

HISTOIRE, LANGAGE FORMALISME

Jean Quillien

(Centre Éric Weil, Lille)

Mon intervention porte plus particulièrement sur la fin de la communication de Pierre-Jean Labarrière qui met en jeu, à travers la figure de Socrate, relative pourtant à une catégorie ancienne, l'interprétation des moments décisifs de la *Logique de la Philosophie*. Je la condenserai en trois mots et l'expliciterai à partir d'eux : histoire, langage, formalisme.

I

Histoire — Socrate et Hegel

L'accord se fait aisément sur le point suivant : Weil renonce à la correspondance hégélienne entre le logique et l'historique, et ceci grâce au concept de reprise. Cet accord reconnu, il n'en demeure pas moins que l'ordre des catégories « retrouve » en gros le mouvement de l'histoire effective : les catégories primitives (du Vrai à la Certitude), grecques — marquant le seuil de notre histoire et de notre culture —, celle de *Dieu* — inaugurant notre modernité —, puis celles de la conscience proprement moderne

jusqu'à l'*Absolu*, celles enfin de l'après-Hegel [Nota : Nous sommes d'accord jusqu'à l'*Absolu*, mais divergeons, me semble-t-il, au sujet de cet après-Hegel].

On sait l'importance de l'histoire — la *Logique de la Philosophie* est le « logos du discours éternel dans son historicité » (p. 77) — et, par ailleurs, la part substantielle des analyses strictement historiques de Weil (cf. les articles de *Critique*).

Or la catégorie de la *Discussion* révèle cette présence massive de l'histoire (notamment, pp. 123-124, avec la critique de la conception hégélienne). Weil insiste sur la *contingence* de l'apparition de la discussion. Qu'on lise : « Il est vrai qu'une forme de vie... a pris le pas... l'issue de la lutte (n'était) pas certaine... c'est un saut... non un passage... Il aurait pu ne pas se faire... naissance, non pas devenir... » et surtout : l'apparition de la discussion « est un fait, le fait le plus important de l'histoire... parce qu'elle constitue le point de départ de cette histoire » (p. 124 — souligné par moi). [Nota : cette lecture n'est-elle pas plus fichtéenne que kantienne ?]

Dès lors, toute l'évolution de la *Discussion* à l'*Absolu*, de Socrate à Hegel, peut s'interpréter ainsi : Socrate ouvre la discussion (plan formel), Hegel la clôt, en ayant fait entrer tous les discours (toutes les thèses) en dialogue les uns avec les autres, les situant à leur vraie place dans le processus d'auto-révélation de la Vérité. Avec Hegel, la discussion, au sens socratique, n'est plus possible : l'autre peut bien avoir

raison, mais seulement relativement, alors que la discussion implique que l'autre ait, tout autant que moi, éventuellement raison, sous la seule réserve de la cohérence formelle.

Je résume, sous ce rapport, la trajectoire Socrate, Hegel, Weil : Socrate inaugure la discussion, Hegel la clôt et de ce fait l'abolit (on ne discute pas avec l'*Absolu*), Weil la reprend, par delà Hegel.

Ce qui signifie, rapporté à l'histoire : la discussion ouvre l'histoire — notre histoire. Hegel, en mettant fin à la discussion, annonce bien la fin de l'histoire — de cette histoire qui mène du pur formel à l'unité achevée de la forme et du contenu. Cette histoire se poursuit pourtant — logiquement parlant, bien entendu — par la reprise en compte essentielle de cette catégorie antique (grecque). Ce qui conduit à l'idée d'un double commencement : celui de la *Discussion* (LP, 124), celui du logicien de la philosophie : Weil, « Socrate logicien », effectue un recommencement, sachant que, pour commencer, il fallait que le discours se réalisât comme absolu. Cette conclusion entraîne deux conséquences :

a) Une similitude entre la *Certitude* et l'*Absolu*, comme entre la *Discussion* et la *Logique de la Philosophie*. Certes, *Certitude* et *Absolu* s'opposent comme non-savoir total (pour nous) et savoir total qui se sait tel. Mais un point commun capital les rapproche : la certitude ; le discours absolu est totalement certain de lui-même, d'une certitude si totale qu'elle ne peut

reconnaître l'autre qui la nie (la violence). Au fond, le logicien de la philosophie est par rapport à l'*Absolu* ce qu'est Socrate par rapport à la *Certitude*. Une même proximité unit Weil à Socrate et à Kant (les Idées sont des exigences de sens et non des vérités métaphysiques).

b) Peut-on parler d'une « césure majeure » entre l'*Absolu* et l'*Œuvre* (p. 216) ? Les deux catégories — si opposées, effectivement, en première lecture — présentent à tout le moins ce point commun qui les oppose à Socrate, Kant et Weil : l'abandon de la discussion :

— abandon, avec l'*Absolu*, puisqu'elle est devenue inutile (cf. ci-dessus).

— abandon, avec l'*Œuvre*, au sens de refus total et absolu, car l'accepter serait se mettre en route, qu'on le veuille ou non, sur le chemin qui mène à l'*Absolu* et restaurer le Logos.

Absolu et *Œuvre* s'opposent comme raison et violence, penser et agir. Cette opposition radicale ne doit pas masquer ce qu'elles ont en commun, leur unilatéralité : *seulement* penser, *seulement* agir. C'est pourquoi entre les deux toute discussion est impossible.

En résumé : il n'y a césure entre les chapitres XIII et XIV que si on continue à lire le passage de l'un à l'autre du point de vue du chapitre XIII. « Du point de vue » de l'*Absolu* — si on peut s'exprimer ainsi — le passage à l'*Œuvre* est incompréhensible, (certes cela vaut pour toute catégorie, mais de manière particulièrement forte, néanmoins, en ce cas).

II Langage

La visée fondamentale de Weil est la même que celle de Socrate — et c'est ce qui fait d'ailleurs que Socrate, comme vous l'écrivez, est « encore vivant parmi nous » (p. 214). Ce n'est pas pour rien que Weil insiste, comme vous le notez si bien, sur « la quête d'une cohérence formelle du discours » (p. 210). Le dénominateur commun est l'élément du langage — ou plutôt, le langage comme élément. Tout commence avec la découverte du langage, unique lieu possible de la discussion (Socrate), tout s'achève (la *Logique de la Philosophie*) avec la totale conscience que tout s'est toujours passé, du début à la fin, dans cet élément du langage (conscience pressentie par l'*Absolu*, reconnue par le *Fini*, thématisée par la catégorie du *Sens*). Deux citations : « C'est donc le langage qui est tout et qui fait tout » (LP, *La Discussion*, p. 126). « Le langage est ce en quoi se constitue le *sens* ». « Il est liberté » (LP, *Sens*, p. 420, p. 419). Entre les deux catégories, *Discussion* et *Sens*, un élément nouveau, la liberté, dont Weil disait qu'elle était le seul concept nouveau dans toute l'histoire de la philosophie, et que nous devons à Kant.

Ici aussi vaut la notion de re-commencement.

Socrate commence. Vers quoi met-il en route ? Vers le discours formellement cohérent. C'est lui justement que le logicien de la philosophie nomme « logicien » : Socrate est « logicien en tant qu'inven-

teur des lois qui gouvernent le langage » (LP, 131). Le discours, affirmé grâce à lui et réalisé comme ontologique, oubliera cette origine — Platon trahit déjà Socrate, et Hegel « butera » sur ce problème du langage, si bien décelé par Hamann. Le discours absolu ne pourra jamais s'égaliser à l'infinité, à l'infinie spontanéité créatrice du sens du langage. La profondeur de Heidegger est de l'avoir découvert. Sa limite est d'avoir ignoré la discussion. Il connaît certes le dialogue — avec les Présocratiques, avec les poètes — qui est, en fin de compte, un dialogue à sens unique, le dialogue avec l'Être, mais non une discussion : on ne discute pas avec le « Es gibt ».

Weil entend cela, mais si Heidegger se tourne vers les Présocratiques justement, Weil porte le regard, lui, avec prédilection sur les Sophistes, et le plus grand d'entre eux, Socrate. L'équation est significative : Heidegger — avant Socrate ; Weil — Socrate. Les Présocratiques sont des hommes de *dialogue* (avec la Déesse, avec le Logos, avec l'Être) ; Socrate est par excellence l'homme de la *discussion* (dans une communauté humaine, avec des êtres humains). Heidegger dialogue, Weil discute.

Socrate est celui qui découvre les lois du langage *humain*. Or, que fait Weil ? Il met de l'ordre dans la variété des langages tenus par les hommes dans l'histoire. La *Logique de la Philosophie* tout entière n'est rien d'autre qu'une analyse philosophique du langage humain (cf. LP, p. 420, 1. 3-5).

En résumé : Weil retrouve l'intuition originaire (= à l'origine de la philosophie) de la discussion et l'ex-plicite, de *Vérité à Sens*, — parcours qui est l'auto-compréhension progressive de ce que rien n'est que par le langage de l'homme qui énonce ce qui est. Socrate est donc toujours actuel, et Weil est en un sens très fort (originaire) un Socrate moderne. Socrate découvre le discours *formellement* cohérent, les catégories de *Sens* et de *Sagesse* sont des catégories *formelles*. Cette conclusion me conduit au troisième point.

III

Formalisme

La communication de P.-J. Labarrière évoque le « formalisme socratique » (p. 215). J'ai le sentiment qu'il y a là une certaine indécision quant à la notion elle-même : le même mot, « formel », désigne des situations, me semble-t-il, différentes.

Une remarque, avant d'y venir. Je ne comprends pas ce qui vous fait avancer que la lexie de « discours absolument cohérent » vaut à la fois pour Socrate et pour Hegel (p. 215). En quoi la *Discussion* élabore-t-elle un discours absolument cohérent ? La lexie vaut pour Hegel — et pour lui seul —, pas pour Socrate. Je fais d'autant plus volontiers la remarque que je suis en complet accord avec cette autre formulation que vous avancez : Hegel est « celui en qui le discours *formellement* cohérent de Socrate devient *absolument*

cohérent de forme *et* de contenu » (p. 216). Simplement, je ne saisis pas comment s'accordent les deux formulations.

J'en arrive à l'essentiel. Vous employez le mot « formel » en des lieux différents. Principalement à propos de Socrate : « cohérence formelle du discours » (p. 200), « absence de contenu » (p. 202), « cet accord demeure formel » (p. 203), « formalisme socratique » (p. 215). Le formel, c'est donc le non-contradictoire comme seule valeur, en l'absence (ou indépendamment) de tout contenu. Mais vous parlez aussi de « l'abstraction originelle » (p. 217) de la *Vérité* et du *Non-sens* et le mot « formel » est écrit à cet endroit dans votre schéma récapitulatif. Enfin, vous évoquez la « philosophie formelle du sens » (p. 217).

D'où ma question : ne convient-il pas de hiérarchiser des niveaux de formalité ?

1. Niveau archéologique : le formel de *Vérité*, *Non-sens*, *Vrai et Faux*,

2. Niveau originnaire (origine de notre histoire, origine de la philosophie comme exercice de la raison) : la *Discussion*, Socrate et la sophistique,

3. Niveau dernier : le formel des deux dernières catégories.

Sens et *Sagesse* sont des catégories formelles de la philosophie, après les catégories concrètes, d'*Absolu* à *Action*.

C'est une autre manière de dire la circularité : le discours — la logique de la philosophie — commence et s'achève dans le formel.

Je suis donc à la fois en accord et en désaccord avec

votre schéma final. En accord avec la lecture de *Vérité* et *Non-sens* comme des catégories formelles (cf. mon propre schéma in *Sept Etudes sur Eric Weil*, p. 183). En désaccord sur votre idée d'une « césure majeure » entre *Absolu* et *Œuvre* (cf. ci-dessus). Enfin, je comprends mal l'opposition que vous faites dans ce schéma entre *Vérité* et *Non-sens* = formel, *Sens* et *Sagesse* = réel. Quel est ce « réel » qui est pourtant du formel — ainsi que vous le rappelez vous-même un peu plus haut ?

C'est par ce formel que Weil retrouve Socrate, et, pour la même raison, Kant. D'un côté, le versant « ontologique » de la philosophie (Platon ou Hegel, la visée ou l'atteinte d'un savoir absolu), de l'autre, le versant anthropologique ; d'un côté les philosophies de l'Être, de l'autre, celles du sens ; d'une part celles de la « doctrine », d'autre part celles de ce que vous appelez, en votre conclusion, « méthode ». C'est, très simplement, la distinction entre le philosophe, qui n'a d'autre destination que de conduire à la philosophie, et ceux pour qui la philosophie est un philosophe permanent.

En supplément, 1. J'aimerais savoir pourquoi vous écrivez, dans votre second paragraphe : « ... culminera de bien dangereuse manière... » (p. 204) Parlez-vous en votre nom propre ? Quel danger craignez-vous ? Que visez-vous par l'expression « weilisme achevé » (p. 205). En quoi serait-elle « incongrue » ?

Une autre expression me trouble beaucoup : « pour les besoins de la cause » (p. 215). De quelle cause s'agit-il ? Si je vous lis bien : « Ici compris » veut dire : dans la *Logique de la Philosophie*, et « pour les besoins de la cause » recèle votre jugement personnel, bien dissimulé.

Voulez-vous dire que Weil a mal compris Hegel, que le hégélianisme ne se réduit pas à ce qui est thématiquement sous la catégorie de l'*Absolu*, seul cas pourtant où, selon Weil, la catégorie a trouvé son expression théorique parfaite ?

Ce passage de votre communication me paraît irrecevable, car il repose sur une ambiguïté considérable. Vous écrivez : Hegel compris « comme l'achèvement de l'histoire de la raison » (*ibid.*, je souligne) et vous l'illustrez d'une citation. Or, dans cette citation, ce n'est pas Weil qui parle, mais, sous sa plume, Hegel. Autrement dit, il s'agit d'un discours indirect : voilà ce que dit l'homme du discours absolu.

D'où l'ambiguïté : le lecteur comprend que, selon vous, pour Weil (« ici compris »), Hegel représente « l'achèvement de l'histoire de la raison, ce que vous jugez une erreur (« pour les besoins de la cause »). Le problème c'est que Weil ne dit pas cela. Votre jugement vaudrait pour Heidegger, pas pour Weil. Pour ce dernier, à mon avis, les choses sont simples : Hegel prétend avoir achevé l'histoire de la raison. Il a à la fois raison et tort. Raison : il est bien la fin d'une histoire de la raison ; tort : ... mais non de l'histoire

de la raison. Dit autrement : il est bien *une* fin, ce qui permet le passage à l'*Œuvre*, son autre radical, mais non *la* fin, ce qui permet le « dépassement » de l'*Œuvre*.

Plus fondamentalement, si le hégélianisme était vraiment, selon Weil, l'achèvement de l'histoire de la raison, on ne verrait pas très bien ce que pourrait signifier une entreprise telle que celle de la *Logique de la Philosophie*.

Pierre-Jean Labarrière : Pour répondre à ces mises en cause, il me faudrait reprendre de façon précise chacune de vos contestations, et rendre aussi raison des expressions qui vous ont paru obscures ou mal venues. Sur un point général, je resterai très ferme : le Hegel de la catégorie de l'*Absolu*, comme le soulignent pour leur part Gilbert Kirscher (*La Philosophie d'Eric Weil*, p 295 note 4), Alberto Burgio, et tant d'autres, est le Hegel d'Alexandre Kojève ; et Weil, dans ses études critiques sur Hegel lui-même, introduit bien d'autres nuances. Kirscher s'exprime justement lorsqu'il écrit : « La figure historique de la philosophie de Hegel est plus complexe que la catégorie de l'*Absolu*, même si elle donne de celle-ci l'illustration la moins inadéquate. »

S'agissant de l'articulation entre *Absolu* et *Œuvre*, je maintiens l'idée d'une « césure majeure ». Et je l'asseois de la sorte, à partir de votre propre argu-

mentation. Vous avez dit qu'*Absolu* et *Œuvre* sont semblables « formellement » ; je veux bien, mais c'est au titre d'une commune « unilatéralité », telle qu'elle s'affirme précisément dans le choix que fait chacune de ces attitudes d'une position totalement incompatible avec l'autre. Ce qui fait que leur différence radicale n'est pas telle seulement « du point de vue de l'*Absolu* », mais aussi bien du point de vue de l'homme de l'*Œuvre*, qui rejette sans nuance toute tentative de compréhension intégrale. C'est donc bien des deux côtés de cette « césure » que s'affirme une rupture nette et franche. A telle guise que l'homme de la *Finitude* pourra thématizer cette opposition, et rejeter à la fois le discours absolument cohérent et l'unilatéralité de l'œuvre. Si donc il y a recommencement après l'*Absolu*, ce n'est pas dans l'*Œuvre* qu'il faut le chercher, mais dans la *Finitude*, dans la mesure où celle-ci opère un double dépassement : celui de ces deux attitudes, dans leur « contrariété », précisément, et leur antagonisme.

Jean Quillien : Simplement sur ce petit point. Je n'ai pas parlé de l'*Œuvre* pour une raison précise. Le problème se pose à l'*Absolu* en raison de sa prétention au discours. L'*Œuvre* ne parle pas, c'est Weil qui reconstruit le discours de l'*Œuvre*.

Pierre-Jean Labarrière : L'homme de l'*Œuvre* a une prétention dramatique : refusant absolument un

certain ordre de la raison, il propose une production qui s'impose elle aussi de façon absolue. Telle est la prétention de l'homme de l'*Œuvre* en tant qu'il est l'homme de l'*Œuvre* et qu'il n'est pas encore l'homme de la *Finitude*. Alors, dialogue heideggerien contre discussion socratique, kantienne, weilienne ? Voilà qui touche, semble-t-il à l'essentiel de ce que nous a dit Jean Quillien. Je crois que ce n'est pas ce que justement j'avais aimé chez Gilbert Kirscher : le fait que le « dialogue » weilien — le mot a été employé par Weil lui-même — ne reprend pas simplement la discussion socratique ; il invente un « dialogue moderne » qui n'est plus la discussion socratique. N'est-ce pas là une divergence entre vous deux ?

Jean Quillien : Je ne pense pas. Il s'agit ici d'une pure question terminologique. Peut-être faudrait-il que j'emploie un autre mot. La confusion vient de ce que Heidegger appelle « dialogue » cette interpellation du poète. J'admets qu'il faudrait trouver un autre mot.

Gilbert Kirscher : Il faut absolument que Jean Quillien trouve un autre mot, parce que c'est le mot « dialogue » qu'Eric Weil emploie lui-même pour désigner son œuvre philosophique.

Pierre-Jean Labarrière : Reste le point essentiel qui a été mis au clair, je crois, par Gilbert Kirscher : la discussion socratique mène au consensus, tandis que le dialogue weilien est l'intercommunication des

différences. Par rapport à cela, comment comprendre le schéma interprétatif de l'histoire que nous propose Jean Quillien : commencement de la discussion avec Socrate, son achèvement dommageable, voire horrible, avec Hegel, puis un recommencement après Hegel qui permet de retrouver le sens de la discussion socratique ?

Jean Quillien : Il me faut souligner que je n'ai pas dit cela. Je n'ai jamais affirmé que le traitement hégélien de ce thème était dommageable ou horrible. J'ai même dit que, pour recommencer, il fallait que le discours absolu soit constitué.

Pierre-Jean Labarrière : En ce sens sans doute qu'il faut aller jusqu'au bout de l'erreur pour retrouver la nécessité de recommencer autrement !

Un dernier point sur ces choses qui sont des plus sérieuses, mais que nous traitons avec l'amitié requise par le souvenir d'Eric Weil. Ce que je contesterais pour ma part, ce serait la réduction weilienne de Hegel qui l'inclinerait vers une simple lecture des discours d'absolu, mais on l'a déjà dit hier : il y a plusieurs Hegel chez Eric Weil. Alors, je vais évoquer un autre grand lecteur et interprète de Hegel, Gaston Fessard. Je me souviens avoir discuté un jour avec lui sur l'interprétation précise d'un texte de *Savoir absolu*. Nous nous étions fortement engagés l'un et l'autre, et au terme, avec sa bonne grâce coutumière, il m'a dit : « Sur cette interprétation, vous

avez peut-être raison, mais j'ai besoin d'un autre Hegel pour penser ». Weil avait besoin d'un Hegel pour penser. Il savait bien que Hegel n'était pas uniquement celui qu'il inclut dans l'Absolu. Aussi bien a-t-il touché d'autres aspects de Hegel en d'autres lieux de son œuvre. Sans quoi il ne se serait pas dit kantien *post-hégélien*. Mais, comme Jean Quillien l'a dit, ce serait l'objet d'un autre colloque que d'examiner la validité de la lecture hégélienne d'Eric Weil. À moins que Jean Quillien veuille encore dire quelque chose à ce propos.

Jean Quillien : Non, je suis d'accord. Weil a besoin d'un Hegel pour penser. Mais nous aussi...

Pierre-Jean Labarrière : Nous pouvons donc aborder un autre point de notre débat, et entendre en guise de préalable la communication de Livio Sichirollo.