours est auscultation de cette compréhension antérieure du bon sens⁹, seule démarche qui puisse lui garantir qu'il parle de ce qui est effectivement, car sans le bon sens, la question même de la possibilité du philosopher ne se poserait pas. Le discours cohérent qui se comprend lui-même est donc essentiellement monstration (et non démonstration, déduction) des langages et discours, partiels et finis, que les hommes concrets ont développés pour constituer et saisir ce qui était pour eux réalité : langage que l'homme a formé, en effet, dans son action, action qui n'est telle que parce qu'elle est dirigée par la parole, discours par lequel il a essayé de comprendre cette réalité. Discours et langage : c'est un double héritage que nous avons là à assumer : nous sommes, en effet, les héritiers du discours cohérent du maître parlant d'une réalité qui ne pouvait, à lui, spectateur désintéressé, apparaître que comme extérieure, comme son autre. Héritiers aussi du langage instrumental de l'esclave travailleur, acteur dans cette réalité et la faisant effectivement réalité pour l'homme, réalité humaine, mais si bien (et tant) acteur qu'il n'avait pas le loisir (otium) d'en être aussi spectateur. Discours du maître et langage de l'esclave : Hegel, le premier, a écouté le langage de l'esclave (et c'est déjà beaucoup) mais n'a pas su l'entendre : et il parachève et couronne le discours du maître. Et, c'est pourquoi l'homme d'action le refuse,

8. *Logique de la philosophie*, Vrin, 1967, p. 426 (citée LP).

9. Cf. Marx : il faut « se mettre à l'étude de la réalité en tant qu'homme ordinaire », *L'Idéologie Allemande*, Ed. soc., 1968, p. 269.

en même temps qu'il le réalise, lui qui se veut l'héritier de l'esclave — mais d'un esclave qui a compris qu'il ne peut plus abandonner le discours du maître, car c'est ce discours qui lui a permis — qui seul, pouvait lui permettre — de comprendre son propre héritage. Le langage n'est problème que pour le discours.

Et c'est ainsi seulement que la philosophie peut se comprendre comme discours de l'homme concret, c'est-à-dire de l'individu qui a opté pour l'universel et y parvient au terme d'une longue élaboration. La logique de la philosophie est cette élaboration du discours cohérent — qui ne se prouve qu'en se réalisant — qui se comprend, et, le faisant, comprend ce qui est son autre. En se réalisant, c'est-à-dire en développant « la succession des discours cohérents de l'homme »¹⁰.

En d'autres termes, le discours se réalise dans et par une analyse philosophique du langage, qui n'est autre que la logique philosophique. Par là, M. Weil accomplit bien la découverte du vieux Kant, qui avait pressenti que la tâche essentielle de la philosophie, la recherche du sens, ne pouvait être autre chose que « la remontée difficile, laborieuse, lente vers les fondements du discours de l'homme agissant »¹¹.

*
**

Bien des œuvres, récentes et qui le sont moins, certes importantes, ont exprimé la réalité de ce temps ; leur mérite est de l'avoir exprimée, leur limite de ne l'avoir qu'exprimée. La *Logique de la Philosophie* a voulu penser cette réalité, c'est-à-dire développer un discours cohérent qui se comprenne en comprenant ses propres pré-supposés. Aussi ne surprend-il pas que le bruit des unes se soit davantage fait entendre que le parler cohérent de l'autre. Par suite, si cette remontée pressentie par Kant est la « Logique » même, nous ne pouvons, dans un article, qu'y renvoyer le lecteur : en dégager les grandes lignes n'a guère de sens, s'agissant d'un discours (système) qui ne se démontre qu'en se réalisant, c'est-à-dire en se développant ; vouloir la résumer est aussi vain que présomptueux, qui est supposer que l'auteur eût pu faire plus court ; expliciter ce qui précède conduirait, à l'in-

10. LP, p. 72.

11. *Problèmes kantien*s, p. 106.

verse, à un commentaire de l'œuvre entière. Nous ne pouvions donc prétendre plus qu'à tenter de présenter ce qui nous paraît¹² être le sens de l'entreprise, d'exposer la position du problème central en fonction duquel tout s'organise — ce que nous avons voulu faire dans ces quelques pages. Et nous nous limiterons, dans la tâche d'explicitation, à deux moments¹³, essentiels il est vrai : le mouvement du parler au discours, et le retour du discours au langage, l'origine et la prise de conscience de cette origine, par laquelle l'originnaire se révèle et se trouve posé comme problème, fait premier qui pour cela est découvert en dernier.

Ce qui précède indique assez que le point de départ sera nécessairement une interrogation portant sur ce qu'est l'homme, ou plutôt les hommes¹⁴, les individus concrets qui agissent dans la réalité effective, sur ce qu'ils font et sur l'interprétation qu'ils donnent eux-mêmes de ce qu'ils font — interrogation qui doit être menée, nous le savons, à partir de ce qui est devenu notre patrimoine commun, à partir de ce qu'en dit le bon sens actuel de notre civilisation, c'est-à-dire de ce qui, pour chaque et tout individu de celle-ci, constitue le système d'orientation dans son monde et dans sa vie réelle. Et ce bon sens le considère essentiellement comme un être double.

L'homme, en effet, est indissolublement besogneux (au double sens de besoin et de besogne, être qui a des désirs et travaille pour les satisfaire) et capable de raison, à la fois désir et liberté, violence et langage raisonnable, être qui ne se suffit pas à lui-même et infini de la liberté, individu et homme. Les hommes agissent, et agissent parce qu'ils ont des besoins, des désirs et des intérêts, et c'est parce qu'ils ont des intérêts qu'il leur est du plus grand intérêt de connaître la réalité dans laquelle ils travaillent, réussissent ou échouent, laquelle est réalité pour eux en fonction de ces intérêts et de ces échecs ; intérêts qui sont toujours particuliers, réalité, partant, toujours

12. Sans ignorer que nous courons le risque de la lire du point de vue de l'attitude à laquelle nous serions — peut-être — nous mêmes parvenus — nous interdisant alors de comprendre les catégories ultérieures.

13. Le terme est inadéquat ; mais, à ce niveau de notre développement, le langage du discours absolument cohérent nous a paru le plus aisément compréhensible, partant le plus facile à manier.

14. La raison de ce passage du singulier au pluriel apparaîtra plus loin ; cf. *infra*, p. 425.

elle aussi particulière, qui ne se montre qu'à ceux qui agissent sur elle. Être de la nature, l'homme est déterminé par les forces naturelles qui, de l'extérieur, agissent sur lui, par celles, intérieures — instincts, désirs, passions —, qui le meuvent (sans lesquelles il n'y aurait pas d'action efficace dans le monde). Être naturel, il est essentiellement *violence*¹⁵. Mais, nature et violence, il est le seul animal qui possède un langage pour nier le donné¹⁶ ; être du donné, il a, par la double négation de l'action et de la parole, le pouvoir de le transformer et de savoir qu'il le transforme, et, le transformant, de se réaliser en se transformant lui-même — pouvoir que Kant appelle liberté, que nous nommons, après Hegel et Marx, négativité ; possibilité qui ne se démontre que par sa réalisation. L'homme est un être fini qui n'en finit pas d'être fini : la négativité est le pouvoir de transcender cette finitude.

Violence et liberté définissent l'homme même, mais il n'est pas comme à la croisée des chemins ; la violence est originelle, radicale et irréductible et la liberté ne s'affirme que sur fond de violence : la liberté est toujours liberté en situation¹⁷. En effet, l'homme parle, l'homme, c'est-à-dire des individus qui vivent dans une certaine communauté ; par le fait même de parler, l'individu est déjà universalisé jusqu'à un certain point, celui de la communauté à laquelle il appartient. Il parle le langage de sa communauté, qui est celui des intérêts et des conventions de celle-ci. La communauté répond d'abord à la violence de la nature extérieure, et l'histoire de l'homme, être toujours socialisé, est d'abord¹⁸ celle de ce viol continu, de cette mise à la question de la nature, nécessaire pour que surgisse la possibilité même de sa mise en question. Cette mise à la question ne serait pas sans le parler agissant de la communauté, lequel se façonne, s'élabore et se constitue dans cet effort même, l'un informant l'autre, l'autre formant l'un ; cette mise en question ne serait pas sans le discours qui s'y enrachine. Le parler est le ciment de la cohésion sociale, langage qui est seul

15. L'importance de ce concept apparaîtra plus loin ; c'est le concept qui permet de surmonter l'échec de Hegel. La chose, d'ailleurs, n'est pas aussi simple chez Hegel (cf. les concepts de passion, héros, etc.).

16. Pour nier ce qui est et parler de ce qui n'est pas : son être est précisément cela, de ne pouvoir se contenter de son avoir.

17. Car une liberté hors de la situation, c'est-à-dire absolue, est un non-sens.

18. Elle le demeure, bien entendu.

langage aussi longtemps que les choses vont sans dire¹⁹ c'est-à-dire aussi longtemps que la lutte contre la nature est à ce point primordial (essentielle pour la survie de la communauté) qu'elle absorbe toutes les énergies.

Rien — et nous devons y insister —, rien n'oblige d'en sortir. De fait, l'homme n'en sort pas tant que la vie a un sens pour lui, qu'elle présente des difficultés sans doute, mais jamais de problèmes²⁰. De fait aussi, des civilisations entières se sont développées qui n'en sont pas sorties ; des attitudes devant le monde sont possibles (et réelles) qui n'en sortent pas : la science et la technique de notre monde sont les héritières du langage de l'esclave et ne se posent pas, en tant que telles, la question du discours²¹. Nous savons bien, plus simplement, que tout le monde n'est pas philosophe et qu'on peut mener une vie sensée sans l'être et sans savoir pourquoi elle l'est — ce qui revient au même.

Cette constatation nous conduit déjà à émettre quelques doutes en ce qui concerne la nécessité du passage du langage au discours, à la cohérence. Mais ce n'est encore que présomption, et non preuve, et nous voyons l'objection : le discours est enveloppé dans le langage (qui le contesterait ?) et le progrès mène nécessairement de son usage pratique à son usage philosophique. Que cela ne se soit pas réalisé dans différents types de civilisations ne l'ébranle pas : l'enfant mort en bas âge ne deviendra jamais adulte, bien que l'adulte soit en soi présent dans l'enfant. Ce que l'objection oublie, c'est que la question ne se pose que du point de vue de l'adulte, du mouvement achevé, a posteriori ; le cercle est vicieux, car ce passage même est ce qui définit justement le progrès.

Or, et c'est ce qui nous importe, c'est un *fait* que l'enfant devient adulte, c'est un *fait* que des hommes se sont mis à ce qu'il est convenu d'appeler philosophie, à un moment de ce que nous appelons (depuis) histoire, à un état donné de la maîtrise de la nature (les besoins les plus immédiats étant satisfaits), dans une situation déter-

19. L'on voit déjà ici que le problème philosophique ne pourra surgir que sur la base du problème moral — lorsque la morale (de la communauté) devient elle-même problème, pour des raisons historiques, déterminées, qu'il appartient à l'historien d'étudier.

20. Pour nous, car pour lui la question du sens ne se pose pas.

21. Encore que nous sachions, nous, qu'elles ne sont ce qu'elles sont que parce qu'il y a eu le discours.

minée de la communauté (sa structure économique offre à certains de ses membres du temps libre).

C'est un *fait*. Comment cela a-t-il été possible ? Cette question, vu que nous pouvons en toute quiétude conclure de la réalité à la possibilité, ne peut vouloir dire que ceci : comment ce fait peut-il être compris, ou mieux peut-être : comment comprendre que la compréhension soit un fait ? (Comment comprendre que l'homme parlant, travaillant, luttant contre la nature et ses semblables ait pu s'élever à la cohérence du discours — comment le comprendre si l'on se refuse la solution facile de la nécessité, qui n'est, sur ce plan, que la forme laïcisée de la Providence ? Question fondamentale, on en conviendra, puisque, pour les hommes, il y va du sens de leur vie — question à laquelle le philosophe doit répondre.

L'homme, avons-nous dit, est originairement — c'est sa définition même — parler et violence (parole servante de la violence, violence se servant de la parole) sur le double plan de la nature et de la communauté (lutte des individus à l'intérieur de la communauté, lutte des communautés entre elles) : tel est le terrain en lequel s'enracine toute l'évolution ultérieure qui, reconnaissant le premier héritage et reconnaissant envers lui, tendra constamment et de plus en plus à masquer, voire à renier honteusement le second — signe justement de sa présence irréductible. L'homme, donc, est désir avant d'être raison, si l'on veut bien entendre par raison son progrès vers l'universel dans sa lutte constante contre l'arbitraire, et son histoire est celle de cette lutte, en l'individu comme dans la communauté, est l'opposition entre la passion, qui meut les individus et les masses, et la liberté, qui fonde tout sens. La violence est toujours, pour l'homme, déjà là, dans le monde (naturel et social) et en lui-même (instinct, besoins, désirs, passions), et le langage de la communauté est l'organisation de cette violence première. C'est le règne du *monologue*, coïncidence primitive du langage et de la situation.

Le discours naît là où, pour des raisons historiques données²², les hommes se trouvent obligés de s'entendre parce qu'ils n'arrivent pas à résoudre leurs problèmes par la violence. Lorsqu'il arrive que des certitudes s'af-

22. Cf. supra, note 19 ; c'est tout le travail de l'historien de les analyser ; nous n'insistons pas ici.

frontent, que des monologues s'opposent et, dans cette opposition, comprennent qu'ils ne peuvent que se détruire s'ils ne veulent se maintenir en coexistant, alors le monologue fait place au *dialogue*. Le parler devient véritablement langage, ou, plus exactement, du parler naît le langage²³. L'affrontement des certitudes conduit à la discussion, la domination du maître cède la place à celle de l'Etat — fait capital, puisqu'il est le fondement et le point de départ de toute notre civilisation moderne, mais *fait* tout de même, qui, comme tout fait, aurait pu être autre qu'il n'est : l'affrontement des certitudes aurait pu se terminer par l'anéantissement de l'une des parties, ou de toutes. Le fait capital, pour nous, c'est le choix, acte libre, c'est-à-dire non-nécessaire, de la discussion, de la non-violence, pour régler les conflits.

Qu'un homme apparaisse alors qui dise que la communauté n'est plus ce qu'elle dit d'elle-même ; qu'elle soit devenue telle que l'accord n'y est plus possible ; que la multiplicité des langages surgis dans ce monde de la discussion fasse que cette discussion n'aboutisse plus, et se fait sentir le besoin d'un langage qui ne soit pas un de plus, mais s'impose à tous. Le dialogue peut alors donner naissance au discours²⁴, monologue, si l'on veut, mais un monologue qui est passé par le dialogue. Le dialogue est le chemin entre deux monologues²⁵. L'accord, en effet, ne pourra à nouveau se faire que si un langage, comprenant que tous les autres langages ne sont multiples que parce qu'ils sont des opinions, c'est-à-dire sont particuliers et intéressés — et donc qu'aucun critère ne permet de choisir entre eux —, se veut désintéressé, énonce ce qui est vrai pour tout le monde, dit ce qui est en vérité, dégage, dans ce qui se donne à lui comme extérieur, l'essentiel de ce qui ne l'est pas ; langage qui sera donc unique ; s'il y parvient, ce langage est discours.

C'est à Socrate que revient le mérite, se donnant au départ la contradiction des langages, présupposant que les mots de la langue ont un sens qu'il est vital pour les hommes d'élucider, d'avoir découvert « dans le langage

23. « Plus exactement » : la première formulation n'est pas irrecevable ; elle dit la compréhension des choses de celui qui est parvenu au discours absolument cohérent et le considère comme indépassable.

24. Cf note précédente, même remarque.

25. Les monologues (les divers systèmes) entreront à leur tour en dialogue — et la philosophie est justement le dialogue entre les différentes philosophies.

la possibilité du discours formellement cohérent »²⁶ ; la logique se montre comme une des possibilités du langage. Condition nécessaire, mais non condition suffisante : le discours doit rendre compte du monde ; il s'agit d'élaborer un discours à la fois non contradictoire et qui dise ce qui est en tant qu'il est.

Développer davantage conduirait à expliciter l'élaboration du discours ontologique. Nous avons voulu surtout montrer sur quel fond de réalité a pu surgir la possibilité même du philosophe, réalité qui n'est réalité pour nous que parce que cette possibilité s'est effectivement réalisée. Nous retiendrons à cet endroit quelques conclusions.

— La réflexion doit partir des conditions réelles, celles données par la nature, puis celles que les individus réels élaborent dans leur activité négatrice-constructrice : conditions à constater empiriquement. Ces individus agissants, conditionnés par l'état de leurs forces productives, ne sont pas isolés, mais dans des rapports sociaux et politiques déterminés ; toutes leurs représentations sont, en quelque sorte, comme le dit Marx, « le langage de la vie réelle »²⁷, langage qui n'apparaît qu'avec « le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes »²⁸.

La philosophie donc, affaire d'hommes concrets vivant dans une communauté, a son origine dans le désir, dans la condition, dans la violence et dans la peur de la violence. L'homme agit parce qu'il n'est pas satisfait, parle de ce qui ne le satisfait pas, et la philosophie est réponse au besoin vital des hommes lorsqu'ils sont mécontents²⁹,

26. L.P., p. 132 ; sur tout ce développement, cf. chap. V.

27. Marx et Engels, « L'idéologie allemande », Editions sociales, 1968, p. 50.

28. Ibidem, p. 59.

29. Il faudrait insister davantage sur ce concept de satisfaction, qui joue un très grand rôle : l'homme agit parce qu'il n'est pas satisfait (la satisfaction totale serait la fin de l'action). Le concept est présent chez Kant sous le nom d'intérêt (cf. le texte important de Kant : « De l'intérêt de la raison dans le conflit avec elle-même », « Critique de la raison pure », trad. Tremesaygues et Pacaud, 1950, pp. 358-365, et « Canon de la raison pure », pp. 538-557, cf. en particulier la note de la page 556 ; sur ce sujet, voir E. Weil, Problèmes kantien, pp. 33-37). C'est le problème central de toute politique : Marx est d'accord avec Hegel sur ce point capital (le point de départ : l'insatisfaction constatée de l'individu ; le but final : la satisfaction (la *Befriedigung* hégélienne) de l'homme). Pour le dernier, l'individu est satisfait quand sa personnalité est reconnue par tous en même temps qu'il reconnaît à tous la même valeur que celle qu'ils lui reconnaissent, et le sage (l'homme satisfait) est l'individualité en tant qu'unité de la particularité et de l'universalité (cf. l'analyse de Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, pp. 146 sq.). Pour Marx,

lorsqu'ils commencent à douter des valeurs de leur communauté. Bref, c'est l'ébranlement de la morale vécue d'une époque qui est à la source du philosophe³⁰.

— Il en résulte que la philosophie n'est pas la seule possibilité pour l'homme ; nous savons que l'autre possibilité est la violence — violence qui n'a de sens comme telle que par le discours³¹. Le parler et le langage ne conduisent pas nécessairement au discours. La naissance de la philosophie est un *fait*, à constater également par la voie empirique, produit de circonstances historiques, et le discours lui-même se comprend comme accident naturel et historique³².

— Il y a donc un choix premier entre violence et discours, choix qui, pour le discours, précède tout discours. La philosophie est un acte de la liberté, en vue, pour l'homme, de s'orienter dans le monde — fondement infondé qui ne peut apparaître qu'une fois le choix fait, choix qui lui-même n'est pas fondé puisqu'il fonde tout, mais est toujours choix dans une situation³³. Elle est éminemment activité humaine, d'un homme qui, maintenant, sait aussi qu'elle n'est qu'une des directions pos-

l'individu n'est pas satisfait, parce que, dans la société capitaliste, sa liberté est niée par sa situation effective; il est bien liberté, mais liberté aliénée. Ils diffèrent en ce que, pour l'un, l'homme trouve sa satisfaction dans la seule compréhension, pour l'autre, il ne lui suffit pas de se comprendre comme libre, mais il doit se réaliser comme activité libre, c'est-à-dire assurer non seulement la maîtrise de la nature, mais celle de la société, sa propre création. C'est au-delà du domaine de la nécessité que commence la sphère de la liberté, passage conditionné par la diminution de la journée de travail. Sur ce point, cf. l'article d'E. Weil « A propos du matérialisme dialectique », *Critique*, 1946, pp. 83-90 et L.P., p. 398.

Ce concept permet de comprendre également l'action en vue d'une rationalité plus grande de la société, mais aussi, à l'inverse, la révolte contre la rationalité en tant que telle, révolte qui est celle de l'individualité (les thèses de Marcuse ne sont rien d'autre et qu'est-ce qu'une idéologie, sinon une thèse qui ignore ses propres présupposés ?). A cet égard, l'analyse de M. Weil in « Philosophie politique » § 27, pp. 93 sq est très éclairante.

30. Cf. *Philosophie Morale*, Vrin, 1961, p. 12 (cité PM).

31. On voit par là que le philosophe ne refuse pas purement et simplement la violence, mais la comprend en ce qu'elle est, « le ressort sans lequel il n'y aurait pas de mouvement » (LP, p. 55); dans notre monde de la violence elle peut être le *moyen* pour lutter contre une autre violence, qui se considère comme fin (« se considère » : pour nous qui la comprenons ; pour elle, elle ne se considère pas, tout simplement).

32. P.M., p. 73.

33. Ce choix n'a pas été fait une fois pour toutes ; le retour à la violence pure et au refus total du discours cohérent est toujours possible : le nazisme et les différentes formes de fascisme en sont des illustrations historiques concrètes ; le langage est alors ce que E. Weil appelle mythe ; voir LP ; chap. XIV, l'Œuvre ; cf. infra, pp. 418-419.

sibles de cette activité. La philosophie se présuppose elle-même et se confond avec son histoire ; le discours est une des possibilités du langage, qui est celui de tous et de chacun.

— En tant que possibilité, le discours s'enracine donc dans le langage et la praxis. « Au commencement était l'action », c'est-à-dire à la fois la violence et le parler (sans le parler, l'action n'est que vaine agitation ; sans l'agir, le parler n'est que suite de mots sans efficace).

— Enfin, c'est un *fait* aussi que la réalité peut être comprise par le discours ; nous comprenons maintenant que c'est le contraire qui serait incompréhensible.

Ainsi, il nous paraît que la *Logique de la Philosophie* a pris Marx au sérieux³⁴, c'est-à-dire a cherché à comprendre ce qu'il a écrit effectivement, refusant la double attitude du psittacisme adorateur, qui ne comprend pas (le marxisme dogmatique), et du dénigrement systématique, qui comprend, si l'on ose dire, encore moins (la liste est plus longue).

Nous nous sommes efforcés de montrer comment se comprend le mouvement du parler au discours. La tâche de la logique de la philosophie, qui sait que l'homme est être parlant et agissant, que la philosophie est le « discours qui se comprend lui-même comme discours d'un être dont l'autre possibilité est la violence »³⁵, que le lieu de la révélation de l'homme à lui-même est son histoire, tandis que son discours en est la prise de conscience, cette tâche sera précisément de dégager la logique du discours humain concret, elle sera « la succession des discours cohérents de l'homme »³⁶.

La « Logique » analyse, en effet, les *attitudes*, c'est-à-dire les différentes façons qu'ont adoptées les hommes pour nier ce qui pour eux est l'autre — attitudes qui

34. La seule lecture de la *Logique de la Philosophie* l'indique assez ; voir chap. XVI : L'Action : cette « catégorie est la dernière à laquelle l'homme soit parvenu » (p. 409) ; c'est ici seulement qu'est atteinte l'unité de la philosophie et de la politique, et que la politique se pense (p. 410) ; « l'attitude de l'action ne peut être dépassée... Sa catégorie est la dernière des catégories concrètes » (p. 426) ; « il est essentiel que cette fin de la philosophie dans l'action soit prise au sérieux et retenue dans ce sérieux » (p. 414).

35. LP, p. 69.

36. LP, p. 72.

prennent conscience d'elles-mêmes dans l'œuvre d'explicitation des philosophes, dans leur effort pour les comprendre, dans les catégories. Une catégorie est le concept organisateur qui donne sens à tout ce qui est pour les hommes de l'attitude correspondante ; elle est le principe fondamental à partir duquel l'attitude s'exprime de façon cohérente. La catégorie est le développement de l'attitude ; nécessairement, elle parle dans le langage qu'elle trouve, celui du « bon sens » de son époque ; c'est pourquoi, « la conscience catégoriale suit partout et toujours l'attitude vécue »³⁷. Hegel ne disait pas autre chose, quand il affirmait que ce que l'homme exprime par le langage « contient une catégorie plus ou moins voilée, mélangée ou élaborée »³⁸, et donnait à la Logique la tâche suprême « de les débarrasser de leurs mélanges impurs »³⁹. Et, c'est ainsi que la « Phénoménologie de l'Esprit », en tant que totalité des langages et des discours particuliers et finis des hommes, se montre comme discours total — langage unique dont ils ne sont que des aspects. Par suite, les diverses philosophies ne sont que des moments de la philosophie.

Pour résoudre cette difficulté, M. Weil introduit la notion de *reprise*, par quoi il se distingue fondamentalement de Hegel — concept essentiel, puisque c'est grâce à lui que s'opère l'unité du logique et de l'histoire, la saisie du nouveau dans un langage ancien, le seul que possède le penseur qui a déjà dépassé ce que ce langage ancien exprime, grâce à lui, qu'une attitude déterminée se comprend sous une catégorie antérieure⁴⁰.

Nous avons essayé de comprendre le passage du langage au discours en sa vérité, d'en saisir le sens. Il nous

37. PM, p. 88.

38. *Wissenschaft der Logik*, F. Meiner, I, p. 10, 16 (trad. fr. Aubier I, p. 12, 19).

39. Il y a là certainement un problème : l'*Encyclopédie* déduit le fait du parler, de l'homme en tant qu'être parlant, mais ne parvient pas à déduire le discours à partir du langage ; certes, on peut trouver des indications çà et là, mais assurément, il n'est pas thématique. Or, la préface à la 2^e édition de la *Science de la Logique* indique bien que Hegel a été conscient du problème : la tâche de la logique est d'explicitier et d'élucider des catégories déjà à l'œuvre. Cependant, le problème demeure : comment comprendre que des hommes en soient venus à cette tâche d'élucidation ? Hegel ne répond pas. Il semble qu'il a bien saisi le langage au niveau où il doit être posé, mais n'a pas pu le thématiser. De plus, toute la *Phénoménologie de l'Esprit* renforce cette interprétation, car il y est très près de la thématisation. C'est donc le Système en tant que tel qui est en cause. La *Logique de la Philosophie* y apporte réponse (on retrouve la raison du rôle capital attribué au concept de violence).

40. Sur le rapport entre catégories, attitudes et reprises : LP, pp. 79-82.

reste, pour finir, à comprendre la vérité de cette vérité, le sens de ce sens, la compréhension de cette compréhension — ce qui n'est possible que lorsque toutes les catégories, qui sont d'emblée présentes en tout discours, se sont révélées à la pensée systématique⁴¹.

Il ne peut être question de résumer le développement des différentes catégories philosophiques — d'autant que la valeur de ce développement réside précisément dans son exécution. Toutefois, la position « particulière » du discours absolument cohérent (sa « particularité » étant justement de se supprimer en tant que telle en se montrant comme discours total) nous oblige à en faire le point de départ de ce dernier développement. C'est lui, en effet, qui, en découvrant la catégorie philosophique de la philosophie — le discours étant tout et l'étant pour lui-même —, se réalise comme la première catégorie de la philosophie⁴², constituant ainsi la possibilité même d'une logique de la philosophie⁴³.

Si tout discours est, comme le remarque M. Weil, la fin de l'histoire qui y a mené⁴⁴, cela vaut, certes, également pour Hegel. Mais cela vaut, pour lui, de façon beaucoup plus radicale, car ici le discours se révèle et se comprend comme étant précisément cette histoire même, qui, en lui, s'achève en se réalisant. C'est alors, et alors seulement, qu'elle comprend ce qu'elle a été effectivement, à savoir le devenir de l'opposition entre réalité et discours, entre les situations et les conditions objectives des hommes et les discours en lesquels ils ont tenté de les saisir et de les dire, en lesquels ils se sont saisis eux-mêmes et ont voulu dire leur saisie, s'interprétant en le faisant et se faisant dans cette interprétation ; bref, entre l'objectivité et la subjectivité. Le moteur de ce devenir est la dialectique, « l'âme propre du contenu »⁴⁵, mouvement

41. Bien entendu, si nous avons pu saisir ce sens, c'est parce que nous étions déjà en possession du sens de ce sens ; autrement dit, seul celui qui est déjà parvenu au terme peut commencer ; un système philosophique, discours cohérent qui se réalise, ne peut se comprendre (au mieux) qu'à la seconde lecture. cf. LP., p. 441.

42. LP, p. 341 ; ce qui suit présuppose donc connue l'analyse catégoriale qui y mène, c'est-à-dire la succession des catégories philosophiques. Sur la distinction entre catégories métaphysiques et catégories philosophiques : LP, pp. 146-7 ; entre catégories philosophiques et catégories de la philosophie, LP, p. 341 sq.

43. Cf. infra conclusion, p. 437 : logique formelle et logique philosophique.

44. LP, p. 83.

45. HEGEL, *Philosophie du Droit*, § 31.

incessant entre le langage et la réalité, entre le pour-soi et l'en-soi.

L'histoire s'achève dans cette réconciliation du pour-soi et de l'en-soi, des langages des individus disant la réalité qu'ils travaillent et interprétant leur dire, et du discours qui dit ce qui est effectivement. Dans le Système, langage et situation coïncident.

Se comprenant comme son histoire, la philosophie se comprend aussi comme histoire de la dualité entre compréhension et compréhension de soi. En se supprimant — en se réalisant comme science —, elle comprend que cette séparation était inévitable et insurmontable tant que le fait de la compréhension était justement un *fait*, incompréhensible en tant que tel dans chaque mode de compréhension particulier (en clair : dans toutes les philosophies pré-hégéliennes) ; l'incompréhensibilité de ce fait interdisait dès le départ l'unité de la compréhension et de la compréhension de soi. Cela est maintenant compris, parce que ce fait est lui-même compris : l'homme peut parler de la réalité parce qu'il en fait partie, la modèle et la forme, parce qu'il en est issu. C'est en lui que la réalité se révèle, non d'emblée, mais à travers les étapes douloureuses du discours agissant. La dialectique est la réalité elle-même telle qu'elle se présente dans le discours ; l'esprit dans sa liberté, « se donne la réalité effective (*Wirklichkeit*) et se produit en tant que monde existant »⁴⁶. L'homme est, en quelque sorte, le langage de cette réalité. En même temps, ce savoir de la compréhensibilité fait comprendre que la compréhension des discours antérieurs ne pouvait être posée que sur le mode de la transcendance.

Ainsi, Hegel achève bien l'aventure inaugurée par les Grecs ; dans le développement de la pensée occidentale, il est un point final ; en lui une époque se termine, et une autre commence ; est réalisé ce qui, depuis Platon, avait été visé. Ajoutons qu'il en est l'aboutissement nécessaire — nécessaire à partir du moment où a été faite l'option pour l'universel. Il l'achève car il n'y a plus d'autre du discours : la violence est comprise en lui, l'individu a fini par se savoir homme : tous les discours antérieurs étaient pour les hommes, maintenant le dis-

cours est son propre sujet, la cohérence s'est réalisée ; le discours n'est plus discours de — : le discours est, tout simplement ; le sens est, tout simplement.

Avec l'Absolu, la catégorie, héritière de toutes les catégories et de toutes les attitudes, se révèle comme le développement même de celles-ci ; attitude, donc, qui se veut catégorie, qui, par là, se supprime comme attitude puisqu'il n'y a plus d'autre du discours. Le discours a compris, *pour lui-même*, sa propre possibilité et se satisfait dans cette compréhension de son être.

Il nous fallait insister sur cet événement qu'est, dans l'histoire de la pensée, le système hégélien, car il a véritablement « informé » notre époque. C'est grâce à lui que le langage *s'est révélé comme problème*⁴⁷. Or, il ne paraît pas exagéré d'affirmer que le langage est effectivement le problème de notre temps, qu'il est le centre des réflexions et constitue le domaine en lequel se rejoignent toutes les recherches philosophiques contemporaines. S'il en est ainsi, c'est parce que le système hégélien a rendu possible le fait même qu'il puisse être problème ; et ce que nous apprenons ipso facto, c'est qu'il ne peut l'être que du point de vue du discours, bien plus, du discours cohérent qui se comprend lui-même, du discours qui a connu, qui connaît le discours total et qui l'a « dépassé », parce qu'il sait qu'il a effectivement été « dépassé ». C'est pourquoi, dans l'oubli de cette origine, la tentation est grande d'étudier le « problème du langage » sans savoir pourquoi il est problème — par suite de manquer l'essentiel.

Cependant, si Hegel a rendu possible que le langage soit problème pour nous, ses successeurs, il ne l'a pas lui-même thématiqué. Pourquoi ? C'est ce qu'il nous appartient maintenant d'élucider, et il n'est pas impossible que la réponse à cette question soit intimement liée à la compréhension de ce fait que nous évoquions au début⁴⁸, du « scandale de la raison »⁴⁹ que représente le refus du discours absolument cohérent — et pour celui-ci, et pour celui qui, en connaissance de cause, le refuse.

Le discours, dans « L'Absolu » s'est réalisé comme son propre sujet. Il s'est constitué comme monologue, dernier

47. En effet, le Système ne le pose pas comme problème ; cf. note 39.

48. cf. supra p. 403.

49. LP, p. 345.

monologue, qui, en même temps, est le monologue dernier, monologue final qui, ayant réalisé la fin du dialogue, met fin, ce faisant, au dialogue des « philosophes » et exclut toute discussion⁵⁰ ; dès qu'on pense, on est conduit, puisque le penser a été pensé, nécessairement à l'Absolu. La catégorie, à son niveau — c'est-à-dire sur le seul plan de la philosophie — est indépassable. On ne peut que l'accepter ou la refuser.

Or, de fait, le discours n'a pas été réfuté. C'est un fait aussi qu'il n'a pas été dépassé, au sens où lui-même entendait ce terme (*Aufhebung*), le seul valable pour le discours. C'est un fait pourtant qu'il l'a été effectivement, puisque d'autres attitudes et catégories comprennent la catégorie de l'Absolu. Ce que nous apprend ce fait — incompréhensible du point de vue du Système et qui ne peut être interprété par lui que comme la révolte de la particularité et l'obstination têtue du raisonnement — c'est que, puisque le dépassement n'a plus de sens, les problèmes de ce monde, les problèmes concrets des hommes concrets, ne peuvent se régler sur le seul plan du discours, par et dans le seul discours. Ce qu'il nous apprend, c'est qu'il y a un en-dehors du discours, que le discours ne peut pas fonder la réalité, que l'homme peut rejeter la prétention extraordinaire de la philosophie de s'égaliser au monde. Ce refus, ce sera la décision consciente d'elle-même d'émigrer sur un autre terrain : décision totalement incompréhensible du point de vue du discours absolu (qui, pour totalisateur qu'il soit des points de vue antérieurs, n'en est pas moins maintenant à son tour un point de vue) ; terrain, qui est celui de la vie et des luttes réelles, sur lequel germeront et se développeront et la réaction existentielle contre le concept, et la recherche de l'unité entre le discours et la situation dans la réalisation d'un monde raisonnable.

Ce terrain est d'abord celui du vivre ; vouloir comprendre même sans doute à l'Absolu : or, l'essentiel n'est pas de comprendre, mais de vivre. Puisque le langage ne peut dire que l'universel, puisqu'il est ce qui est commun à tous, l'homme n'est lui-même que s'il fait quelque chose pour lui-même, s'il crée pour créer. C'est l'attitude qui se réduit à la catégorie que M. Weil appelle « L'Œuvre ».

Elle est le refus de la cohérence du discours, de l'universel du langage : il s'agit de faire, non de penser. La violence a été pensée dans le discours : contre le discours, elle se présente, consciente d'elle-même, dans l'Œuvre ; le discours devient l'ennemi. Ainsi, le discours est bien réfuté : il l'est par le fait, par le fait créateur. « Le discours est » : cela est vrai, mais cela ne nous intéresse pas ; « le discours est son propre sujet » : cela est vrai, mais cela ne concerne pas l'homme — l'homme qui montre, non dans un discours, mais dans son action, dans son œuvre qu'on peut vivre sans philosopher, et, car cela le discours le savait, qu'une telle vie est authentiquement humaine ; bien plus même, que l'homme véritable est celui qui justement refuse le refuge du discours. Il en résulte que le langage est essentiellement autre que ce qu'il était jusqu'alors. « L'homme est langage » : la catégorie précédente nous l'a appris en nous apprenant en même temps que les discours antérieurs ne se comprennent en leur sens qu'une fois cette vérité découverte (même si eux-mêmes n'en ont pas eu conscience). Ici, l'homme n'est plus langage : il a un langage dont il se sert simplement comme d'un instrument, indispensable sans doute, mais toujours au service de son faire ; dans cet abandon de l'universel et de la cohérence, il ne vaut plus en tant que tel ; langage du sentiment et de la violence qui se proclame consciemment, il vaut seulement par ce qu'il sert ; langage mythique, mythe qui se sait mythe, sa mesure est celle de son efficacité sur les masses.

Ce refus total et brutal a le mérite de nous faire comprendre que la philosophie n'est pas tout, que le langage peut mener au discours, comme il peut être outil au service du déchaînement inouï de la pure violence, du non-sens — lequel ne prend sens que si la raison n'est qu'une des possibilités de l'homme, l'autre étant cette violence. Sans doute, l'homme du discours l'a-t-il toujours su, mais il le comprenait comme le fait d'une vie qui n'était pas proprement humaine. Le fait oblige désormais à admettre que l'homme peut — tout en étant réellement homme — préférer l'incohérence de la vie à la cohérence du discours, car, être homme, c'est agir⁵¹.

50. Cf. note 25.

51. LP, chap. XIV.

« L'homme est un être parlant et agissant »⁵² : cette définition prend maintenant un sens plus précis à la lumière de la *rupture* capitale qui vient d'être effectuée⁵³. Les deux catégories, l'Absolu et l'Œuvre, l'une en tant qu'elle comprend, de son propre point de vue, toutes les catégories antérieures comme des moments nécessaires de sa réalisation, l'autre, unique à son niveau et catégorie seulement pour nous, développent (a développé et achevé pour la première, commence à développer pour la seconde) chacune des deux possibilités fondamentales de l'homme, que sont le comprendre et l'agir ; et chacune le fait de façon unilatérale : compréhension totale d'un côté, violence et action pures (agir pour agir) de l'autre. Certes, elles n'ont pu ignorer l'autre possibilité, mais l'une a intégré l'action dans le discours, l'autre ne peut se réaliser (ce qu'elle ne sait pas) qu'en revenant, la création achevée, à la cohérence. « L'Absolu » n'a pas, constations-nous, thématiquement le problème du langage : « l'Œuvre » nous montre qu'il ne l'a pas fait parce qu'il ne le pouvait pas, et elle nous le montre, non dans un discours, mais en instaurant, dans la vie même (ou plutôt : dans le fait même du vivre), la séparation, ici radicale, du langage et du discours. Le discours absolu a institué la possibilité du langage comme problème ; l'Œuvre a réalisé cette possibilité⁵⁴. Mais, si ici le maître avait enfin compris que l'esclave crée le sens, son discours n'en restait pas moins discours du maître ; là, l'esclave se révolte, refuse par le fait même de son existence créatrice le discours mutilant, mais il oublie, lui, qu'il *est* essentiellement parlant, et, dans cet oubli, rejoint et retrouve l'attitude du maître, maître désormais unique.

Penser est tout — agir est tout : les deux possibilités de l'homme se sont réalisées, si l'on ose dire, dans leur pureté. C'est un fait qu'elles sont présentes toutes deux, indépassables chacune sur son terrain, celui de la philosophie et celui de l'autre de la philosophie : or, qu'y a-t-il d'autre que la philosophie et son autre ? Il est un fait

52. Cf. supra, p. 6.

53. Pour nous, mais non pour l'attitude qui l'effectue.

54. Idem ; pour nous, puisque l'homme de l'Œuvre ne développe pas, par définition, de discours ; comme le remarque M. Weil, l'Œuvre n'est catégorie pour nous que parce qu'elle est dépassée par d'autres catégories. Mais, c'est parce qu'il y a l'Œuvre que le langage devient réellement problème pour ceux qui l'ont dépassée.

qu'elles sont présentes aussi comme le sens réalisé et la réalité effective du non-sens : or, qu'y a-t-il d'autre que le sens et le non-sens ? « Absolu » et « Œuvre », langage pleinement cohérent et incohérence de la vie, bref *sens* et *fait* : la tentative kantienne⁵⁵ n'a pas encore eu de suite, et l'abîme entre les deux paraît plus grand que jamais : toute discussion, en effet, est exclue puisque, pour l'un le vrai est, pour l'autre elle impliquerait le retour au discours, donc à l'Absolu — c'est-à-dire tout l'itinéraire parcouru par l'homme parlant depuis Socrate, que justement elle rejette en bloc.

Que nous reste-t-il alors ? Que pouvons-nous faire d'autre, sinon choisir de la façon la plus arbitraire, puisque vouloir justifier — pour nous-mêmes — notre choix serait encore revenir au discours ?

Mais, n'est-ce pas là précisément le fond même de la condition humaine, la marque de l'irréductible finitude de l'homme, être jeté dans le monde, un monde de la violence qu'il ne pourra jamais connaître, être disposant du langage, un langage qui ne peut s'élever à la cohérence ? C'est un fait que l'Œuvre a refusé le discours ; c'est un fait aussi qu'à son tour elle peut être refusée par l'homme qui, ayant compris que le discours est bien une possibilité du langage, comprend qu'elle ne peut être réalisée en cohérence ; qui, ayant compris que la violence est l'autre possibilité de l'homme, n'y croit pas parce qu'elle ne lui apporte pas le contentement⁵⁶. Les deux possibilités de l'homme sont alors comprises — et alors seulement — ensemble, mais comprises comme des possibilités impossibles. Le discours avait oublié ce fait fondamental qu'il y a des faits pour l'homme : maintenant, l'homme se saisit comme étant essentiellement fait (« facticité »). Nous savions déjà que le langage ne mène pas nécessairement au discours : nous savons désormais qu'il ne peut pas y mener. Ce progrès toutefois n'aura pas été inutile, car il nous fait découvrir — pour la première fois également — que la violence est le fondement de toute attitude de l'homme⁵⁷, que cette violence (le donné, la finitude),

55. Supra, p. 402 ; elle ne peut donc, à ce niveau, se montrer comme tentative.

56. LP, chap. XV, « Le Fini » ; ce refus philosophique de la violence peut d'ailleurs, sur le plan de la réalité historique concrète, s'accompagner de son acceptation, voire de sa reconnaissance.

57. Plus précisément : cela est découvert par la catégorie elle-même.

condition de l'homme, est, par là même, présumé nécessaire de la philosophie — d'une philosophie qui, pour l'homme du fini, ne peut apparaître que comme problématique⁵⁸. Aussi, refusant la violence, un tel homme est renvoyé du côté du langage ; refusant le discours cohérent, il est renvoyé au seul langage. Il refuse l'une parce qu'il a compris que l'homme est essentiellement discours ; il refuse l'autre parce que celui-ci est « incapable d'expliquer et de fonder ce qui concerne sa propre origine et la légitimité de sa prétention à être l'interprétation déterminante du penser »⁵⁹. Renvoyé au seul langage, il y découvre alors le fondement de l'être de l'homme : « le langage forme l'événement fondamental de la réalité-humaine de l'homme »⁶⁰, et ce langage, en tant qu'en lui l'être devint parole, fut originellement *poésie* : « la langue est la poésie originelle dans laquelle un peuple dit l'être »⁶¹. Ainsi, être philosophe, c'est tout à la fois et dans le même acte, reconnaître l'impossibilité de la philosophie et découvrir que la philosophie ramène à la poésie, à l'acte dans lequel la parole fonde l'être, découvrant par là leur parenté profonde. C'est la poésie qui commence à rendre possible le langage ; si le poète est celui qui révèle, le philosophe sera celui qui comprend cette révélation, et il ne le peut qu'en interrogeant les paroles poétiques⁶².

Tandis, donc, que l'Absolu, se donnant comme présumé le langage déjà constitué, l'avait mené, dans la cohérence totale, à l'achèvement, le Fini au contraire — toute autre voie étant devenue impasse — recherche le mode de la constitution même de ce langage, et le découvre dans la poésie, qui se révèle alors comme source

58. HEIDEGGER. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Gallimard, p. 22 (trad. Axelos et Beaufret).

59. HEIDEGGER. *Introduction à la Métaphysique*, Gallimard, 1967, p. 129. trad. Kahn).

60. HEIDEGGER. *Hölderlin et l'essence de la poésie*, Gallimard, Essais VII, 1951, p. 242 (trad. Corbin).

61. *Introduction à la Métaphysique*, p. 176.

62. Cf. aussi JASPERS : de l'être en tant qu'être, je « déchiffre les signes à l'aide de la poésie et de l'art. Je cherche à les comprendre en les actualisant sur le plan philosophique ». *Introduction à la philosophie*, UGE, 1965, p. 133 (trad. Hersch). C'est ici que, pour la première fois, la poésie se comprend comme telle (source du discours) mais non qu'elle se rencontre ; la catégorie de la « conscience » l'avait saisie en tant qu'expression de l'homme ; c'est ici que cette saisie est thématisée ; cf *LP*, p. 247 sq.

(non discursive) du discours. Comme le dit M. Weil : « sans la poésie, la philosophie serait vide, sans la philosophie, la poésie serait aveugle »⁶³, car celle-ci ne se révèle en ce qu'elle est qu'au discours du fini, celle-là ne découvre son insuffisance que dans ce parler primordial.

A vrai dire, nous éprouvons tout au long de ce discours du « fini » comme un malaise constant, malaise né à l'instant même où nous avons parlé de choix. Car, qu'avons-nous fait depuis, sinon justifier notre choix ? Ne sommes-nous pas alors la victime d'un habile illusionniste ? En effet, poser la question que nous posions n'implique-t-il pas, par le seul fait de la poser, que, formellement parlant, nous avons déjà choisi ? Et, pas plus le sceptique ne se jette, comme le remarquait Aristote, dans sa citerne au lieu d'aller manger, pas plus l'homme du fini ne considère son discours comme un délire incohérent : l'un comme l'autre, ils proposent leur affirmation comme éminemment communicable, destinée à être communiquée, et valant universellement.

Peut-être en va-t-il ainsi de tout discours qui, croyant parler de l'homme, parle, *en fait*, de l'individu isolé⁶⁴ « dans un monde en train de se briser et où l'on croit de moins en moins aux valeurs traditionnelles », monde qui ne le satisfait pas et en lequel il se trouve « livré à lui-même, à sa convoitise et à son ennui, à l'angoisse et à l'indifférence »^{64 bis} ; l'individu se prend alors pour l'homme et, ne pouvant comprendre la réalité historique particulière qui est la sienne, il la lit, désespéré, comme la marque de la condition humaine⁶⁵.

Mais, prononcer ce « peut-être », c'est déjà avoir dépassé la catégorie en constatant que le discours ne se laisse pas aussi facilement refuser⁶⁶, qui avait saisi que la parole a « la nature divine d'inverser immédiatement ma visée (*Meinung*) pour la transformer en quelque chose d'autre »⁶⁷. Le discours absolu, donc, a raison, et il a si

63. *LP*, p. 390.

64. Il serait plus juste de dire : fonde un discours sur l'individu ; la philosophie, en effet, doit parler de l'individu, mais on oublie souvent que « l'individu n'est pas le sujet mais l'objet du discours », *LP*, p. 66.

64 bis. Jaspers, o.c. p. 130.

65. Processus typique qui caractérise ce qu'on appelle *idéologie*.

66. A moins de s'en tenir à « l'Œuvre » — mais, même en ce cas, seul celui qui a choisi le discours peut écrire « à moins de... ».

67. *Phénoménologie de l'Esprit*, F. Meiner, p. 89 (trad. Hyppolite, Aubier, I, p. 92).

bien raison qu'il s'agit maintenant de le réaliser ; il a fallu cependant cette double réalisation extrême pour que s'effectue la réconciliation de la révolte et de la cohérence, de la vie et du discours, et elle s'effectue dans « L'Action »⁶⁸, dans le choix raisonnable de l'action raisonnable en vue de la satisfaction de tous.

Au discours séparé de la vie de « l'Absolu », à la vie séparée du discours de « l'Œuvre » et du « Fini », « l'Action » oppose une vie cohérente et vise à la réaliser ; à la seule satisfaction dans le discours, à la satisfaction pour un seul ou au renoncement pour tous, elle oppose la satisfaction effective pour tous et vise à la réaliser. Héritière du discours et ayant compris la révolte de l'individualité, elle comprend aussi que cette révolte du sentiment rejoint en dernier ressort, parce que justement elle n'est pas fondée sur une analyse scientifique des conditions qui l'expliquent, le discours du maître⁶⁹. L'humanité est désormais parvenue au point où elle peut regarder le chemin qu'elle a parcouru et, le faisant, s'élever à la saisie conceptuelle de ce qui s'est effectivement passé, que son histoire n'est rien d'autre que « l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui »⁷⁰, et que c'est cette activité, cette pratique en tant qu'unité du *ποῖσιν* et du *πράττειν* qui est constituante de sens. « L'humanité comprend son histoire » : la formule demande à être précisée. L'histoire n'est pas une sorte de puissance qui se servirait des hommes comme moyens en vue d'une fin ; l'humanité n'est pas non plus une entité abstraite. L'Homme en général, le « sujet » de l'histoire, etc, mais

68. Sur « l'Action », LP, chap. XVI.

69. Concrètement parlant, cela veut dire que le langage pré-(pseudo) révolutionnaire, l'idéologie de ce qu'on appelle le gauchisme, phénomène déjà connu mais qui a retrouvé un regain de vie récemment, rejoint et renforce l'idéologie de la classe dominante. On y retrouve le thème de la libération de l'individu, dans la recherche de la violence pure, le culte de la spontanéité, le refus, non d'une certaine rationalité, mais de la rationalité en tant que telle, le refus, non d'une certaine structure, mais de la structure, érigée en ennemi, considérée comme l'ennemi par excellence ; à ce titre, « l'organisation » est coupable en sa nature même. S'il en est ainsi, « l'appareil » doit être rejeté, en tant que tel, qu'il soit répressif ou syndical. Autant de thèses qui ont été analysées dans le chap. XIV et XV de la LP et qui reposent sur la confusion entre le rationnel et le raisonnable. Dans les faits, le refus de la rationalité a pour seule conséquence de laisser intacte la rationalité existante — bien plus même, de permettre que celle-ci, identifiée à la rationalité, soit alors considérée comme indépassable.

70. MARX et ENGELS, *La Sainte Famille*, Ed. soc., 1969, p. 116.

ce sont les individus concrets, réels, agissants, historiquement déterminés, vivant dans des conditions matérielles définies. Nous comprenons alors que nous fassions « notre histoire nous-mêmes, mais tout d'abord avec des prémisses et dans des conditions très déterminées »⁷¹, c'est-à-dire que les hommes soient à la fois les sujets et les produits de l'histoire. En effet, comme le dit Marx dans sa célèbre thèse, « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux »⁷² : le matérialisme historique est la science de ces hommes réels et de leur développement historique.

Ainsi, l'humanité — il s'agit maintenant du concept scientifique d'homme — ayant, grâce au discours absolu, compris son sens (l'homme comme être libre) et son histoire (le mouvement de libération des hommes) ; ayant, contre ce discours, refusé la satisfaction partielle dans la saisie de ce sens et la compréhension de cette histoire, est parvenue au point où elle peut et doit réaliser ce sens (si l'homme doit être libre), où elle sait — il s'agit ici de science — que la libération concrète des hommes est nécessaire (toujours si l'homme doit être *réellement* libre).

« Au commencement était l'action » : c'est ici que cette vérité est comprise, ici où, dans le marxisme, « l'action, engagée depuis la naissance de l'homme, se pense, et se pense comme action »⁷³, c'est-à-dire que cette action, désormais, est scientifique. L'homme avait été compris comme étant essentiellement négativité : l'action désormais est négativité universelle (révolution, non plus particulière, mais universelle, qui ne pourra être accomplie que par la classe particulière qui est devenue force sociale agissante, et qui, agissant en fonction de ses intérêts particuliers, réalise les intérêts universels de l'humanité, classe qui a donc une destination universelle). En bref, l'humanité est en marche vers l'universalité et sachant que l'histoire de sa libération progressive n'est que la préhistoire de la liberté, elle sait aussi que ce qui s'offre devant elle c'est justement l'histoire de cette liberté.

71. ENGELS, *Lettre à Joseph Bloch* 21-9-1840, *Etudes philosophiques*. Ed. soc., 1951, p. 128.

72. MARX, *Thèses sur Feuerbach*, VI, l. c., p. 63.

73. LP, p. 404 — c'est ici aussi que se comprend en sa vérité l'interrogation sur ce qu'est l'homme menée au début (supra, p. 406).

Par suite, c'est dans cette dernière catégorie à laquelle l'homme est parvenu dans son discours, que se comprennent en leur vérité les rapports de la philosophie et de la science d'une part, et de la politique d'autre part. La philosophie ayant accompli son œuvre, cède la place à la science : la question de l'homme — seule question fondamentale de toute philosophie, inconsciemment d'abord, consciemment depuis Kant — a trouvé enfin sa réponse scientifique. De même, tandis que toujours philosophie et politique ont été séparées, aussi bien du côté de la politique (méfiance à l'égard de la philosophie) que de celui de la philosophie (volonté de donner des règles en politique), désormais est atteinte l'unité de la philosophie et de la politique, car c'est « ici seulement que la politique se pense »⁷⁴, que, si l'on préfère, la politique est la réalisation de la philosophie ou, ce qui revient au même, la philosophie se sait politique⁷⁵ ; et le sachant, elle sait aussi que toutes les philosophies jusqu'à présent n'ont abouti qu'à justifier la réalité, réalité qu'il s'agit maintenant de rendre juste⁷⁶.

La philosophie se termine donc bien dans l'action : le discours (non plus « philosophique », mais scientifique) dans l'action, a saisi l'universel comme réalisable : puisque la violence ne peut être combattue que sur son propre terrain, puisque son rôle a été compris⁷⁷, elle est mise

74. LP, p. 410.

75. La thèse développée par Lénine de « prise de parti en philosophie » ne peut pas vouloir dire autre chose ; de même que Marx ne rejetait pas la notion de patrie, mais constatait que, dans les faits, les prolétaires n'ont pas de patrie, de même Lénine ne donne pas d'abord une fin à la philosophie, mais constate ce fait que toute philosophie est une prise de parti, même — et surtout, pourrait-on dire — lorsqu'elle prétend ne pas le faire ; cette prise de conscience entraîne, il va de soi, un certain nombre de conséquences.

76. LP, p. 413.

77. Il a d'abord été compris sur le seul plan du discours. Kant, dès 1784 et 1786, pose le problème ; cf. notamment *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, et *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* (in « La philosophie de l'histoire », trad. Piobetta, Aubier) ; et il le traite de façon très précise, en 1795, dans son traité *De la paix perpétuelle*, notamment dans le premier supplément, où la guerre est présentée comme le moyen nécessaire à l'instauration d'un état de droit ; c'est de « l'insociable sociabilité » de l'homme que naît la société. Pour Hegel également, la guerre est le moteur de l'histoire : cf. *Philosophie du Droit*, §§ 338-340 et : « rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion » (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Introduction, Vrin, p. 31 — souligné par Hegel). Comme le dit M. Weil, Marx a transformé en concept scientifique (le concept de la lutte des classes) ce qui restait chez Hegel concept philosophique, voire à limite de la philosophie — cf. E. WEIL, *Hegel et l'Etat* appendice, Vrin, 1950, p. 109.

désormais de façon consciente au service de la réalisation du raisonnable⁷⁸.

A cette étape de notre développement, notre point de départ s'éclaire : c'est bien une révolution que Kant avait opérée en découvrant la philosophie comme « affaire du monde des vivants, non affaire de cabinet »⁷⁹. L'homme, l'individu ne veut plus être seulement compris par le discours, il veut que la réalité soit à son service : le marxisme est une philosophie de l'homme — l'homme au sens où nous l'avons entendu⁸⁰.

Nous ne poursuivrons pas plus avant l'analyse de la catégorie, la dernière, encore une fois, à laquelle le discours soit parvenu, et nous nous arrêterons simplement à deux difficultés, intimement liées d'ailleurs : l'une est inhérente à la catégorie même ; nous rencontrons l'autre en tant que lecteur de la *Logique de la Philosophie*.

78. Car le concept scientifique de lutte des classes a remplacé, comme il vient d'être dit, le concept philosophique de passion.

79. E. WEIL, préface à G. KRUEGER, *Critique et morale chez Kant*, Beauchesne, 1961, p. 8.

80. La précision doit être faite et il convient d'y insister. Si, en effet, on ne tient pas ensemble les deux aspects que Marx dégage (les hommes comme produits de l'histoire ; l'histoire comme activité de l'homme), si l'on développe unilatéralement un seul des aspects, on n'échappe pas à l'écueil d'interpréter le marxisme à l'aide de catégories antérieures. Or, on conviendra aisément qu'il s'agit là d'un point capital, au centre des discussions actuelles sur le marxisme. Ou bien, l'on ne voit que le deuxième aspect, on insiste sur l'homme en tant que projet créateur, et on constitue le marxisme en discours philosophique (au sens pré-marxiste). Ou, à l'inverse, s'appuyant sur le texte de Marx : « il ne s'agit ici des personnes qu'autant qu'elles sont la personification de catégories économiques » (*Le Capital*, Ed. soc., I, p. 20 — souligné par Marx), on oublie le « ici » (= sur le plan de l'économie politique) et on en vient à la conclusion qu'il faut « se passer complètement des service théoriques du concept d'homme » (L. Althusser — Pour Marx, Maspéro, 1965, p. 255 ; souligné par l'auteur) ; c'est retomber alors, en termes weilliens, dans le langage de la condition, au nom de la structure, oublier que la structure est toujours structure de, et on serait tenté d'objecter avec Marx : « De te fabula narratur » (*Capital*, I, 18). Sur ce débat, cf. L. SÈVE : *Marxisme et théorie de la personnalité*, Ed. soc., 1969 — en particulier la bonne critique des thèses opposées : note 2, pp. 86-90 (Garaudy), note 1, p. 97-106 (Althusser).

La *Logique de la philosophie*, parue en 1950, nous paraît avoir clairement dégagé dans leur unité, ces deux aspects, en même temps qu'elle fait bien comprendre comment sont possibles les reprises sous d'autres catégories.

On aura compris que tout tourne ici autour de l'emploi du terme « philosophie » : si dans « philosophie scientifique », on accentue, par crainte louable du scientisme, le premier terme, on court le risque du retour au discours « philosophique » ; si au contraire, dans la crainte inverse, non moins louable, on accentue le deuxième terme, le danger est grand de retomber justement dans ce scientisme. Tel est le sens de cette seconde difficulté qui sera analysée ci-dessous.

La catégorie, présente en toute pensée politique, s'oppose comme le montre M. Weil, « par sa nature à l'expression théorique », elle « se cache (voulant être attitude) et conforme son discours au monde auquel elle a affaire »⁸¹ : fondement de toute philosophie, elle en est en même temps le point d'arrivée.

Or, si nous voulons résumer ce que nous avons appris, nous pouvons le faire dans les deux propositions suivantes : l'homme parle parce qu'il est négativité et besoin ; l'homme agit parce qu'il est insatisfait et veut parvenir à la satisfaction. Jusqu'à présent, les deux dimensions, qui, nous le savons, nous, ne sont séparables que par l'analyse, ont toujours été *effectivement* séparées ; l'action a toujours été, *en fait*, séparée du discours. Avec Marx, les deux propositions sont saisies en leur sens : il s'agit de réaliser « l'œuvre qui permet un discours cohérent dans la finitude »⁸² ; il faut vaincre les conditions sur le plan de la condition, réaliser une société qui ait pour centre l'homme et non son produit, la marchandise, bref, faire que l'homme ne soit plus traité comme chose et puisse s'épanouir dans son individualité concrète⁸³. Là est la première difficulté pour une logique de la philosophie. Se donnant pour tâche de comprendre les discours qui sont tenus dans le monde historique, elle a à analyser le discours de l'homme d'action, discours qui, parce que scientifique est, en même temps qu'il est l'héritier du discours philosophique, cependant radicalement autre que tous les discours tenus avant lui. A cela s'ajoute cette autre difficulté que ce discours doit — c'est une nécessité de l'action qui vise à l'efficace —, se traduire dans le langage de la condition, et nous savons aussi qu'il en est, à travers de nombreuses médiations, issu en dernier ressort. La tâche est donc double : comprendre la valeur de cette traduction, comprendre la validité du fait même de traduire. La première ne concerne pas la logique en tant que telle ; la seconde lui est au contraire essentielle.

81. LP, p. 409, p. 405.

82. LP, p. 394 — souligné par l'auteur.

83. Cf. MARX : « L'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel, soit qu'ils en aient conscience, soit qu'ils ne l'aient pas » — Lettre à Annekov, 28 décembre 1846, in *Lettres sur le « Capital »*, Ed. sociales, 1964, p. 28.

Et elle peut déjà apporter réponse : le mouvement du discours (scientifique) au langage (de la condition) est (formellement) valide parce que — nous le savons et cela sera encore plus clair dans la suite — le mouvement effectif de la constitution du discours a été précisément le mouvement inverse, vérité qui ne se révèle qu'au terme de la longue et laborieuse médiation du discours (philosophique). La Logique doit donc ici, à travers et au-delà de ce discours, comprendre la catégorie, c'est-à-dire le principe qui unit dans un discours, le discours (désormais scientifique : le matérialisme historique) et la situation (ce discours traduit dans le langage de la condition).

C'est justement à cet endroit que nous rencontrons la deuxième difficulté, liée au double emploi, dans notre dernière phrase du mot discours. Lorsqu'on expose, en effet, les principes du marxisme, on oppose habituellement une vision scientifique de la réalité à une vision philosophique ou idéologique, et à cet égard, il est juste de dire que le marxisme représente le passage de la non-science à la science. Et, ainsi que le note M. Weil, « on peut et on doit opposer une doctrine de l'histoire et de l'action historique qui enseigne la toute-puissance de l'idée et une théorie qui voit dans les conditions extérieures de l'existence des hommes le ressort de tout changement et de tout progrès »⁸⁴. L'approche philosophique représente bien la préhistoire de la science qui a son acte de naissance avec Marx — en même temps qu'avec lui commence l'histoire de cette science.

Or, en fait, en s'en tenant à leur seule opposition (démarche fort peu dialectique au demeurant), on les oppose bien, assurément, mais on le fait en les maintenant sur un même plan, ce qui ne peut qu'être préjudiciable à la science elle-même. La science, en effet, peut comprendre son propre sens, mais ne peut comprendre — sur son propre plan — le sens de ce sens. Le risque est alors que, contestée dans cette prétention, certes illégitime, qu'elle pourrait avoir, elle ne soit aussi contestée globalement, c'est-à-dire que le tout ne soit jeté en même temps que la partie⁸⁵. Or, nous savons depuis Kant que le meilleur

84. Hegel et l'Etat, Appendice, « Marx et la philosophie du droit », o.c. ; p. 106

85. Nous laissons ici de côté le fait — qui vient renforcer notre conclusion — qu'il existe, s'agissant du marxisme, un intérêt autre que philosophique à ce qu'il en soit ainsi.

moyen de garantir la validité d'une science est d'en délimiter le domaine.

C'est dire, plus simplement, que si le discours absolu est bien l'ancêtre du discours scientifique, il n'est pas que cela. Faute de le voir, on est conduit à une vision unilatérale des choses : deux interprétations opposées du marxisme sont alors possibles — puisqu'il y a deux termes sur un même plan — et ont effectivement été soutenues. Ou bien, voyant dans la constitution de la science, l'abandon de la question philosophique, on est amené à considérer que Marx, malgré l'intuition géniale de ses œuvres de jeunesse, a, pour des raisons étrangères à la philosophie, abandonné celle-ci pour se livrer à l'économie politique (peu importe ici que ce soit pour le déplorer ou s'en réjouir), et on insistera d'autant plus sur la grandeur philosophique du « Jeune Marx ». Ou bien, à l'inverse, voyant, non plus l'héritage mais la seule rupture (sans voir sur quel plan se situe la rupture), on oppose, sans plus, le caractère idéologique des œuvres de jeunesse au caractère scientifique des œuvres de la maturité. Interprétation « philosophique » et humaniste, interprétation positiviste : ces deux attitudes opposées ont un point commun, à savoir que le Marx du « Capital » n'est pas philosophe ; ce point commun suffit précisément à les disqualifier comme non dialectiques : elles reposent toutes deux sur la confusion de ce que M. Weil appelle catégories philosophiques et catégories métaphysiques, entre les catégories du système (ici catégories économiques, politiques, etc.) et la catégorie qui permet de comprendre le système⁸⁶.

Chacun conviendra que l'avènement de la physique galiléenne ne nous dispense pas d'une lecture attentive d'Aristote et que l'ontologie transcendantale n'est pas élaborée à l'aide de la table des catégories⁸⁷. De même, la saisie du sens du discours qu'est l'économie politique ne peut se faire à l'aide des catégories propres à ce discours. Il est de fait, certes, que la critique faite par Marx à Hegel a rejailli sur la philosophie en tant que telle ; mais il est

86. Ce sont là, bien entendu, deux attitudes extrêmes, partant schématiques ; les interprétations effectives ne s'y réduisent sans doute pas, mais, pour beaucoup, elles inclinent vers l'une ou l'autre attitude ; nous nous en tenons ici à l'essentiel, et, en l'occurrence, l'essentiel nous paraît être cette unilatéralité (produit, en termes hégéliens, de la réflexion, de l'entendement réducteur et non de la raison).

87. Cf. la note déjà citée, LP, p. 147-8.

de fait aussi que, par réaction opposée, les termes « philosophique » et « scientifique » ont été, en général, purement et simplement identifiés — attitude qui a le mérite de dispenser de la réflexion, attitude de lecteurs qui ne sont pas de ceux que supposait Marx, de ces « lecteurs qui veulent apprendre quelque chose de neuf et, par conséquent, aussi penser par eux-mêmes »⁸⁸.

Il est donc nécessaire de distinguer les plans : c'est à cet endroit précis que se situe notre difficulté, et que nous nous séparerons de l'auteur de la *Logique de la Philosophie*.

Il est essentiel de ne pas confondre la théorie matérialiste et dialectique de l'action et sa compréhension philosophique. Et il est vrai que l'action, ayant, comme l'indique M. Weil, à lutter, travailler, organiser, n'a guère eu le loisir de « s'expliquer sur son devenir catégoriel », que « les représentants de l'action renoncent à expliquer même pour eux-mêmes le sens de l'action »⁸⁹ et que d'ailleurs, puisque ce qui compte c'est que l'action réussisse, ils sont contraints, si les circonstances les amènent à s'expliquer, à le faire dans le langage de l'adversaire. Il n'empêche qu'il y a une philosophie théorique de l'action, qui n'est autre, dit M. Weil, que la philosophie théorique de Hegel. Alors que l'opposition entre idéalisme et matérialisme a un sens sur le plan de l'action historique, comme il a été dit plus haut, « sur le plan philosophique, elle perd, par contre, toute signification précise, aussi bien pour la métaphysique traditionnelle... que, et à plus forte raison, pour une philosophie dialectique »⁹⁰. Et, si la dialectique n'est ni science, ni logique, mais « mouvement de l'esprit dans la nature et dans l'histoire, allant de position à négation, pour arriver à la position de l'esprit absolu, qui sait être tout »⁹¹, si « la vérité, étant la totalité du mouvement, est absolue et existe pour l'homme »⁹¹ alors Marx ne s'oppose à Hegel, ni sur le plan de la logique, ni même sur celui de la dialectique de la nature⁹², mais

88. *Le Capital*, o.c., I, p. 18.

89. LP, p. 406 — il s'agit, bien sûr, du sens de l'action en tant que telle, et non du sens de telle action particulière dans tel contexte particulier ; une fois que le choix (raisonnable) de l'action a été fait, ce qui touche à sa réalisation (modalités, opportunité, formes, etc.) relève de l'analyse scientifique.

90. Hegel et l'Etat. I. c., p. 106.

91. « A propos du matérialisme dialectique », in *Critique*, 1946, I, p. 87, pp. 87-88.

92. « La dialectique de la nature d'Engels est prise chez Hegel et n'est pas changée quant à l'essentiel », *ibidem*, p. 88.

uniquement et essentiellement sur celui de la dialectique de l'histoire. En d'autres termes, Marx accepte la philosophie théorique de Hegel (c'est grâce à elle que l'histoire a enfin reçu son sens) : il ne s'agit plus que de « traduire l'idéalisme de la philosophie... en matérialisme historique et politique »⁹³ ; ce qui les oppose, c'est l'interprétation du sujet de l'histoire, l'esprit pour l'un, les hommes agissants pour l'autre ; par suite, les expressions bien connues de Marx : « monde à l'envers », « remettre de la tête sur les pieds » ne peuvent pas signifier autre chose. En résumé, « la philosophie théorique de l'action est celle de l'« Absolu », et « la science de l'action, qui est le savoir de l'Absolu »⁹⁴, doit, si elle veut transformer effectivement la réalité, s'exprimer dans le langage de la condition »⁹⁵.

La thèse est très forte et ne paraît pas pouvoir être refusée ; l'histoire de ce dernier siècle lui donne, de surplus, raison, et ceci à un double point de vue. D'une part, nous constatons depuis Marx et Engels — à la seule exception de Lénine que nous pouvons ici laisser de côté — ce que M. Althusser appelle avec bonheur « un vide philosophique »⁹⁶ du côté du marxisme. D'autre part, les exposés théoriques faits de la doctrine confirment eux aussi la thèse, dans la mesure où ils s'opposent à Hegel essentiellement par le renversement du sujet⁹⁷. *Tout le problème est là* : ce vide philosophique est-il précisément la confirmation, si l'on ose dire : expérimentale, de la justesse de la thèse, ou bien s'explique-t-il par d'autres raisons, qu'il s'agit alors de comprendre ? C'est ici que gît la difficulté, car, il en est ainsi, ces raisons ne peuvent évidemment être comprises en leur sens que d'un point de vue supérieur — lequel point de vue est, pour l'essentiel, encore à constituer⁹⁸.

93. Hegel et l'Etat, l.c., p. 114.

94. LP, p. 407, p. 406.

95. Nous ne pouvons analyser ici la catégorie de la condition — voir LP, chap. IX.

96. Lénine et la philosophie, Maspéro, 1969, p. 21 sq.

97. C'est particulièrement net dans l'exposé de M. Lefebvre « Le matérialisme dialectique », PUF, 1949, chap. I. Ce n'est qu'un exemple ; nous le citons parce qu'il peut être considéré comme un des bons exposés de la doctrine.

98. A cet égard, la préface, I du *Pour Marx* (o.c., pp. 11-21) de M. Althusser est très révélatrice : il montre, en effet, la limitation de la pensée marxiste (après Marx) et sa retombée dans des catégories antérieures (pré-marxistes). Par exemple : il ne nous restait « qu'à penser la philosophie elle-même comme impossible » (p. 18 —

Nous savons depuis Hegel que « la philosophie est son époque saisie par la pensée », que, selon la phrase célèbre, « l'oiseau de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit »⁹⁹. Les hommes n'ont pas attendu, pour agir, la compréhension du philosophe ; la science leur suffisait, et leur suffit. Mais ce besoin qui se fait sentir de façon de plus en plus pressante d'un système théorique¹⁰⁰ n'est-il pas le signe que les temps ont changé et sont désormais mûrs pour l'élaboration de la philosophie marxiste, c'est-à-dire d'un discours (que nous appellerons maintenant « philosophie » sans plus craindre la confusion avec d'autres discours) qui soit unité du discours (scientifique, constitué et ayant déjà sa propre histoire) et de la situation (laquelle a changé depuis que Marx a compris que le but le plus élevé de l'homme était « sa liberté dans la réalité de sa vie »¹⁰¹ — discours donc à élaborer à partir de l'appréhension par un discours (scientifique) d'une réalité qu'il ne saisit, en même temps qu'en retour il la transforme, que dans, par et grâce à sa traduction dans le langage de la condition.

Mais si l'entreprise, pour ardue qu'elle soit, peut nous apparaître comme possible, c'est grâce à la logique de la philosophie, dans l'exacte mesure où, en elle, le langage est compris comme l'apparition concrète de la liberté¹⁰².

Le langage, en effet, se révèle ici comme le lieu d'apparition de toutes les oppositions : violence et raison,

souligné par l'auteur), ou encore : « nous faisons de la philosophie la pure et simple conscience de la science » (p. 19) : ce sont deux types de réduction que la LP permet de comprendre : on a reconnu ici le retour à la catégorie du « fini », là à celle de la condition.

Nous ne minimisons pas notre dette à l'égard des travaux de M. Althusser, sans nous cacher toutefois que souvent il fait plus que frôler — bien qu'il s'en garde explicitement — l'interprétation positiviste (un seul exemple : p. 255, il y a manifestement une confusion de niveaux, entre les concepts théoriques d'une science et le concept qui permet de la comprendre en tant que science). La dernière communication cependant (sur Lénine) lève certaines ambiguïtés, mais laisse quand même complètement dans l'ombre ce fait que, quoiqu'on fasse, on a toujours affaire, en philosophie, à des hommes qui parlent.

99. Philosophie du Droit, F. Meiner, p. 16, p. 17 (trad. d'E. WEIL, Hegel et l'Etat, p. 28, p. 104).

100. Outre les travaux déjà cités, nous mentionnerons une contribution, qui nous paraît très importante, à cette recherche du sens et de la destination de l'homme, à savoir : *Structure et fondement de la communication humaine* de R. SCHÉRER, SEDES, 1965 ; s'attachant à dégager, lui aussi, les limites du discours, l'auteur est conduit à une analyse du langage — thème moins étudié par les auteurs déjà cités.

101. LP, p. 413.

102. LP, p. 419.

donné et liberté, concept et réalité, et il se révèle comme tel dans la catégorie formelle du « Sens »¹⁰³, c'est-à-dire l'auto-compréhension de la philosophie et de son autre qu'elle comprend en se comprenant. Le discours, qui, né dans l'histoire, a fini par savoir que l'histoire est son lieu propre, découvre ici que lui-même et ce lieu se développent sur fond de quelque chose qui leur est antérieur — ou plutôt, car la formule est ambiguë — sur fond d'un antérieur à tout « quelque chose » pour l'homme et grâce auquel justement il y a du « il y a » et du « quelque chose » pour lui. Il est donc cette possibilité essentielle qui doit être réalisée pour qu'il y ait homme, et, en elle, le discours trouve son fond, qui est ce que M. Weil appelle poésie, activité créatrice de langage. « L'homme est poète avant d'être philosophe, et après l'avoir été »¹⁰⁴ : en un mot, le langage est spontanéité, il est ce en quoi se constitue le sens, il est le fait fondamental qui, révélant à la philosophie sa propre catégorie, ne se découvre qu'à la fin. *La poésie n'apparaît que dans le monde de la prose* : le langage n'est posé comme problème et ne se révèle comme fond-fondement du discours que dans le monde du discours, en même temps qu'à l'inverse, le discours ne se comprend qu'en saisissant dans le langage son origine (non-discursive). « La poésie est l'autre de la philosophie sans lequel celle-ci ne se comprend pas »¹⁰⁵ : mais il a fallu, avant que le discours ne parvienne explicitement à cette catégorie du sens — en laquelle sont pensés formellement le discours cohérent et l'action en leur unité — que l'une des possibilités du langage se soit achevée en tant que discours, dans « l'Absolu », puis, en se réalisant, dans « l'Action »¹⁰⁶. C'est lorsque la philosophie a choisi de se comprendre à partir de l'homme¹⁰⁷, que l'homme, en elle, par elle, découvre son

103. LP, chap. XVII.

104. LP, p. 421 — pour ce qui suit : chap. XVII et XVIII.

105. LP, p. 435.

106. Ce qui a été développé plus haut (p. 433) n'y contredit pas ; il s'agit, en effet, ici, d'une catégorie purement formelle.

107. C'est-à-dire, explicitement, depuis que la révolte a fait du projet de l'homme le sens du monde. Toutefois, Kant est incontestablement le point de départ, et son apport à cet égard, est poursuivi, dans une mesure qu'il faudrait préciser, dans le Hegel de la « Phénoménologie de l'esprit » — ce qui nous assigne comme tâche de retrouver, au-delà du discours achevé (« Encyclopédie »), le projet critique. Ajoutons une fois de plus, que cela n'est possible pour nous que parce qu'il y a eu le Système.

être comme langage. C'est ici seulement que la recherche du « fini » se trouve comprise en son sens : le discours comme possibilité non réalisable en cohérence est pensé comme possibilité réalisée de l'homme. Car l'homme sait qu'il n'est pas toujours poète, il sait qu'il reste dans le monde de la condition, que c'est là qu'il vit et pense — par conséquent qu'il ne peut abandonner ni le discours ni l'action, que la philosophie recommence sans cesse, que son interrogation sur le sens est toujours à reprendre, bref, qu'en ce sens, la philosophie n'a pas d'histoire, cependant qu'en même temps, s'étant comprise comme historique (surgie sur le terrain de la violence, du donné, du mécontentement), elle se comprend comme l'histoire de l'homme : la philosophie, en tant que science du sens (formel) est « l'histoire de la reconquête de la spontanéité »¹⁰⁸.

Le langage est fait ultime : nous devons (et nous pouvons maintenant) rappeler et préciser le sens de cette conclusion. Le langage, en effet, n'existe pas, lui qui est ce grâce à quoi il y a du « existe » pour l'homme ; le langage est une double abstraction : en ce sens d'abord qu'il n'existe qu'à travers les langues particulières ; en ce sens ensuite que celles-ci n'existent elles-mêmes que comme langues parlées¹⁰⁹ : ce qui existe, ce sont des hommes qui parlent et agissent. Et, précisément, la philosophie « est l'homme qui parle et qui en parlant rend compte devant lui-même de ses possibilités réalisées »¹¹⁰.

Mais, l'homme sait qu'il n'est que rarement poète et M. Weil met en garde contre toute interprétation de type mystique de ce qui précède. Cette révélation du sens — qui est toujours révélation dans le discours —, le concret pensé, est ce que M. Weil appelle sagesse, catégorie formelle et théorique, coïncidence du formel et du concret pour un homme qui n'est jamais hors du monde, mais toujours dans une situation historique déterminée, qui sait qu'il ne peut ni renoncer à l'action ni abandonner le discours. L'homme est sage parce qu'il sait que « dans sa liberté, il a choisi le discours et l'action »¹¹¹, et, si cher-

108. LP, p. 424.

109. Les langues mortes, en effet, ne sont mortes que pour des gens qui parlent des langues vivantes.

110. LP, p. 65.

111. p. 439.

cher la sagesse, c'est « élaborer un discours qui soit tel que l'homme puisse s'y tenir, travailler à la réalisation d'un monde dans lequel l'homme puisse se tenir à son discours »¹¹², nous ne pouvons qu'y souscrire.

Nous avons ainsi effectué, en deux de ses actes essentiels, cette lente et pénible remontée, pressentie par Kant, vers les fondements du discours agissant et achevé la révolution kantienne, toutes les catégories ayant été explicitées. Le sens du passage du langage au discours a été saisi : nous pouvons maintenant répondre à la question posée alors¹¹³ : le sens de ce sens se révèle au discours dans la saisie (par le discours) de son origine comme *ποίησις*, en tant que coïncidence de la situation et du langage. Nous comprenons notre point de départ et la tâche d'auscultation des discours effectivement tenus dans le monde de l'histoire. L'homme est langage : dans le langage s'enracinent le discours et l'histoire : unité du discours, unité de l'histoire, unité de l'homme : la compréhension de la compréhensibilité est atteinte. La « première philosophie » ne peut être que logique du discours humain concret.

Le sens de l'entreprise¹¹⁴ ici se montre. De même que chez Aristote, seule la science de l'Être peut fournir les catégories métaphysiques, cependant que l'Être n'est pas catégorie ; de même que chez Kant, la liberté est la clé de voûte de l'ontologie transcendantale sans être elle-même catégorie mais « idée » ; de même, chez M. Weil, le langage est ce qui rend possible la logique sans être lui-même catégorie — la différence avec les premiers, c'est que, ici, le discours a compris cette possibilité et s'est compris comme cette possibilité réalisée. Il en découle que, si la logique n'est pas onto-logie, mais développement du logos, des discours toujours historiques, la question de fait et la question de droit se confondent.

Enfin, si nous pouvons, pour apporter une conclusion provisoire à ce que nous avons dit du marxisme, présenter une suggestion, nous nous demanderions si la philosophie théorique que nous cherchons n'est pas à constituer à partir et de la science de l'action et de la logique du

discours, saisis, action et langage en leur unité — nous voulons dire : l'unité de la logique de ce qui est dit (= logique de la philosophie) et de la logique de ce qui n'est pas dit (la logique de l'inconscient de l'humanité en devenir) — unité, enfin, qui ne peut être atteinte que dans un discours.

S'il en est ainsi, la *Logique de la Philosophie* est, en tant que logique du discours, indépassable : nous avons suffisamment lu l'œuvre pour ne pas ignorer qu'« il n'y a pas d'autre moyen pour réfuter un système de catégories que d'en élaborer un autre »¹¹⁵. A ce titre, la Logique de la philosophie présente une analogie profonde avec l'*Organon* d'Aristote : elle est à l'ensemble des discours constitués (les différentes philosophies) ce que la logique formelle était aux divers parlers ; elle est au discours ce que l'autre était au langage. La logique formelle est la science du dialogue ; la logique philosophique est la règle du dialogue entre les différents discours, passés, présents et à venir — puisque toutes les catégories ont été explicitées. Et, pas plus la logique de la discussion n'est la philosophie, pas plus la logique philosophique n'épuise sa matière. Aussi, nous ne pouvons qu'être tentés d'adresser à M. Weil la question que lui-même pose à propos de Hegel : « la question n'est pas de savoir s'il y a mieux, mais s'il y a autre chose »¹¹⁶ — cet « autre chose » pouvant être, si nous n'avons pas totalement tort, la constitution du système théorique du marxisme, que rend possible la logique de la philosophie.

112. p. 436.

113. Supra, p. 414-415.

114. Supra, p. 406.

115. LP, p. 100.

116. LP, p. 324.