

DE LA SAGESSE COMME FIN
DE LA LOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Sens et présence, poésie et philosophie

A toute philosophie et, tout particulièrement, à un système qui se donne comme compréhension du tout de la réalité, de la réalité en son unité et en sa vérité, et de sa propre compréhension de cette compréhension, le lecteur est en droit de poser la question de son intention fondamentale et du mode de la réalisation de cette intention. Cette question, il gagnera à la poser sur deux plans séparés durant le temps de l'analyse, tout en sachant que, au terme, ils se rejoignent très intimement.

Il peut d'abord interroger l'oeuvre quant à son organisation interne. Il s'agit alors d'examiner si elle accomplit effectivement ce qu'elle promet c'est-à-dire, là où elle se présente comme système, comme discours totalement cohérent qui sait que la philosophie se présuppose elle-même, si elle se soumet bien au critère de la circularité. L'oeuvre est donc, sur ce plan, considérée en elle-même, en ce qu'elle dit et veut dire selon le mode de ce dire, comme ensemble structuré qui contient son sens dans le tout de sa structure.

Toutefois, cette première démarche, pour nécessaire qu'elle soit, ne se suffit pas à elle-même. La philosophie, en effet, est avant tout volonté de comprendre, de comprendre le monde qui est le sien au terme (pour elle) d'une histoire qui est la sienne. D'où le second plan du questionnement: l'oeuvre d'Eric Weil nous permet-elle de nous orienter dans le monde moderne?

Joindre ces deux plans signifie que, discutant du problème de la structure, on ne devra jamais perdre de vue celui du sens et, à l'inverse, on n'oubliera pas que le sens ne peut s'explicitier que dans l'entier déploiement de la structure. Et

cette double exigence s'impose avec plus de force encore à qui veut traiter de la catégorie de la sagesse: en effet, d'une part elle se montre comme la fin du système, d'autre part elle surprend par le caractère apparemment archaïque de son emploi dans le contexte contemporain.

Ce qui nous amène à poser deux types de questions: — que signifie la sagesse en tant que dernière catégorie de la logique de la philosophie, c'est-à-dire de la monstration des discours effectivement tenus dans l'histoire? Question très difficile car sa réponse exige l'explication de toutes les catégories antérieures et, par suite, il n'existe, *en vérité*, qu'une seule réponse: la Logique elle-même entièrement explicitée. On peut formuler la question autrement et de manière plus précise: pourquoi la Logique ne s'achève-t-elle pas avec la catégorie du Sens?

— que peut signifier la sagesse dans notre monde, le monde de l'universalité et de la rationalité? Pourquoi Eric Weil 'retrouve'-t-il une notion — nous employons à dessein, en ce début, ce terme imprécis — qui a joué le grand rôle que chacun connaît dans les lointaines origines de la philosophie et qui en même temps paraît si éloignée des problèmes et des préoccupations du monde contemporain?

Nous nous proposons de soutenir ici la thèse suivante: la sagesse ne se comprend en toutes ses dimensions que si l'on reconnaît le langage comme le transcendantal qui à la fois rend possible la logique de la philosophie et garantit la possibilité de sa circularité. Le langage est le fond-fondement du discours enfin découvert par le discours lui-même; c'est un fait que le langage est la toile de fond sur laquelle se dessinent tous les problèmes, toutes les discussions, toutes les orientations et toutes les recherches de notre époque. Ces deux propositions résument l'une et l'autre chacune des deux dimensions que nous avons distinguées et c'est le langage qui effectue l'articulation et établit l'unité de ces deux dimensions. Et c'est ce qui, pressenti par la catégorie de l'Absolu, mis en lumière par celle du Fini, se révèle dans celle du Sens pour s'accomplir dans la Sagesse, dans l'exacte mesure où, en elle, s'abolit le discours.

Nous ne pouvons faire plus, dans le cadre de cette communication, que de tenter d'explicitier ce que nous avons appelé

le premier plan et, dans la présente version réduite, de nous en tenir à la seule question négative: pourquoi le système ne s'achève-t-il pas avec la catégorie du Sens?¹.

* * *

L'Absolu s'est montré, dans cette explicitation des discours effectifs qu'est la *Logique de la Philosophie*, comme la première catégorie de la philosophie, développement des catégories et attitudes antérieures: désormais c'est le penser lui-même qui est pensé. Le vrai s'est compris comme son propre devenir et son propre résultat tout comme s'est effectuée la coïncidence du vrai et du sens, du discours et du langage. Par suite, les différents langages tenus par les hommes dans leur confrontation avec leur monde (nature et société) sont autant de moments (au sens de l'Absolu) de l'auto-constitution du discours. Le langage a sa vérité dans le discours, le discours est le langage vrai car il est absolument cohérent; le langage est l'en-soi du discours, le discours est le pour-soi du langage. Nous pouvons ainsi écrire l'équation: Langage = Discours = Etre = Sens et l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques* est le Langage, le Livre, le Sens.

La recherche de la coïncidence entre langage et discours constitue la trame de toute la réflexion philosophique depuis ses débuts, de manière longtemps totalement inconsciente (pour Descartes encore, le langage n'est que le revêtement de la pensée), plus ou moins sentie ensuite mais assurément non thé-

¹ Cet article est une partie de la communication présentée au Congrès sous le titre: « Le discours et son abolition: la sagesse ». Devant, pour la publication, réduire le développement, nous avons modifié notre introduction, mais nous avons tenu néanmoins à y maintenir dans toute leur ampleur les questions que posent l'importance et la place de la sagesse dans l'oeuvre d'Eric Weil. Une dernière partie présentait la sagesse en tant qu'avec elle nous entrons dans le silence du discours, puis étudiait le retour à la Vérité en examinant la question de l'authenticité de ce retour (le problème de la circularité). Nous nous permettons de reproduire dans cette note notre conclusion qui donne le sens de l'analyse menée dans cette dernière partie: « Ainsi la *Logique de la Philosophie* se montre, se développe et s'explicité tout au long d'un très difficile parcours, requérant un effort considérable, entièrement dans le milieu du langage — qui ne saurait être ni attitude ni catégorie — entre deux silences, le silence primordial et le silence du sage, le silence de la violence et le silence de la non-violence. « Le silence précède le discours et le discours peut se terminer dans le silence » (*LP*, 91) ». Le présent texte considère seulement le fait que la Sagesse, et non le Sens, est la dernière catégorie, c'est-à-dire donc le seul fait du passage du Sens à la Sagesse.

matisée (tout incline à supposer que Kant a perçu le problème mais il l'a résolu en éliminant purement et simplement le langage), consciemment enfin avec Hegel qui, toutefois, n'est pas en mesure de le résoudre pour cette raison précise qu'il tente de contruire la réalité à partir du langage et ne peut donc aboutir qu'à la condition d'identifier langage et discours. Et c'est ce que nous appellerions volontiers le drame de l'Absolu: en cette catégorie, l'homme accède à la perception que le langage est le sien et, en même temps, pensée de Dieu avant la création, il ne peut élever cette perception au concept. Drame: parce qu'il est l'Absolu, il peut découvrir le langage comme problème; parce qu'il est l'Absolu, il ne peut pas penser cette découverte. Ou encore: l'Absolu a identifié raisonnable et raison, a construit le langage raisonnable = discours et, par suite, n'a pu saisir le langage même en tant que langage de l'être fini. Bref, pour que le langage soit pensé en tant que tel, il faut qu'il puisse être pensé comme l'*autre* du discours, ce que, par définition, l'Absolu ne peut faire (le discours ne serait plus absolu s'il avait un autre en dehors de lui).

Il n'est donc nullement étonnant que la révolte de la finitude s'effectue contre le discours et, au nom des droits légitimes de l'individu, découvre, de façon enfin totalement consciente, le langage, compris en sa densité et sa plénitude, c'est-à-dire comme demeure de l'Être, comme chemin qui chemine dans la région au voisinage de l'Être, et appréhendé en sa source authentique, qui est poésie.

A cet endroit — Absolu et Fini — discours et langage se montrent comme des opposés, dans une séparation insurmontable, et là n'est pas le moindre paradoxe: la source s'est à ce point retirée de son bras le plus noble, le langage s'est à ce point détaché de l'une de ses mises en forme, ou le discours se caractérise à ce point par l'oubli de son origine, féconde en tant qu'historique et sans cesse fécondante en tant que sans cesse effective, que les deux ne se posent qu'en s'opposant: le discours, langage de Dieu d'une part, le langage, refus du discours et retour à son originaire, d'autre part. Faut-il choisir de manière exclusive: être Dieu ou poète? Or, Dieu ne fait pas de discours, le poète n'a jamais prétendu en faire.

L'Action, qui se montre *après* (logiquement parlant), se montre comme *autre*, c'est-à-dire refuse (pour nous, car, pour

elle, elle n'explicite pas ce refus), le fait même d'un tel choix, refuse donc les deux membres de l'alternative. Elle donne raison à l'Absolu: le discours est achevé, et c'est pourquoi il s'agit maintenant de le réaliser; le Fini a aussi raison: l'individu doit pouvoir être satisfait et il est tout à fait légitime (humain) de ne pas trouver sa satisfaction dans le seul discours (possibilité, au mieux, offerte à quelques uns et non à tous). Mais au Fini, elle objecte: le discours absolu a raison et, parce qu'il a raison, on ne peut en rester à la révolte individuelle; le langage est peut-être ce *medium* (Mitte) en lequel s'effectue toute pré-compréhension, mais il reste de fait lui aussi, malgré le refus du discours qui était discours du maître, langage de maître, ou, si l'on préfère, langage qui s'est mis à la solde du maître; le monde est familier, et le peuple des choses n'est que par le peuple des mots pris en eux-mêmes et non comme doublets, mais quelle familiarité pour celui (la masse) qui travaille 12 heures par jour et vit son monde comme une jungle hostile? Bref, l'Action unit l'infini et le fini, l'infinité du discours et la finitude du langage, elle accepte l'un *et* l'autre, tout en refusant l'un *ou* l'autre, la déduction du concept ou la fascination incantatoire du mot, la dictature du Logos comme la dictature du Verbe poétique.

Ainsi, l'Action est bien *autre*: elle s'oppose aux deux catégories de l'Absolu et du Fini en ce qui, par delà leur propre opposition, leur est commun, à savoir de s'en tenir au langage en l'un de ses modes seulement, et précisément, de ses modes extrêmes: le discours, c'est-à-dire le langage en sa suprême cohérence; le poème, le langage en son incohérence; les larges avenues du langage épuré, l'embroussaillement touffus du langage originaire; l'univocité essentielle du concept, l'équivocité non moins essentielle du mot; ici le mot dit et le concept est adéquat au mot, là le mot veut dire et recèle une plénitude infinie de sens; d'un côté, le chemin mène du désaccord du mot et de la chose, à son accord total, le concept, réalité pensée et pensée réalisée, de l'autre, le cheminement se poursuit indéfiniment dans l'abîme jamais comblé entre signifiant et signifié.

Mais ces oppositions s'inscrivent sur fond commun: le discours dit, la parole parle; le discours est sujet ici, la parole là. L'Action se veut autre et unité des deux: autre car le lan-

gage, sous l'une quelconque de ses formes, n'est plus au centre, unité, car ce sont des hommes qui élaborent des discours et qui parlent, et qui font l'un et l'autre parce qu'ils ont des intérêts et sont essentiellement mécontents, parce qu'ils vivent en fait dans un monde qui est celui de la violence présente. Bref, on a assez parlé (discours ou poème), il faut agir. Elle est bien cependant unité des deux car, d'une part, elle sait que l'action — l'action raisonnable dans un monde sensé — n'est désormais possible que parce qu'il y a eu le discours, qu'elle ne récuse pas: le discours est bien *le* discours, mais il *n'est que* discours; d'autre part, elle vise à la réalisation d'un monde où chaque individu disposera de suffisamment de loisirs pour, ayant été formé (gebildet), être, s'il le désire, poète.

L'Action ne pose donc pas le problème du langage, ou plutôt, ne pose pas le langage comme problème, parce qu'elle sait que ce n'est pas, pour elle, le problème du présent, de l'urgent, tout en ayant une certaine intuition que ce sera un problème réel de l'avenir, le problème de ce monde raisonnable à venir. Cela ne veut nullement dire qu'elle ne rencontre pas le langage. Elle le rencontre même à deux niveaux différents: élaboration de l'action dans un langage scientifique (la théorie de l'action); sa traduction dans un langage compréhensible par ceux auxquels elle s'adresse (langage révolutionnaire). Le langage, malgré son absence (ou presque) dans la théorie, est omniprésent dans la pratique (manifestes, élaboration de textes ou de thèses, de programmes, discours publics, campagne d'explications, etc., bref, ce qu'il est convenu d'appeler lutte idéologique et détermination du programme de l'action à venir). L'Action présente ainsi l'originalité d'être, parmi les catégories les plus « récentes », voire parmi des catégories plus « anciennes » (par exemple: le vrai et le faux, la discussion, l'objet), celle qui a le moins traité du langage, qui n'a pas éprouvé le besoin d'en faire la théorie et celle en laquelle pourtant il est le plus présent en tant que force agissante, en même temps qu'avec elle on n'a jamais autant parlé et à autant de gens (sauf peut-être dans la catégorie de la discussion) sur le plan du politique.

Nous dirions volontiers qu'avec l'Action se réalise la découverte pratique de l'être du langage. Or, la conscience théo-

rique de cette découverte s'effectue avec la catégorie du Sens, et ce passage de l'Action au Sens et du Sens à la Sagesse est peut-être ce qu'il y a de plus ardu dans la *Logique de la Philosophie*².

L'Action, en effet, est indépassable, elle est la dernière attitude et la dernière catégorie, la dernière des catégories concrètes, la plus haute que l'homme puisse atteindre dans son discours, puisqu'elle réalise le discours. L'universel, pensé dans l'Absolu, est posé, parce que pensé, comme réalisable dans l'Action. La catégorie est ainsi à la fois la plus ancienne, puisqu'elle est, à tout le moins, aussi antique que le discours lui-même, ce qui n'est pas surprenant étant donné que l'homme est essentiellement agissant, et la plus récente, puisqu'il aura fallu tout le parcours du discours pour que cette vérité simple soit saisie en sa pureté et son irréductibilité. Pour que cela fût, il était nécessaire que le discours comprenne qu'il n'est pas son propre sujet, qu'il n'a existé que pour se supprimer, après avoir indiqué en toute clarté à l'homme son but. L'Action est marche vers ce but, cet à venir: le contentement dans la liberté, ce que Eric Weil appelle la présence. Dans un monde qui est compris comme monde du besoin et de la violence, en lequel les hommes ne sont pas satisfaits, l'Action oeuvre à sa transformation en un « non-monde », un monde qui soit « présence et immédiateté du sentiment » (*LPh*, 426). L'Action sait que l'homme n'a jamais cherché autre chose que d'échapper au mécontentement qui le caractérise en tant qu'être humain et que c'est justement parce qu'il n'est pas satisfait qu'il fait de la philosophie. Elle sait que l'homme est essentiellement libre — le discours absolu le lui a appris — mais elle découvre que dans notre monde, cette liberté est niée par les conditions, sa propre production, et qu'il faut acquérir la maîtrise des conditions afin de réaliser, de faire passer dans la réalité, cette liberté. En un mot, on ne peut être sage, c'est-à-dire satisfait, dans un monde où règne encore la violence, où ne sont pas réunies *pour tous* les conditions réelles d'exercice de la liberté effective.

² Nous adoptons les abréviations suivantes et indiquons les références directement dans l'exposé:

Logique de la Philosophie, Paris [Vrin] 1950; citée: *LPh*.
Philosophie Politique, Paris [Vrin] 1956; citée: *PP*.
Philosophie Morale, Paris [Vrin] 1961; citée: *PM*.

L'Action est indépassable et cela est si vrai que nombreux sont ceux qui, arrivés à cette catégorie, s'y arrêtent (sans parler de ceux, encore plus nombreux, qui en sont restés à des catégories antérieures, ni de ceux qui, se plaçant dans l'attitude de l'action, pensent de fait en fonction de catégories antérieures à l'attitude qu'ils adoptent). Mais alors, pourquoi ne termine-t-elle pas la *Logique de la Philosophie*? Si la pensée a conçu, dans l'Action, l'au-delà concret de toute attitude, comment comprendre son « dépassement » dans le Sens?

Pour une raison à la fois très simple et très difficile, bien connue et par suite non reconnue: c'est le fait, découvert seulement par l'Oeuvre, le Fini et l'Action, découvert contre toute la tradition depuis son début grec, le fait qu'on peut n'être pas essentiellement philosophe et être pourtant authentiquement humain; autrement dit, le sens est toujours déjà-là, il est présent en toute attitude et toute catégorie. Le sens est donc l'auto-compréhension de la philosophie qui se comprend en son autre, qui se comprend comme une des possibilités d'actualisation du langage humain tout en reconnaissant cet autre comme authentique. Il n'est rien d'humain, en effet, qui soit radicalement insensé. Le sens est donc catégorie de la philosophie, catégorie vide, formelle, sans attitude, catégorie qui fonde la philosophie: « le sens est ainsi la catégorie qui constitue la philosophie... philosopher, c'est chercher le sens, et le sens de la philosophie est le sens même » (*LPh*, 430). En cette catégorie on comprend que tout ce que les hommes ont dit, parlé, créé, construit, vécu *a* un sens, que le monde *est* l'unique sens. Conscience philosophique de la philosophie, la catégorie est la conscience que le discours, émergé du langage, développé consciemment dans l'oubli de cette émergence et inconsciemment sur fond de ce qui lui est antérieur, l'activité langagière qui est création continue de sens, finit par comprendre cette activité comme son originaire et, dans cette compréhension dernière, s'accomplit et donc se supprime.

Et nous trouvons réponse à notre question. Comment saisir le « dépassement » de l'Action dans le Sens? Cette question n'a pas lieu d'être car le Sens ne dépasse pas l'Action, bien que, pourtant, l'action elle-même exige son propre dépassement puisqu'elle vise sa suppression dans sa réalisation achevée (à venir): un univers sensé et raisonnable (là où l'homme est

satisfait, il n'y a plus à agir). Le Sens c'est la compréhension par le discours que l'Action est sa dernière catégorie et que toutes ses catégories se sont montrées. Le Sens c'est la compréhension par la philosophie, non tant qu'elle s'achève, mais qu'elle est *déjà* achevée: l'événement a déjà eu lieu, dans et avec la philosophie, et pourtant elle ne le savait pas; dans le Sens, elle l'apprend et le comprend. Ainsi posé et compris, le Sens est bien le terme de la philosophie, sa fin advenue et comprise comme telle, et c'est en se comprenant comme ce terme qu'il se comprend alors, et alors seulement, aussi, comme origine: « la philosophie se définit ainsi comme la science du sens » (*LPh*, 420).

La catégorie nous renvoie (nous ramène) au langage: le langage est sens, est, en sa spontanéité, production continuée de sens; ou plutôt, car la formule prête à mésinterprétation: cette création continuée de sens dans/par le langage est ce que nous appelons sa spontanéité. Le langage est le fait qui est fondement, le fondement qui est un fait, non déductible, qui révèle à la philosophie sa propre catégorie: le Sens est le langage compris, le monde développé en langage, le langage disant le sens du monde. Le Sens est la découverte (la re-découverte?) du langage originaire, de la poésie fondamentale, d'où est sortie la philosophie et qui reste son autre, à laquelle elle ne se ramène pas, mais qui ne s'y ramène pas non plus.

Avec le Sens nous sortons donc du discours et, ce faisant, nous prenons conscience qu'il y a une sortie hors du discours; mais il aura fallu tout le devenir des catégories pour mener à cette sortie et à cette prise de conscience, pour nous ramener au langage « plus vaste et plus profond que tout discours » (*LPh*, 420). Le sens, créé par le langage (soyons clair: le langage n'est créateur de sens qu'en tant que le sens constitue le langage; il n'y a pas le langage *et* le sens, mais le langage-sens ou sens-langage en lequel apparaît tout « il y a ») est donc bien constituant du discours (chronologiquement et logiquement). C'est parce qu'il est constituant qu'il peut y avoir discours, et c'est parce qu'il y a discours allant jusqu'au bout de lui-même (l'action raisonnable) que ce constituant effectif se révèle comme catégorie constitutive de ce même discours, l'achevant dans la révélation qu'il fut présent à toutes les étapes de la constitution du discours et qu'il est présent dans

toutes les catégories pour cette raison primordiale qu'il fut (historiquement) et qu'il est (logiquement) présent dans l'avant-discours, ou encore: qu'il est l'avant-discours comme présence. C'est donc la découverte extraordinaire, ou plutôt la découverte étonnante de ce fait extraordinaire: que tout s'est déjà dit, formellement parlant, avant même que le philosophe ne commence à parler. Le sens, en effet, est ce qui traverse de part en part le discours parce que, au fondement, il est ce qui traverse de part en part l'activité langagière, et dans la suite c'est donc en elle que se montreront au jour toutes les oppositions (discours/réalité, raison/violence, donné/liberté, 421). La catégorie ne peut ainsi montrer la présence du sens en toutes les autres catégories qu'en se posant comme catégorie propre, c'est-à-dire comme catégorie (nécessairement formelle par conséquent) qui re-découvre, grâce au discours et à son terme, la poésie comme présence et comme présence du sens, mais présence immédiate, Unité immédiate, présence du sentiment et de la création spontanée: « la poésie comprend, mais elle ne sait ni quoi ni comment » (422). Cette compréhension première, cette pré-compréhension si l'on préfère (il n'y a pas d'avant de cette compréhension-fondement), est le fond à partir duquel pourront se détacher les deux questions du quoi et du comment. *Comment?*: c'est, *au fond*, la question à laquelle les discours successifs apportent réponse. *Quoi?* La réponse advient seulement, en toute clarté (en effet, elle n'est que pressentie dans l'Action qui est marche vers la présence), dans la catégorie du Sens. Exprimé d'une autre façon: toujours — dès lors qu'existe un être qui n'est ni animal ni Dieu, bref, qui parle — il y a eu parole dans une situation pour la dire et y agir, il y a eu sens; le discours débute dès que l'on interroge: *quel* est le sens de l'existence?; il s'achève quand on prend conscience que le sens de l'existence est d'avoir un sens et qu'elle n'a pas d'autre sens que ce sens. Il s'achève quand il a compris que c'est justement le fait de la liberté que d'être sorti, par un acte non-nécessaire, de la présence.

Le discours est donc absence réelle, le parcours qui, à partir de la déchirure ouverte et tracée dans la présence immédiate, s'effectue dans l'écart jamais comblé entre la présence et l'absence, tantôt dans la nostalgie de cette présence

comme un en-deçà, tantôt et plus souvent, comme l'aspiration intense vers la présence comme au-delà du discursif. Le discours est ainsi l'absence réelle entre deux modes, absents pour lui en tant que réels, présents seulement en tant qu'absents, de la présence, la poésie et le sens, encore qu'ici même, dans le sens, la présence ne soit présente que formellement et, bien plus encore, sur le mode de son absence réelle. C'est cela la fin de la philosophie: l'homme parlant se comprenant par le discours comme parole et saisissant que le langage est ce qui constitue, pour le discours, la possibilité de sa circularité; le discours saisissant que le langage est à la fois lui-même et son autre, mais un autre qui l'enveloppe et le contient et, pour cette raison, ne peut y être réduit, encore moins en être déduit. Car, si la philosophie est la science formelle du sens, c'est le langage qui crée les sens concrets.

La difficulté que nous avons rencontrée dans le passage de l'Action au Sens, difficulté pour le lecteur, se retrouve, et beaucoup plus grande encore, dans le passage du Sens à la Sagesse — difficulté, à nouveau, pour le lecteur assurément car le texte est d'une rare densité (10 pages), mais aussi, nous semble-t-il, au niveau même de la constitution du système. L'auteur en est d'ailleurs si bien conscient qu'il la formule lui-même explicitement: « Y-a-t-il autre chose que le *discours cohérent* et l'*action*, tous deux pensés formellement dans le *sens*? » (433). Cette question n'est pas ici, à notre avis, manière d'amener un développement ou formulation destinée à attirer l'attention du lecteur, mais une vraie question, une question que l'auteur se pose très sérieusement à lui-même. Deux constatations, qui ne manquent pas d'étonner, appuient ce que nous venons de dire: d'abord, il surprend que l'éclairage le plus grand sur la sagesse se trouve dans l'introduction et non dans le chapitre qui lui est consacré, dans l'introduction au système plutôt que dans le système lui-même. Ensuite, on peut se demander aussi pourquoi, justement dans ce dernier chapitre du livre, le mot *theoria*, la vue du Tout, n'est pas écrit. Il n'est pas impossible que le contenu de ces remarques ait un rapport avec la difficulté évoquée.

Le passage du Sens à la Sagesse n'est pas aisé à comprendre, il est vrai, mais en réalité, la difficulté se situe avant: elle est dans la question que pose le fait même du passage.

Pourquoi y-a-t-il passage? On comprenait, même si l'Action était indépassable, que la *Logique de la Philosophie* ne pouvait s'achever avec elle, car elle est encore catégorie du discours. On comprend moins bien qu'elle ne s'achève pas dans le Sens: en effet, la philosophie a saisi ce qui la fonde et est en état de comprendre « tout sens et tout monde concrets » grâce aux « concepts fondamentaux de situation et discours, d'attitude et catégorie » (427); enfin, la forme du sens est « l'infini de la philosophie, qui est... discours absolument cohérent de la liberté dans le progrès de sa réalisation » (423). D'ailleurs, un passage bref et dense de la dernière page du livre ne suggère-t-il pas que le système eût pu s'achever avec le Sens?: « la sagesse n'est pas la Vérité (sinon elle ne serait pas la dernière catégorie — ce serait le sens) » (442, ligne 16). Le Sens découvre, en effet, son être comme langage et effectue l'unité du langage et de la situation, et non plus seulement d'un langage et d'une situation: or, dans la catégorie de la Vérité, langage et situation coïncident. Il semble donc bien que le retour soit effectivement réalisé, et que, par voie de conséquence, le système, s'arrêtant au Sens, réponde au critère de la circularité. De plus, lors de sa soutenance de thèse (nous ne l'évoquons que parce que le compte-rendu va dans la même direction que les textes publiés et sachant très bien qu'il convient d'être prudent avec un texte que l'auteur n'a pas écrit lui-même), Eric Weil fit plus que suggérer qu'il eût par terminer par le Sens: « Si l'on exclut la catégorie de la sagesse, je terminerais par celle du sens »³, alors que, dans cette même réponse, Weil exclut sans aucun doute possible que l'action puisse être la fin du système. Nous n'en serons pas surpris, nous qui savons que l'Action est une catégorie de la philosophie, tandis que sens et sagesse sont des catégories constitutives de la philosophie, formelles l'une et l'autre. Le passage de l'action aux catégories formelles est donc tout à fait éclairci mais cela n'éclaire pour autant notre problème.

Il importe donc que nous tentions de comprendre ce passage; ce n'est nullement là affaire de détail ou d'explication mais il nous semble que la difficulté que rencontre le système

³ Revue de Métaphysique et de Morale, LVI, 1961, 446-7.

weilien ici renferme la signification fondamentale de l'oeuvre tout entière.

Avant d'en venir à la raison positive du passage (le mouvement interne de la pensée weilienne), nous préférons présenter ce qui nous paraît être les raisons négatives (ce que le système veut éviter), car la voie d'approche est plus aisée. Bien entendu, les deux types de raisons se tiennent et celles que nous présentons les premières ne se comprennent que rapportées à celle que nous exposerons ensuite.

En s'achevant avec le Sens, l'oeuvre pouvait, en effet, autoriser, malgré toutes les précautions de l'auteur, un type de lecture (ou d'interprétation, comme on voudra), que la catégorie de la Sagesse comme dernière rend rigoureusement intenable. C'est pourquoi nous avons si longuement insisté sur le Sens car cette lecture s'y dessine en filigrane. Expliquons-nous. Tout comme avec l'Action, qui a découvert la violence réelle et l'a employée au service de la raison, nous pouvions dire: que reste-t-il à faire sinon à agir, de même avec le Sens, qui a découvert le langage originaire, nous pouvons dire: la tâche désormais est, renonçant au discours, d'interroger la parole poétique en tant que révélation de l'Être. Action et Sens autorisent donc, à s'en tenir à elles, le même type de conclusion: ou bien seulement agir, ou bien seulement parler (poétiquement) et écouter (le mot — das Wort — du poète). Or, il se trouve que les deux tentations sont inégales, pour cette raison simple que celui qui cède à la première (agir) ne fait plus de philosophie: ce type de renoncement au discours, s'il peut être dramatique, du point de vue du philosophe, pour l'individu qui l'effectue, est sans conséquence pour la philosophie elle-même, aussi longtemps du moins qu'il ne mène pas à une situation telle que les philosophes soient tués ou mis hors d'état de penser. Il en va tout autrement de l'autre type de refus du discours, de tout discours, le refus qui caractérise de façon spécifique le Fini, c'est-à-dire une philosophie qui part de l'individu et s'interdit ainsi « tout aussi bien la *theoria* grecque que l'action raisonnable »⁴. Le contexte de l'époque permet de comprendre la place que lui accorde la *Logique*

⁴ Les Temps Modernes, 1947/8, I, 136.

de la Philosophie (cf. *Introduction*, 61 sgg.), mais nous ajouterons que l'orientation suivie par le dernier Heidegger, qui se condense si bien dans la formule du chemin (die Wegformel): « die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen », ou encore: « die Sprache spricht »⁵, accentue la dimension ontologique du langage et illustre donc a posteriori les mises en garde du logicien de la philosophie. Si l'on y ajoute également tous les travaux qui se sont engouffrés dans le sillage tracé par la découverte du langage dans les années récentes, on ne peut que constater le caractère prémonitoire de la *Logique de la Philosophie* et on comprend l'importance de l'enjeu quand on a justement saisi qu'elle n'est rien d'autre elle-même qu'une analyse du langage: « si ce terme a un sens philosophique, celui-ci coïncide avec celui de logique philosophique » (420).

Et Eric Weil en a une conscience si aiguë qu'il y revient dans le chapitre consacré à la Sagesse: que l'on compare les pages 390 et 435. Ce que le Fini a découvert c'est que la poésie est *alma parens* du discours, et qu'« elle seule réunit le discours à sa source, au langage », bref qu'« en elle, le discours retourne au langage » (390). Or, dans le dernier chapitre, Weil reformule cette découverte presque dans les mêmes termes: « Faut-il en conclure que la sagesse n'est rien d'autre que ce qui a été décrit sous le nom de poésie fondamentale et que le dépassement du discours est l'avènement du langage? » (435). On ne peut qu'être frappé par cette insistance qui nous invite à penser que là est le principal danger qui, de nos jours, guette la philosophie et que légitime encore plus la récente profusion linguistico-langagière — non qu'il faille, cela va de soi, récuser la linguistique comme science, ni non plus, sans doute, certaines interrogations sur le langage et le sens, « sans doute », c'est-à-dire à condition que la philosophie ne s'abîme pas en son fond, ne touche pas le fond, car, si le discours est ramené au langage, « l'homme qui s'y comprend n'y trouve rien à prendre » (435).

L'idée de sagesse fait difficulté à un point de vue tout autre, que nous pouvons évoquer d'autant plus rapidement qu'il est énoncé en toute clarté dans la *Logique de la Philosophie*

⁵ HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Heidelberg [Neske], 242 et 261; 254.

et que son analyse, que la Logique en tant que telle n'a pas à mener, renvoie au second plan que nous avons distingué au début (le sage weilien comparé au sage antique, spinoziste ou hégélien). On ne peut s'empêcher non plus de penser à la définition de la philosophie comme recherche de la sagesse, véhiculée par toute la tradition, et de se dire, avec Weil, qu'il n'est guère possible qu'elle ait pu errer à ce point et de façon si constante. Qu'il suffise *ici* de retenir que la différence essentielle entre la nouvelle définition et les conceptions antérieures est que, jusqu'ici, les philosophes se sont efforcés de donner un contenu à la sagesse, de dessiner une représentation du sage. Chez Hegel encore le sage est celui qui possède le savoir absolu et est donc totalement content, tandis que celui qui termine la *Logique de la philosophie* possède à la fois rien et tout, *rien* c'est-à-dire aucun contenu concret, *tout* c'est-à-dire la forme vide du sens. La sagesse, chez Weil, est catégorie purement formelle et théorique et, comme le sens, elle est présente en chaque catégorie en tant que dans cette catégorie s'effectue l'unité du discours (l'articulation de sens qu'est cette catégorie) et de la situation (le monde réel que la catégorie, ainsi, articule). Elle est donc bien constitutive de la philosophie et elle est la dernière catégorie car, en elle, coïncident le formel et le concret.

Ce qui nous fait revenir à la poésie, création originaire de sens, et nous y revenons parce que nous pensons que c'est bien une question-clef et que la sagesse ne peut se comprendre sans l'éclaircissement de cette question. De fait, nous pouvons maintenant apporter réponse au problème que nous avons soulevé avec la confrontation des pages 390 et 435, en rendant, dans une certaine mesure, raison au Fini, mais en même temps en lui faisant rendre raison.

La poésie est bien l'autre enfin découvert de la philosophie, *mais* elle n'est pas son aboutissement. La poésie est bien coïncidence de la situation et du langage, comme la sagesse est coïncidence de la situation et du discours, mais cette unité est pensée ici comme sentiment exprimé, là comme pensée. Le concret du sage n'est pas le concret vécu du Fini, il est le concret pensé. La *theoria*, la vue du Tout sensé ne s'exprimera ni dans la création poétique, ni, encore moins, dans le discours, second par rapport à elle, sur la création du poète. La

sagesse n'est donc aucunement renoncement au discours, bien que pourtant elle ne possède pas de discours propre. Ce n'est pas qu'elle récusé la poésie, mais elle la pose dans son statut qui est justement d'être l'autre de la philosophie, donc d'être autre, ce qui est dire aussi, à l'inverse que la philosophie est l'autre de la poésie. Cette formulation n'est pas sans danger qui paraît établir une sorte d'équilibre, de symétrie: chacune est l'autre de l'autre. Or, ce n'est pas exact et la différence est essentielle: le poète comprend mais ne comprend ni qu'il comprend ni ce qu'il comprend; la philosophie est compréhension de tout et de *soi-même* comme étant cette compréhension. L'important c'est que la philosophie, en découvrant dans la poésie son fond et son autre, a pensé raisonnablement le non-raisonnable et cela dans la catégorie du sens. La présence est bien présente dans la création poétique, mais elle est simplement présente, sans jamais être présence de cette présence; celle-ci ne peut être pensée que par la philosophie mais nécessairement, puisqu'elle est non-poésie, comme présence absente. Non que cette absence soit totale pour le philosophe: il peut lui aussi être dans la présence de ce qui est immédiatement ce qu'il est: « un coucher de soleil, une fleur sont ce qu'ils sont, rien de plus, c'est-à-dire, rien de moins » (*PM*, 220), pure positivité, présence dans le monde présent, mais seulement pour quelques instants. Mais le sage sait qu'il vit dans la condition, dans son monde et son histoire, et qu'il ne peut, sauf en de rares instants, sorte de moments parfaits où l'éternel fait irruption dans le temps, sauter dans la présence. La sagesse, qui n'a pas de discours à elle, ne peut abandonner le discours.

Or, pour l'essentiel nous semble-t-il, si la sagesse, et non le sens, achève le système, c'est parce qu'il y a eu l'Action, comme en témoignent l'importance du politique chez Weil, la *Philosophie Politique* elle-même, qui est la pensée de l'Action du point de vue de celui qui de l'Action est passé au Sens. Et c'est précisément l'endroit peut-être où la pensée weilienne se distingue le plus radicalement de toute pensée centrée sur le culte du langage, et où nos inquiétudes au sujet d'une confusion possible se révèlent puériles: le Fini, en effet, ne s'occupe pas *du* politique, et s'il lui arrive de faire *de la* politique, il court toujours le risque de choisir la plus mauvaise, la plus

déraisonnable qui soit. Ce qui sépare donc, encore une fois, de la façon la plus radicale, la pensée weilienne de toute philosophie langagière ou linguistique — que nous évoquons, non à titre particulier, mais comme attraction dominante de notre époque — c'est qu'elle a pris l'Action très au sérieux et il faut bien convenir qu'en 1950 ce n'était pas chose répandue (en dehors, bien sûr, de ceux qui, pour diverses raisons, avaient adhéré à la théorie de l'Action): « il est essentiel que cette fin de la philosophie dans l'action soit *prise au sérieux* et soulignée dans ce *sérieux* » (*LPh*, 414, — souligné par nous).

La Sagesse nous paraît donc requise, en tant que catégorie dernière de la logique, par la présence de l'Action en tant que catégorie dernière de la philosophie. L'homme qui cherche la Sagesse « ne pourra pas — raisonnablement — renoncer à l'action ni l'oublier » (436), pas plus qu'il ne peut quitter le discours. Le discours absolu avait identifié sens et sagesse et montré que le sens est, qu'il est lui-même le Sens. L'Action a compris que le sens est et n'est pas, est parce qu'il a été pensé, n'est pas parce que, la violence régnant dans le monde, il faut le réaliser. Le sens est, mais comme à venir et, par suite, la catégorie ne peut plus poser la question du sens (il ne s'agit pas, bien sûr, des sens concrets, mais du sens de l'Action en tant que telle), car d'une part, il a déjà été pensé et, à ce titre, est passé, d'autre part, il est à venir, et, à ce titre, ne peut encore être pensé. Mais l'homme n'en continue pas moins, pour s'être compris comme tel, à être essentiellement agissant, être de besoins et de besogne, comme aime à le répéter Eric Weil, être du désir et des intérêts, mû par l'intérêt qui l'anime, par la passion qui le porte, capable de dire Non, individu concret qui aspire, avant toute autre chose, à être heureux dans son monde à lui, pendant sa vie à lui et qui ne peut pas plus se satisfaire de la vue de son malheur réel que du bonheur seulement pensé des générations futures.

L'homme est essentiellement l'être capable d'élaborer un discours cohérent (l'homme = animal doué de raison et de langage raisonnable): cela, nous le savons depuis fort longtemps, depuis si longtemps que ce fut accepté par toute la tradition comme sa définition même. L'homme est un être essentiellement agissant et parlant: cela, nous ne le savons que depuis fort peu de temps (au fond, c'est même cette dé-

couverte qui ouvre les débuts du monde moderne). Qu'il soit fondamentalement agissant, nous le savons depuis Kant (l'action morale) et depuis Marx (le travail et la praxis; l'action transformatrice du monde, nature et société, l'action sur les conditions). Qu'il soit fondamentalement parlant — « fondamentalement » voulant dire: le langage n'est pas le brouillon grossier et imparfait dont la copie corrigée et épurée est le discours, mais le discours n'est qu'une des possibilités du langage —, nous le savons d'une façon plus récente encore (pour remonter au plus loin: G. de Humboldt). Ces deux découvertes — action et parole — ont été faites séparément et pensées séparément par ceux qui les ont faites: ou bien, l'homme, en son essentiel, parle, il n'agit pas (il poétise ou, pour faire plus savant, il poématise); ou bien l'homme, en son essentiel, agit et la parole n'est qu'outil au service de son action.

La pensée de l'homme comme être agissant se développe de façon centrale dans la *Philosophie politique* et dans la *Philosophie morale*, dans la pensée de la politique, action raisonnable et universelle sur le genre humain, et de la morale, action raisonnable et universelle de l'individu (*PP*, § 3). La pensée de l'homme comme être parlant est, au contraire, davantage mise en relief dans la *Logique de la philosophie*, ce qui ne peut surprendre puisqu'elle est la logique des langages humains (toutefois, l'Introduction aura totalement rassuré le lecteur sur l'irrecevabilité d'une lecture purement « langagière » du corps du système).

Nous pouvons donc conclure ici: l'oeuvre de Weil constitue l'effort pour penser, dans l'unité d'un discours cohérent, ces deux découvertes faites par le discours (fût-ce par son refus: il faut être philosophe, ou l'avoir été, pour dire, en connaissance de cause, qu'on ne veut plus de philosophie — ce qui est encore une manière de philosopher) en leur unité indissoluble, l'unité de l'homme qui agit et qui parle et qui, dans, par cette unité action-parole, parole agissante, action parlée et parlante, élabore un discours. Celui-ci, après l'avoir longtemps oublié (ou dissimulé), et cet oubli était nécessaire (pour autant qu'il lui fallait expliciter toutes ses catégories), finit par découvrir — et *seul* il le pouvait — ce dont il est la production. Comme toujours le fondement est ce qui se découvre en dernier; ceci fait, compris, le masque tombe: le

discours se découvre (dans les deux sens du mot) tout nu, c'est-à-dire langage.

Cet effort, unique, à notre connaissance, en notre temps, contient, en ce que nous venons de dire, le risque d'être mal compris, ou, ce qui revient au même, d'être compris unilatéralement, à une époque — la nôtre — qui, pour l'essentiel, en est encore à la séparation des deux dimensions. Le lecteur peut s'attacher à la *Logique de la Philosophie*, et plus précisément au corps du système et majorer la dimension « langagière »; il peut juger plus importantes la *Philosophie Politique* et la *Philosophie Morale*, privilégiant l'action.

On comprend mieux peut-être maintenant pourquoi le système ne peut s'achever dans le Sens, fin qui eût pu autoriser une sorte de primauté de la première lecture, que la Sagesse interdit totalement. La catégorie du sens, en effet, n'effectue pas, ni même ne montre, le passage de la philosophie à la vie, « elle y ramène, elle n'y mène pas » (435). La sagesse, elle, est justement l'unité du discours et de la vie. Les hommes ordinaires (tout un chacun quand il ne philosophe pas) vivent (ne dit-on pas de nos jours: « vivre sa vie », sans se rendre compte que si on la vivait vraiment, on n'éprouverait pas le besoin de le dire — preuve que la philosophie est passée par là); les philosophes construisent des discours; le sage *lui* vit son discours. Vie là, sans discours (cohérent); discours ici, coupé de la vie: la sagesse c'est la vie dans le discours, selon le discours, c'est le discours traduit dans la vie, et ceci dans une vie concrète. La catégorie du sens ne permettait pas *la* vie dans *le* sens, « la sagesse est de vivre dans le sens pensé » (437). En elle s'effectue la coïncidence du formel (sens) et du concret, du sens et de la vie, de l'absence et de la présence. Le discours a découvert, avec le Fini, la poésie comme présence, mais sur le mode de l'immédiat, du sentiment; il a découvert, avec l'Action, la présence comme présence à réaliser, donc comme absente, mais sur le mode du pouvoir-être, du devoir-être, découvrant ainsi que la présence a été la visée éternellement absente du discours dans son histoire. La sagesse, c'est la présence, non comme à venir (action), mais comme présente tout en étant toujours à réaliser: *une* sagesse dans *un* sens, vie dans le monde de la condition, où la violence règne encore mais a été saisie dans sa pureté, vie dans la vue

du sens que l'homme s'est donné, vie de l'homme qui vit son discours et réalise le sens de son existence, vie de l'homme qui a compris ce qui importe, qui, comme ce sage naturel dont parle la *Philosophie Morale*⁶, va droit à l'essentiel, s'y tient et agit en conséquence, atteignant ainsi l'accord avec soi-même et, par suite, le contentement.

JEAN QUILLIEN

⁶ *Philosophie Morale*, 201.