

## L'ETRE DE LA VIOLENCE DANS L'ETRE DU LANGAGE SELON ÉRIC WEIL

### O SER DA VIOLÊNCIA NO SER DA LINGUAGEM SEGUNDO ÉRIC WEIL

### THE BEING OF VIOLENCE IN THE BEING OF LANGUAGE ACCORDING TO ÉRIC WEIL

**Souleymane Sawadogo\***

**E-mail :** sawadsouley@yahoo.fr

**Orcid:** <https://orcid.org/0009-0005-2259-3526>

#### **Résumé**

La finalité du présent écrit, méditant la problématique de la violence en liaison avec celle du langage pour l'existence, consistera à révéler comment Éric Weil, instruit par l'histoire et la réalité, contribue à mieux faire comprendre l'originalité des parcours de la violence et du langage, comme la mise en exergue de la co-existence des inégalités légitimes et illégitimes indissociables de la hiérarchie techniquement indispensable des tâches et des rapports de suprématismes ; dans l'histoire, la réalité, la pensée, le discours et l'action. Elle conduit à analyser en entame, la peinture d'une figure d'une pré-histoire de l'originalité d'une archéologie, mettant en exergue les implications de leurs logiques contradictoires inaltérables, révélant comment la raison fut d'abord la violence dans la violence et dans le langage, tandis que le refus de la violence dans la violence et dans le langage, fut un défi contre la raison. Il s'attèlera ensuite à examiner le dualisme phénoménologique du scandale dans la totalité du discours, révélant comment tout procédé d'expression, gouverneur de ses fondamentaux et visées, héberge en lui les cellules souches de l'innocence et l'aube de la rationalisation de la violence en soi et dans le langage. Et enfin, en postulant le destin des philologies des figures historiques de la systématisation de l'indignité, il exhorte à ne jamais oublier que dans le cheminement de l'humanité indivisible, la rationalité statique-défensive, progressiste-offensive, calculatrice et stratégique de la violence en soi et dans le langage, et du langage en soi et dans la violence, a toujours existée, même étant aujourd'hui ostensiblement partout perceptible dans toutes les strates des communautés-sociétés-États.

#### **Mots clés**

Dualisme phénoménologique. Éric Weil. Langage. Raison. Violence.

#### **Resumo**

O objetivo deste artigo, que examina o problema da violência em relação ao problema da linguagem para a existência, é mostrar como Eric Weil, informado pela história e pela realidade, contribui para uma melhor compreensão da originalidade dos caminhos da violência e da linguagem, ao destacar a coexistência de desigualdades legítimas e ilegítimas que são inseparáveis da hierarquia tecnicamente indispensável das tarefas e relações do supratismo na história, na realidade, no pensamento, no discurso e na ação. Isso nos leva a analisar, em um primeiro momento, a pintura de uma figura de uma pré-história da originalidade de uma arqueologia, destacando as implicações de suas lógicas contraditórias inalteráveis, revelando como a razão era, antes de tudo, violência na violência e na linguagem, enquanto a recusa da violência na violência e na linguagem era um desafio contra a razão. Em seguida, ele examinará o dualismo fenomenológico do escândalo na totalidade do discurso, revelando como todo processo de expressão, regido por seus fundamentos e objetivos, abriga em si as células-tronco da inocência e a aurora da racionalização da violência em si mesma e na linguagem. E, por fim, ao postular o destino das filologias como figuras históricas na sistematização da indignidade, ele nos exorta a nunca esquecer que, na jornada da humanidade indivisível, a racionalidade estático-defensiva, progressivo-ofensiva, calculista e estratégica da violência em si mesma e na linguagem, e da linguagem em si mesma e na violência, sempre existiu, embora hoje seja visivelmente perceptível em todos os lugares, em todos os estratos das comunidades-sociedades-estados.

---

\* Université Joseph Ki-Zerbo (Ouagadougou-Burkina Faso). Unité de Formation et de Recherche en Sciences Humaines (UFR/SH). Département de Philosophie-Psychologie.

**Palavras-chave**

Dualismo fenomenológico. Éric Weil. Linguagem. Razão. Violência.

**Abstract**

The aim of this paper, which examines the problem of violence in relation to that of language for existence, is to reveal how Éric Weil, informed by history and reality, contributes to a better understanding of the originality of the paths of violence and language, as a way of highlighting the co-existence of legitimate and illegitimate inequalities linked to the technically indispensable hierarchy of tasks and relations of supremacies; in history, reality, thought, discourse, and action. This leads us to begin by analysing the painting of a figure from the pre-history of the originality of archaeology on violence and language, emphasising the implications of their unalterable contradictory logics, revealing how reason was first violence in violence and in language, while the refusal of violence in violence and in language was a challenge to reason. He then examines the phenomenological dualism of scandal in the totality of discourse, revealing how every process of expression, governed by its principles and purposes, harbours within it the stem cells of innocence and the dawn of the rationalisation of violence and language, and in this all possibility of violence and language. And finally, by postulating the fate of the philologies of historical figures of the systematization of indignity, it exhorts never to forget that in the course of indivisible humanity, the static-defensive, progressive-offensive, calculating, and strategic rationality of violence in itself and in language, and of language in itself and in violence, has always existed, even though today it is ostentatiously perceptible everywhere in all strata of communities-societies-states.

**Keywords**

Phenomenological dualism. Éric Weil. Language. Reason. Violence.

**Introduction**

La question de la violence en soi et dans le langage, ne constitua pas toujours un souci-problème pour tout humain, sûr d'être pour l'existence et pour tout État attaché à sa pérennité existentielle et au juste politique collectif. Elle constitue sous nos cieux un réel souci-problème, exacerbé par les crises, conflits et confrontations multiformes accrus, avec leurs horribles létalités, plaçant individus-citoyens, masses et politiques en opposition, sous le quotidien vivant universel subjectivo-objectif. L'attachement de tout cet ensemble à la paix, à la quiétude et à la liberté, montre qu'il a conscience de ce que, si le XX<sup>ème</sup> siècle fut celui de la barbarie et de la négation de l'individu, le XXI<sup>ème</sup> siècle se particularise indifféremment comme celui d'une banalisation de celles-ci dans l'être biologique de la violence et de ce dernier dans le langage. Cette dégénérescence de l'humanisme dans l'homme, constitue le sceau pragmatique d'une crise des valeurs comme fins orientant ses inclinations et affections, égoïstes et altruistes. Un tel constat dépréciatif engage légitimement la nécessité d'une perspective de re-humanisation de l'homme à la raison humaniste raisonnable, afin qu'il s'engage librement à toujours récuser tout déficit de socialisation à la raison humanisée. Cette conviction incite donc le présent propos à revisiter sous le philosophe d'Éric Weil, la problématique de la violence en soi et dans l'être du langage, au travers de l'intitulé ci-dessus : *L'être de la violence dans l'être du langage selon Éric Weil*. En d'autres termes, l'essence de la violence existe tout comme celle du langage, elles cohabitent, sans que celle de la violence ne se renie dans l'existence du langage, suivant la philosophie weilienne. Cette affirmation suggère que son énonciateur s'engage à une réflexion sur l'intemporalité de la violence dans son être incorruptible et dans celui du langage, en relation avec la figure centralisatrice de toute

communauté-société-État. L'analyse d'une telle préoccupation n'exige-t-elle pas en entame, la peinture d'une figure d'une pré-histoire de l'originalité d'une archéologie ? Si indispensable, ne légitime-t-elle pas le dualisme phénoménologique du scandale dans la totalité du discours, que celui-ci achève ? Cette prouesse ne prédispose-t-elle pas à mieux envisager le destin des philologies des figures historiques de la systématisation de l'indignité ?

L'examen de l'assertion matriciaire et de ses sous-émanations ainsi postulées, indique la volonté du présent propos à s'appesantir d'abord sur l'examen des singularités caractéristiques de la violence et du langage, mettant en exergue les implications de leurs logiques contradictoires inaltérables, révélant comment la raison fut d'abord la violence dans la violence et dans le langage, tandis que le refus de la violence dans la violence et dans le langage, fut un défi contre la raison. Il s'attèlera ensuite à souligner comment tout procédé d'expression, gouverneur de ses fondamentaux et visées, héberge en lui les cellules souches de l'innocence et l'aube de la rationalisation de la violence dans sa pureté et dans le langage. Et pour clore, il mettra en lumière comment dans le cheminement de l'humanité indivisible, la rationalité statique-défensive, progressiste-offensive, calculatrice et stratégique de la violence en soi et dans le langage, et du langage en soi et dans la violence, a toujours existée, même étant aujourd'hui ostensiblement partout perceptible dans toutes les strates des communautés-sociétés-États.

La finalité de cette réflexion de philosophie politique et morale, sous l'éclairage weilien, est de contribuer à mieux faire comprendre l'originalité du regard weilien sur les parcours de la violence et du langage, en soi et l'une dans l'autre, comme la mise en exergue de la co-existence des inégalités légitimes et illégitimes, non dissociables de la hiérarchie techniquement indispensable des tâches et des rapports de suprématismes ; dans l'histoire, la réalité, la pensée, le discours et l'action.

### **A / Figure d'une pré-histoire de l'originalité d'une archéologie**

Éric Weil fut instruit accidentellement par les déshonneurs humains de l'hitlérisme, mieux que par l'érudisme d'intelligences non-accidentelles, qui telle la Chouette hégélienne juge sage de l'esprit philosophique universel d'attendre avec une quiétude olympienne, l'éclipse de la pénombre ; l'obstacle épistémologique, pour envisager l'utilité de l'exercice philosophique. Le soldat de circonstance qu'il fut, sans sous-évaluer les conclusions édifiantes de cette orientation hégélienne, ne pouvait « oublié que la nuit de l'intelligence peut être brutalement illuminée de la lueur des bombes » et que dès lors, cela contraint tout homme non désintéressé de la problématique des vertus de la réflexion critique autonome et impartiale, à s'insurger contre la censure par la prédominance des vociférations des violents, encore moins à se résigner dans l'anonymat, dans « le désert des silences » (CAILLOIS, 1977-78, p. 310). Il s'incrute ainsi dans le panthéon de

l'intemporalité de la sagesse théorico-pratique philosophique, comme le *philosophos* pour lequel l'altérité de la vérité se veut non « l'erreur », mais la passion négatrice de « la vérité, du sens, de la cohérence, le choix de l'acte négateur, du langage incohérent, du discours « technique » qui sert aveuglement » (WEIL, 1985, p. 65). Toute fois Éric Weil, au-delà de toute tentation éclectique ou doxographique, attentif au devenir historique et à la réalité, conscient du dualisme identitaire historique de l'humain ; conscient-inconscient, ne pouvait prétendre orgueilleusement être le penseur inaugurant la réflexion sur l'être de la violence ; en soi et dans celui du langage.

Le problème de l'enquête sur la genèse de la violence, la lutte contre elle, ses manifestations et implications, ne s'amorce aucunement avec la philosophie d'Éric Weil. Il fut l'épicentre des soucis de tous les ancêtres-bâisseurs, décideurs-organiseurs, protecteurs-garants de toutes les différentes communautés-sociétés et États ; État-nation, multinational ou multiculturel, dans l'odyssée historique globale de l'humain. Dans notre humanité post-contemporaine, il passe paradoxalement pour une hantise et une idéologie obsessionnelle, à cause de ses effets politiques pratiques et de l'enracinement social de sa pratique. Et pour cause, elle s'identifie à une humanité hautement consciente de ce que la violence, tout en constituant un phénomène inhérent à tout organisme vivant non-inerte, constitue surtout un souci existentiel pour celui pensant, conscient de son existence et constamment en acte notamment l'homme. C'est avec lui, pour lui et sa communauté, qu'elle constitue un problème et le problème prééminent de la raison ; sa fierté d'étant, s'auto-proclamant exceptionnel universellement. Elle connaît chez lui, des métamorphoses indissociables des grands cycles de la maturation de sa mentalité, tiraillée entre autarcisme et cosmopolitisme, entre néo-humanisme et grégairisme. Elle n'émerge pas spontanément dans son histoire et l'histoire, ayant été l'ancêtre de la faculté de perfectibilité innée, le parasite de la raison, avant d'être son œuvre et son déshonneur. L'évidence de l'existence de l'être naïf de la violence se veut antérieure à la conscience et à l'acte de cogiter sur la violence de conscience. L'homme entre instinctivement dans l'évolution historique universelle et la sienne, avant d'être un sujet conscient de celles-ci. Éric Weil, avec pragmatisme, édifié par le réel et l'histoire, la pensa de manière a-historique et historique. Et que l'on n'est pas résisté à une certaine époque, dans certains cercles de réflexion, à l'inclination de réduire sa pensée à une prétentieuse « réédite » d'Aristote, de Kant et surtout d'Hegel, n'a pas systématiquement suffi à désapprendre de l'originalité de sa philosophie, marquée par une analyse édifiante de la violence. Le familier du penseur fera abstraction difficilement de ce que la troisième des catégories, suivant sa logique de la logique de la philosophie notamment ; « vrai et faux », souligne que « personne, pour lui-même ne commence ; chacun est dans une tradition, à laquelle il s'oppose » (WEIL, 1985, p. 102). Cela prouve paradoxalement, que c'est en lointain descendant aristotélicien, kantien et vraisemblablement

hégélien qu'il entra sur le théâtre universel de la pensée, surtout sur « la scène de la pensée française » (GUIBAL, 1995, p. 496) et qu'ensuite, il resta jusque-là, l'un des crédibles interprètes, sinon l'un des derniers grands commentateurs d'Aristote, Kant et surtout Hegel. Ils se veulent une trip-tyque de l'univers universel de la pensée, qu'il n'a jamais renoncé à « fréquenter » et à « méditer », avec l'intime conviction de les comprendre et de « mieux les re-penser » (GUIBAL, 1995, p. 496). Il s'avère donc que l'influence de ces icebergs sur lui et son ancrage dans leurs illustres traditions reste indéniable. Les empreintes de ces derniers sont si indélébiles qu'il consacra respectivement à l'encyclopédiste Aristote d'innombrables articles, à l'humaniste Kant son *Problèmes kantians* et au secrétaire de l'Esprit Universel Hegel, *Hegel et l'État*. Il assume ainsi sans autisme cognitif sa redevabilité pour avoir été enseigné, guidé et porté, pour avoir appris des pensées et à penser par lui-même. La reconnaissance d'une telle dette de redevabilité, ne l'incite nullement à faire abstraction comme postérieur à de tels illustres géants, du réalisme que la violence fait partie intégrante du sombre patrimoine humain universel la plus vécue et pensée. Aussi, elle n'a cessée bien avant lui, d'être un sujet angoissant pour toutes les sociétés humaines, les milieux de discussions et toutes les disciplines. Les penseurs, les gouvernants, les sociétés et les États ; antiques et contemporains, tout comme leurs successeurs et prédécesseurs, ont toujours œuvrer à trouver les thérapies pour la contenir, faute de l'éradiquer par l'éducation, l'instruction, les lois, les injonctions morales et religieuses. La raison dans toutes les différentes époques, paradigmes socio-politiques et épistémologiques jusqu'au tribunal critique kantien, était hélas la souveraine impératrice à l'encontre de laquelle, la violence était un épiphénomène, l'expression de l'inhumain dans l'humain et non une possibilité humaine. Elle était perçue, vécue et pensée comme une tare, inhérente à un vivant, à un groupe d'êtres, à certains continents jugés idéologiquement incapables à se hisser à l'intelligibilité par eux-mêmes, étant gouvernés congénitalement par l'*epithumias* que le *noûs*. Un tel être ou ensemble d'êtres se voulaient la pâle peinture indigne du digne humain. La violence ; alors la raison consciente de sa dignité, n'indignait pas, étant alors l'humanisme. Une telle perception de la raison et de la violence fit autorité sous les milésiens, les éléates, Socrate, Platon, Aristote, Hegel, Descartes, Heidegger et bien d'autres avant, comme après eux. L'idée que le langage, dans un tel environnement existentiel et d'exercice de la pensée, de l'action et du discours puisse comporter dans son authenticité les germes et les manifestations de la violence, préoccupait peu ou nullement. L'acte de parler se voulait inné et congénital, un privilège biologique, géographique, historique, élitiste et civilisationnel. L'incivilité intellectuelle entre Socrate et les Sophistes, tels qu'illustrer dans le *Protagoras* et le *Gorgias*, semble relever d'une partie d'ennuis entre des esprits satisfaits de la pureté de l'ordre social. Martin Heidegger, au paroxysme de sa notoriété et pour sa communauté humaine spécifique alors hyper-idéalisée, ne scandaliserait personne ici en

soutenant que la philosophie s'exprime noblement seulement dans le discours hellénistique. Et René Descartes ne saurait offusquer non plus, un chantre controversé de la négritude comme Léopold Sédar Senghor et tout son continent, en reconnaissant et affirmant son existence par la seule conscience de son aptitude à penser, sans reconnaître une telle aptitude à un autre être, même morphologiquement son *alter ego*. Hegel, en dépit de Mahamadé Savadogo qui s'indigne aujourd'hui de ce qu'il, s'est évertué avec sa « lettre de la finitude de l'histoire, à vouloir révéler un plan divin rendant caduque tout projet humain » (SAVADOGO, 2003, p. 32), se trouvait en parfaite osmose avec la mentalité suprématiste dominante de son époque en affirmant que le Nègre représente l'homme dans son immédiateté, incapable de comprendre que l'homme véritable ne puisse s'identifier à lui qu'en l'estimant tel qu'il se présente, sans rationalité et valeurs. Kant qui le précède, ne pouvait qu'être un sage humaniste cosmopolitiste nonobstant qu'il s'abstient d'admettre l'existence des méchants au sein de l'indivisible collectivité humaine. Il devient légitime de comprendre pourquoi l'on ne fustigea pas alors la « neutralité éthique » de l'existentialisme de Martin Heidegger, porte lumière de la philosophie de la finitude, face à la violence, même si l'homme heideggérien est un être potentiellement violent (HEIDEGGER, 1938, p. 157). Il promeut un homme pour qui la violence semble ne pas être un problème. Et du reste, sa philosophie mène à la violence, sans envisager la prescription fondamentale de la lutte contre la violence comme une préoccupation, laissant le cas échéant ouverte la possibilité de la réalisation de « toutes les options et, dans le pire des cas, peut-être mise au service de la violence entendue comme œuvre, c'est-à-dire comme idéologie de domination absolue » (SANOU, 2008, p. 179). Et Platon et Aristote, suscitant toujours une admiration intellectuelle inépuisable, en tant que nobles citoyens aristocrates grecs, naturellement humain et destinés à dominer, dans une société d'inégalités de statuts, d'universalité discriminante d'avoir, d'influence spécifiques à l'organisation du mécanisme social, coexistaient sans remords avec des non-citoyens, infériorisés naturellement pour être esclaves et gouvernés, dans une même République où les progénitures et les procréatrices n'étaient que des choses et des propriétés. La raison était la violence, là où le refus de la violence, était un défi contre la raison.

Telle est succinctement l'atmosphère spirituel pré-weilien, non méprisable et fondant, expliquant et justifiant l'entièreté de sa philosophie. Aussi lui paraissait-il essentiel de trouver en Aristote, Kant et Hegel, une synthèse propédeutique des investigations philosophiques historiques, concernant la problématique des grands enjeux humains universels. Alors dans l'esprit du jeune interprète et commentateur de Kant, Kant ne pouvait qu'être celui ayant su, avec l'impératif catégorique, formuler le fondement du cosmopolitisme traduisant sa volonté d'œuvrer pour les fonds baptismaux de la paix perpétuelle. Il fut celui qui rendit son prestige à la dialectique dans la philosophie moderne, la dialectique occupant plus du tiers de la *Critique de la raison pure* et en

constitue le noyau central. Il reste celui avec qui la dialectique devient critique de la raison ; la raison s'auto-jugeant, quand la *Critique de la raison pure* n'évoque la science, qu'en vue de fonder une morale, une théologie et une métaphysique pure. Il est celui pour qui la préséance doit être reconnue à la vie morale, sans prétendre être un chrétien au sens dogmatique. Il fut l'incitateur de Jean-Jacques Rousseau à la philosophie. Il ne souhaitait être, ni sceptique ni dogmatique, mais métaphysicien d'un autre échelon. Il fut l'homme pour lequel en philosophie les élucidations conceptuelles doivent être données à terme. Il fut illustre théoricien de la connaissance, de la science naturelle, le premier et probablement le seul à poser le problème du sens qui est. Il a toujours été question pour lui de comprendre le défi du sens de la vie humaine. Il s'inclinera avec la philosophie de l'être absurde et du sens inexistant. Il combla le gouffre séparant fait et sens. Il ne fut pas révolutionnaire, mais lui trouvait une justification. Il fut le précurseur du monde contemporain, le penseur pour qui la conscience morale existe...Hegel, dans sa conscience de philosophe juvénile, l'interprétant et le commentant, ne pouvait qu'être le théoricien de l'État moderne, entité politique centralisée et autonome à l'égard de la société, au sens décisionnel et organisationnel, ayant la responsabilité de présider aux destinées d'une communauté particulière. Il fut l'ultime philosophe révélateur de l'État en soi. Il demeure avec la postérité dans les domaines de la théologie, de l'histoire, de la pensée politico-sociale et de l'esthétique. Il s'est voulu l'exigence hautement proclamée du système, le dernier philosophe désireux de comprendre et de se comprendre. Il est toujours intemporel pour qui veut comprendre. Il aura été le grand méthodologue des sciences de la nature, de l'histoire et de la société. Il eut une vie couvrant une vaste période de mouvements et de mouvements violents. Il ne fit pas uniquement un penseur complexe, parce qu'étant philosophe, mais l'un des plus difficile d'entre les philosophes. Il resta celui insistant le plus sur le fait que la valeur d'une pensée se domicile dans ses méandres, dans la totalité de son élaboration et que les vérités ultimes, les perceptions profondes et les révélations absolues, sont ou absurdes ou creuses. Il fut contemporain et sa philosophie parle encore de notre monde, et ne parle pas tant à nous qu'elle nous parle de nous. Il a voulu comprendre la réalité totale en son unité. Nous sommes tous hégéliens, ayant informé notre temps. Il n'a jamais été de ceux pour qui l'homme est humain par nature. L'*Encyclopédie* n'avait d'autre but que d'installer l'homme sur la terre, dans son travail en le libérant de ses craintes et rêves puériles. Il fut ce penseur avec qui un autre âge de la pensée s'ouvra, tandis que celui du génie, du libre jeu de l'imagination et de l'ironie fut clos. Il fut le penseur dont toute la grandeur réside dans la conceptualisation de la négativité. Il fut l'un des penseurs d'une longue lignée ayant vu dans le problème de la politique une question fondamentale. Il trace son système dans son unité dans l'*Encyclopédie*, aussi l'interprétation lapidaire des *Principes de la philosophie du droit* doit être proscrite. Il ne quémante pas sa défense. Il fut de tous les nobles philosophes le moins

connu ou du moins, le plus mal connu. Il fut celui dont les écrits exigent non d'être survolés, mais d'être étudiés. Il fut le précurseur de Karl Marx. Il ne fut pas l'idolâtre de l'État prussien... Tout comme ses considérations élogieuses sur Kant et Hegel, Aristote reste pour lui le grand maître des savants, désirant savoir pour soi et pour autrui. Il assume être explicitement, à la différence de Kant et Hegel, son disciple tant dans ses écrits que dans ses enseignements. C'est pourquoi le Stagirite ne cessera d'être pour lui, l'inventeur de l'anthropologie comme science autonome de la philosophie. Il fut l'athée dont le dieu se veut sans personnalité et insoucieux de l'homme. Il fut du côté des communs. Il fut le penseur pour qui la dialectique n'est pas science du vrai, mais pure technique de la discussion. Il reste celui pour lequel la nature n'existe pas parce qu'il existe des lois, mais des lois existent parce que la nature existe. Il fut celui entre qui et le monde moderne, existe un malentendu. Il fut le savant et le penseur qui exerça une grande influence sur l'époque médiévale. Il fut aussi celui qui légua au monde des acquis incontestés et incontestables. Il mena un travail d'historien et d'analyste sans précédent sur des constitutions avec ses amis et disciples. La biologie comme science historique demeure son œuvre. Et même si l'histoire ne s'est pas achevée avec Aristote, l'on retiendra que bon nombre de ses thèses suivent de nos jours l'orientation qu'il leur imposèrent... La transcendance de ces grandes traditions lui sera imposée par la pandémie de violence, par les monstruosité de *main Kampf* qui caractérisa son siècle en ébranlant le monde et influença fortement l'essence des rapports entre les communautés, au sein des États et universellement. Un tel funeste éclairage, le conduit évidemment à reconnaître l'originalité de la thèse de la morale purement théorique Kantienne, et à la reconduire, mais aussi à s'en désolidariser par la suite, en tant que philosophe mature, à travers son analyse de la morale concrète, pour exprimer la singularité de sa propre pensée. Kant devient dorénavant, pour le philosophe assumant sa propre philosophie, un admirateur-disciple de Jean-Jacques Rousseau. Il fut le penseur pour qui l'État se veut un instrument de contrainte obligé de la morale, un instrument prompt à contraindre la volonté de l'homme a-social. Il devient le seul philosophe du Christianisme dans la longue histoire de la philosophie moderne. Il n'a pu s'affranchir du joug de la tradition, son langage reste celui de la philosophie de l'être. Il fut le penseur dont il maintient non l'écorce mais la substance de la pensée. Il fut le penseur pour qui il avait un profond respect, mais pas un respect infini... Le même sursaut critique réaliste fut observable au sujet d'Hegel. Et le Hegel du philosophe consacré et non de l'apprenant-admirateur et immature, est sans complaisance. Hegel devient dans sa pensée intemporelle, celui pour qui les peuples heureux sont dépourvus d'histoire. Il est celui refusant d'admettre que la pluralité des discours prouve l'impossibilité d'une interprétation unilatérale, et que le monde ne se dérobe aux herméneutiques. Il reste celui dont la présence dans la philosophie demeure de nature curieuse et inquiétante. Il fut celui à qui l'on attribua très souvent, le produit du



génie de ses prédécesseurs et contemporains. Il fut celui dont l'on doit s'occuper, étant contre lui et ce qu'il représente que nous nous définissons, il s'agit simplement de distinguer à l'aide de lui et ensuite de choisir librement. Il fut l'un de ceux contestant que la poésie et la vue immédiate soient la philosophie, en le jugeant nous nous jugeons. Il ne peut s'agir de le réciter ou d'y voir le maître dont chaque parole serait sacrée. Il fut l'homme pour qui Schelling resta l'ennemi acharné. Il ne thématise pas le concept de révolution. Il célèbre la grandeur du langage, mais ne l'examine pas explicitement, ne le thématise pas. Pour lui, l'histoire et la politique n'ont pas toujours existé, ils sont pré-historiques et ne comptent pas dans l'histoire qui compte, pour lui. Il n'est pas un auteur commode, l'on peut pourtant être anti-hégélien. Il ne veut pas se mettre en opposition au Christianisme, étant chrétien luthérien et celui dont le système est en tous ses points, en accord avec le Christianisme. Il fut celui dont si sa théorie est juste, la réalité se chargera de la justifier. Il fut celui dont l'État ne tolère pas de partis, de groupements en oppositions pour des questions vitales. Il fut historiquement celui qui agit à travers Karl Marx. Il fut le penseur incapable de dire comment le passage de l'*Encyclopédie* à la *Phénoménologie* s'opère. Il fut responsable de l'incompréhension dont Kant fut l'objet. Il fut celui dont la philosophie « jusqu'à nouvel ordre » c'est-à-dire, jusqu'à sa propre maturité philosophique, se voulait « la dernière des grandes philosophies » (KIRSCHER, 1999, p. 21). Quant à Aristote dont-il fustigera le silence dans une société de dominés et de dominants, et qu'il désignera comme le responsable de la condamnation de Galilée dans une certaine mesure, ce dernier ne cessera jamais d'être sans exagération, au sommet de la maturité de sa philosophie, contrairement au père Fessard soulignant que la pensée weilienne est plus proche de celle de Kant que d'Hegel (WEIL, 1982, p. 50), l'auteur auquel il s'identifie, auquel il sera ouvertement et spécifiquement redevable. Il demeurera celui qui l'aide à transcender Hegel, en repensant l'essence de la politique, de l'État et de la morale. Il restera le seul à qui il consacra « une monographie philosophique, courte mais complète », le seul philosophe sur lequel il revient constamment et ce, à « une distance de vingt années » (SICHIROLLO, 1996, p. 197). En toute évidence, Aristote, Kant et Hegel, comme bien d'autres, furent tenus au sérieux par lui. Il les admira, se livra à un enthousiaste mimétisme les concernant, discourra avec eux et les disséqua avant tout pour en « tirer quelque chose », en les percevant *a priori* comme des penseurs féconds-édifiants (WEIL, 1969, p. 18). Cela dit, des trois, c'est au sujet d'Hegel, qu'il irrite et indispose à l'aube de son auto-détermination philosophique. L'homme dont l'on se réjouissait de la profondeur de la connaissance et de la passion inconditionnelle qu'il témoignait à Hegel, se retrouva vilipendé dès qu'il assume sa prise de distance d'avec Hegel. Il trouve inadmissible la prétention hégélienne à tenir son système comme l'ultime et à proclamer l'achèvement de l'histoire et de la philosophie. C'est à partir donc de celui qui incarnait orgueilleusement le scandale de l'achèvement et surtout

de la raison, qu'Éric Weil s'offusque, tel l'antique inconditionnel à présent conscient de l'abus d'autorité dont il aura été la victime. Et un tel ressentiment, il l'extériorisa à haute et intelligible voix à Raymond Polin, en lui signifiant « ...qu'il n'y a pas de savoir absolu. (...). Il y a une idée du savoir absolu, mais il n'y a pas de savoir absolu... » (WEIL, 1982, p. 49). Et si pour le Hegel l'impressionnant dans ses balbutiements, le sujet du devenir fut la raison souveraine intemporelle, pour lui, déterminé contre la froideur de l'hitlérisme, conscient de l'épreuve de l'altérité, il s'agit de l'homme et de l'histoire, et le devenir historique ne peut atteindre son terme aussi longtemps que les humains viendront à l'existence et mourront. Et de plus, si pour le Hegel dont il fut admiratif dans la problématique des catégories, admettait que les catégories constituaient les modalités d'expression et d'appréhension de la réalité, hissant celle de l'absolu au firmament de la figure extinctive de toutes ses aînées, Éric Weil considère avec le détachement, les différentes catégories comme des typologies d'expression des différentes consciences demeurant irréductibles. Ainsi, contrairement à Hegel se réfugiant sous l'imposture de la catégorie de l'absolu, catégorie philosophique de la philosophie elle-même, qu'il découvre, catégorie dans laquelle la philosophie se manifeste comme la compréhension de tout et de soi, pour lui, c'est vraisemblablement celle de l'action qui constitue la plus emblématique. Et si l'ambition de Hegel fut de se peindre tel le philosophe de l'achèvement de la philosophie systématique idéaliste et surtout allemande, celle d'Éric Weil visait à établir la généalogie intégrale et définitive des catégories universelles. Une telle finalité, laisse transparaitre la validité de la totalité des catégories en ce qu'elles servent toutes, comme nœuds de compréhension de l'histoire et de la réalité. Il en vient ainsi à la déduction que même si la catégorie de l'absolu incarne la catégorie philosophique de la philosophie, elle ne saurait être l'ultime, étant seulement « la dernière au point où nous sommes établis pour le moment » (WEIL, 1985, p. 339-340). Il parvient donc à faire du système hégélien non plus une simple illustration mais celui qui réalise la catégorie, en ce sens il est cohérent en lui-même. Cela dit, il en révèle les limites en faisant voir que la manière dont le système s'interprète ne l'est pas, parce que cette interprétation bien qu'inéluctable, tombe en dehors du système. Il parvient ainsi à tenir ensemble deux thèses qu'Hegel ne parvint nullement à concilier. La philosophie d'une part, si l'on peut dire est achevée, et donc incontestablement la cartographie complète de la totalité des catégories se trouve établie. Et cela correspondrait à l'auto-révélation de la raison, qui d'un autre point de vue ne saurait mettre un achèvement à l'expression des discours particuliers. Et donc l'histoire n'est pas achevée et par conséquent pour Hegel, la violence et précisément celle consciente de son soi, sidérante par la froideur de sa personnalité, laissant muet, constitue la génitrice du progrès et le symbole de la grandeur humaine. En revanche pour Éric Weil, elle et son usage, se veulent problématiques pour la philosophie qui « se fonde et se comprend elle-même », dans

« *l'opposition* » à la violence et à son usage, spécifiquement la philosophie étant « *volonté de discours universel* », méditant sur la totalité de la réalité concrète, « pour l'homme, en l'homme et par l'homme », réalité qu'elle s'efforce de questionner et d'appréhender, pour rendre le monde plus « habitable et sûr », un monde de vérité et d'équité, constamment à parfaire, ne pouvant être viable raisonnablement pour toujours, tant que « l'homme naîtra toujours violent » (WEIL, 1985, p. 102) et qu'il existera avec la hantise de cette dernière, en lui et dans ses semblables. Aussi l'action s'abstient d'être la violence dans l'histoire. Elle se pense comme métamorphose du monde, non pas au sens d'une production, l'objectif ne pouvant constituer à réaliser une évasive vue de l'esprit, à forger un sur-homme, à l'assimiler à une modalité de l'existence et à des rapports inter-humains. Elle atteindra la pleine dignité d'action, seulement si elle devient génitrice de dividendes dans la réalité.

Éric Weil, loin d'être un « kantien-post-hégélien » ou un adepte illuminé d'un mimétisme hyperémotif et infécond, est un penseur dont l'originalité philosophique ; une courageuse archéologie philosophique, se perçoit dans sa détermination à « poser de la manière la plus radicale les problèmes de notre temps : celui de la violence pure qui remet en cause la confiance en la raison » (CANIVEZ, 1990). Ainsi, pour elle, depuis Socrate, engagé pour une responsabilité éthique du rhéteur, l'émerveillement a cessé de constituer le fondement de l'activité philosophique. C'est aussi le Socrate récusant le sophisme de Gorgias, faisant les louanges de la rhétorique contestable et éprouvant une dignité à mettre l'art oratoire au service des passions, de l'égoïsme et de l'ambition, de Polos adepte du cynisme, martelant, qu'infliger maintes fois l'injustice est plus digne que d'en être la victime, de Thrasymarque persuadé de ce que la justice saine est profitable au plus puissant et que du reste, la tyrannie est agréable à exercer, et des penseurs tels Hegel et Heidegger ; n'ayant pas hésité à faire de la violence le moteur d'une certaine noblesse historique, qui font qu'avec Éric Weil, la violence en soi et dans le langage, devint le problème du domaine des humanités et de l'humanité totale.

## **B / Le dualisme phénoménologique du scandale dans la totalité du discours**

La réflexion philosophique weilienne et singulièrement celle sur la violence et le langage, traduisent une continuité-discontinuité d'avec la trajectoire socio-politico-épistémologique traditionnelle historique et celle de la tradition philosophique moderne d'absolutisation de l'hypérhégémonie de la raison. Le penseur postérieur à une telle prétention, se retrouve contraint à repenser le bicéphalisme de la tradition : négative comme la survivance du passé et positive comme l'anti-chambre du sens en somnolence. La tradition effectivement se donne *a priori* à penser telle la survivance d'injustices historiques, la perpétuation de commerces traditionnels d'impérialismes

entre membres d'une société. Elle ne cesse pourtant aussi de se donner à célébrer comme un vivier de valeurs susceptibles de procurer une perspective existentielle à l'intérieur de l'organisme de la société. Cette dualité de la tradition atteste par ricochet, que la violence n'est plus l'élévation théorico-pratique de l'intelligence, de la lumière naturelle, de la volonté transcendante, de l'esprit universel. L'ayant été, elle se pense dorénavant telle l'antagoniste congénitale de la raison, une œuvre humaine certes, mais une ingéniosité symbole du scandale de la raison. Et si Kant orchestra avec le criticisme une discontinuité, portée au statut de prouesse philosophico-épistémologique historique, en exposant les possibilités formelles et pratiques de la raison, Éric Weil s'est évertué à exhorter à l'effectivité sans hypocrisie de la raison théorico-pratique non idéologique saine vis-à-vis de sa négatrice constante : la violence. Aussi cela devient une nécessité impérieuse d'autant plus que désormais, l'homme par le langage, prend progressivement conscience de lui-même, de ce qui lui importe et de toutes probabilités d'antagonismes. Il est désormais socialisé par le dualisme fécond de la tradition indiquant comment tout procédé d'expression, gouverneur de ses principes et finalités, héberge en lui les cellules souches de l'innocence et l'aube de la rationalisation de la violence, rendant aussi possible toute existence, tout savoir-faire et savoir-être, et en cela toute possibilité de la violence.

La violence dans toute l'histoire consciente de l'homme et dans toute la philosophie weilienne, demeure une alternative de la raison globale. Elle y fit cependant irruption de manière volontaire-involontaire. L'homme ayant été un être inconscient de son soi, de sa violence naturelle et de son aptitude à générer, penser et promouvoir la violence, avant d'être conscient d'elles. La traduction de la violence ne constitue donc pas son origine. C'est vraisemblablement dans l'absence de celle-ci que s'observe celle-ci. Le défi engendrant la conscience du défi, se voulait le non-sens, devenue sens, dès que devenue sujet de quête de sens. Le mal devient le fondement du bien, entendue comme prise de conscience de la réalité du mal. Le mal de la violence se distingue dorénavant de la violence du mal en soi et dans le langage. Chaque mal constitue le Zarathoustra d'une violence. Et chaque violence stigmatise un mal. Le mal devient une catégorie polysémique. Il est de la même dignité que toutes les autres catégories cognitives. Il symbolise la catégorie de l'ambiguïté de la raison. Toute personne ou entité, engagée ou non dans les lumières, l'empirisme ou le dogmatisme, demeure toujours susceptible de faire usage de cette catégorie, étant le pensionnaire d'un espace ou toute attribution cognitive devient possible. Le mal n'échappe plus à l'attribution rationnelle. Ainsi le mal socio-politique se conjugue comme la justification de la barbarie sous toutes ses formes, la banalisation des atteintes aux minorités, le mépris du droit international, le penchant pour la guerre et la violence. Cette constatation d'une humanité pathologique, vécue par Éric Weil, l'évertua à l'examiner avec un diagnostic du langage offrant

historiquement les conditions de possibilités de tout propos non fécond sur la violence. En effet la conscience humaine pos-contemporaine, attentive à l'émergence et à l'évolution linguistique humaine, qui malgré le « Je » la distinguant en dignité, n'ignore pas que l'homme qui « continue d'appartenir à la nature... » (WEIL, 1982, p. 358), entama concrètement son activisme historique consciente dès lors qu'il s'exprima et vraisemblablement, lorsqu'il devint apte à disséquer ce qu'il extériorisait et pensait. Si aujourd'hui l'on semble s'appesantir sur le questionnement des implications de cette maturité de la conscience d'*homo sapiens*, il sied, suivant la perspective weilienne de se remémorer qu'historiquement *homo faber* et *erectus* furent les ancêtres d'*homo sapiens* et *de loquens*. La suprématie de l'homme, suivant son Aristote, ne proviendrait pas de ce qu'il soit le seul être pourvu de langage, mais de ce que contrairement aux autres non dépourvus d'âme, lui seul se trouve pourvu des âmes ; sensitive, nutritive et surtout intellectuelle. Un tel atout, fait de lui, l'animal qui d'entre les animaux, dispose de la conscience de son être, pense et surtout parle. Il est l'animal-humain pouvant, à la différence de l'animal non-humain, s'affranchir de sa négativité, de l'immédiateté par l'activation de la pensée en se réalisant et en transformant la faune et la flore, le milieu l'environnant. C'est là, l'origine de l'imposition unilatérale de la lecture humano-linguistique totalitaire des faits et réalités. Il devient probablement le seul dont il existe « un plus grand nombre de définitions » que nul autre animal, étant celui forgeant « les définitions », tout en cherchant avec « un soin tout particulier » ce qu'il est, lui-même (WEIL, 1985, p. 3). Un tel tournant historique se trouve illustré par la phénoménologie de la catégorie de *l'objet, enseignant que « le désir humain n'est pas animal, mais social »* (WEIL, 1985, p. 150). Cette tension consciente d'elle-même, le mouvement du psychè de l'individu aspirant à la possession et à la jouissance d'un bien, *ne saurait se réduire au besoin purement physiologique de tout animal. L'abysse entre eux s'appréhende en termes biologique, psychologique, écosystémique, biogéographique, linguistique, spirituel, pragmatique, culturel et métaphysique.* L'homme élevé en dignité car n'éprouvant pas seulement des besoins sans désirs, n'ignore pas la notion de pudeur et de toute atteint à son intégrité existentielle. Il apprend à différer la satisfaction de ses désirs, se veut l'animal s'exprimant d'entre ceux s'exprimant, l'être pour lequel la bouche n'est pas le langage, ne parlant pas. Elle, n'ayant pas de langage à elle, permet d'extérioriser, telle la totalité des composantes de l'empire des sens, tel tout l'être de l'homme. La bouche demeure un orifice polymorphe. L'homme parle avec tous les éléments constitutifs de son organisme et de son être. Aussi, la volonté de saisir l'homme, ses intimes et évasives inquiétudes, de comprendre et rendre raison de la totalité existentielle, recommande de commencer à méditer le langage en lui-même. L'homme dans une telle perspective ne peut s'achever dans l'appréhension lapidaire du langage comme la synthèse de l'innée et de l'acquis, mais dans leur conflit de cohabitation. L'homme est surtout sans doute l'unique être capable de faire usage de l'art oratoire pour extérioriser sa satisfaction et sa

désapprobation, pour poser la question des fins et des moyens, des valeurs et des faits. Alors l'on comprend pourquoi la logique comme discipline, science du discours, du raisonnement et donc de l'art oratoire, fut consacrée science par Aristote, qui dans son œuvre *Organon* esquisse une définition, les principes fondateurs et les éléments constitutifs. L'homme désormais sans équivalent, reste pourtant celui qui n'était pas, qui est et qui à trouver dans la nature et dans sa nature d'être vivant, les ressources pour l'innovation et la création, pour s'imposer et imposer. Il n'existe plus de scepticisme, le langage se veut le médium lui permettant de s'auto-saisir par rapport aux autres étants, de les saisir, de s'auto-célébrer, de les célébrer ou de les déprécier, tout comme la digne existence non réflexive, de s'auto-déterminer mais aussi de revendiquer.

Le discours weilien sur le langage, conscient de ce qui précède, pour contribuer à la noblesse du devenir de la philosophie, se savait donc condamné à être systématique, comme l'atteste singulièrement son œuvre de philosophie fondamentale : *Logique de la philosophie*. Cette œuvre et l'intégralité de ses œuvres laissent percevoir chez lui, trois physionomies du langage : *le langage de l'harmonie universelle, celui de la nature antique et celui de l'objectivité de l'homme moderne*. L'homme se concrétise par le langage polysémique, mobilisant des émetteurs, des interlocuteurs, des codes, des thématiques diversifiées de messages. Il ne reçoit pas seulement le langage de la nature ou d'un être transcendant, ni du démiurge platonicien. Il fait le langage et le tien. Cela suggère que le langage ; « *instrument destiné à énoncer ce qui est* » (WEIL, 1985, p. 8), les besoins, les émotions et les pulsions organiques ou corporelles, a cessé d'être chez l'homme, *celui de l'harmonie universelle*. Par-delà cette fonction des cavernes non négligeable, à lui assignée, il sert surtout à « *exprimer ce qui ne satisfait pas* » l'orateur, mais aussi à « *formuler ce qu'il désire* » (WEIL, 1985, p. 8). Cette dualité du langage, sous-entend dans la dynamique weilienne que dès lors que le langage s'est transmigré en un outil d'énonciation, de revendication et d'affirmation, il devint un vecteur de potentiels conflits, de défenses d'impératifs hypothético-catégoriques. La possibilité d'une telle ambivalence du langage, se constate dans la confrontation entre les langues ordinaires, entre elles et celles à prétention cosmopolitique, entre ces dernières elles-mêmes, entre l'homme du quotidien et le philosophe. Il n'est plus raisonnable de s'obstiner à ne pas voir et accepter que s'exprimer constitue un acte de responsabilité éthique, pouvant générer et proscrire la violence entre les hommes, entre États. La confrontation entre les langues communautaires, entre elles et le jargon philosophique, suivant la logique de la communauté, incarne en réalité le champ où Éric Weil se penche sur l'ontologie classique, le discours transcendantal, phénoménologique voire épistémologique pour les transcender à l'aune de l'anthropologie et de la logique de la philosophie. Les langues des origines ; antiquités des communautés spécifiques, loin de créer les conditions de l'harmonie universelle intra-communautaires, peuvent s'avérer être des facteurs d'antagonismes, vu l'attachement de chaque

communauté de locuteurs, légitimement prompte à sacraliser sa langue. La communication interpersonne évoluant dans des paradigmes sémantiques antinomiques, devient potentiellement conflictuel, même si cette hétérogénéité n'exclue pas *ipso facto* ou radicalement l'éventualité d'une éventuelle cohésion. La logique de toute communauté singulière historique mène à se persuader que l'assujettissement linguistique, s'assimile à la renonciation à soi-même, à son authenticité culturelle et historique. La soumission de gré ou de force au parler d'autrui, se percevra toujours comme un impérialisme extra-territorial d'assimilation, de colonisation et de domination des esprits, des corps et des cultures. Alors le langage à même de transcender de tels jugements problématiques ne peut qu'ambitionner de se constituer comme le fondement de la vie dans la société universelle, en devenant véritablement « *le ciment de la communauté humaine* » universelle progressiste (SAVADOGO, 2007, p. 43) et non celui d'une *communauté universelle subjective*, intolérante et impérialiste. La légitimité de la quête des possibilités d'un tel idéal, loin d'être un acquis, malgré le règne de l'Anglais, pour le philosophe et logicien soucieux de l'histoire du monde et de la philosophie ; « *fixe la date de naissance de l'ontologie* » (WEIL, 1985, p. 28), de la métamorphose du dialogue en discours. Le sens ne réside plus dans la compréhension de soi, mais dans la quête de la vérité. Une telle rupture, bascule l'ontologie dans une dualisme fratricide, dans la mesure ou ébranler, elle se fragmente en deux trajectoires irréconciliables ; l'une œuvrant à convaincre de l'impératif de « *vivre pour philosopher* » et l'autre, de celle de « *philosopher pour vivre* » (WEIL, 1985, p. 35). La discorde s'installe dans le cercle des sachants, qui dans leur entreprise de socialisation du vulgaire, admettent que celui-ci, par son refus du langage de la rationalité universelle objective et donc par son attachement au sien, souligne la légitimité de considérer tout humain naturellement comme un philosophe latent. La violence n'est plus dans l'adhésion mécanique, mais dans la contradiction, car « *sans contradiction, l'existence est, ou bien animale, ou divine* » (WEIL, 1985, p. 46). L'unanimité sur le plan formel, n'impose plus automatiquement celle matérielle ; l'on n'épilogue pas au « *sujet des phénomènes* » (WEIL, 1985, p. 36). Les esprits enclins au scepticisme à ce propos, ne peuvent ignorer que lorsqu'il s'agit de se prononcer sur leur *fond commun*, la discorde reprend ses droits. Les vérités deviennent des consensus, des entraves, des forteresses et des armes, car purement formelles ou matérielles. Il n'est plus confortable d'admettre les thèses de l'existence d'une mentalité pré-logique, d'une humanité providentielle ni toute puissante. L'homme sous tous les écosystèmes, fut et a toujours été pré-logique avant d'être logique, fut et a toujours été digne d'humanité, ayant « *partout et toujours* », « *vécu dans et par la praxis* » (WEIL, 1985, p. 42). L'homme ne se heurtant pas à l'évidence de la relativité des valeurs, ne saurait tenir en dignité l'irréductibilité des discours. Et si Socrate, s'abstenant d'écrire, voyant toute la dignité en la parole articulée vivante et à celle de la clerc delphique, ne sait pas hissé à un tel cime de conscience et de problématisation du

langage et de son utilisation, c'est justement parce qu'il fut obsédé par son indignation contre les présocratiques dogmatiques et les Sophistes indignes, par l'usage contre la raison récusant la raison humanisée et la responsabilité éthique, contre la raison captive des égoïsmes hypothétiques et comme moyen, contre la raison comme *curios* de l'individu et la raison comme norme universelle, tout en partageant cependant avec les Sophistes, l'appartenance à la noblesse athénienne et la même confiance passionnée en la raison. Éric Weil se reconnaît justement admirateur des vertus de la discussion philosophique amicale socratique, sans manifester pour autant le même enthousiasme à l'encontre de la dialectique passionnelle socratique. Une telle réserve s'explique par le constat, qu'avec lui, la violence insouciante d'elle-même, perceptible dans la sophistique, la maïeutique et l'ironie socratique, la dialectique ascendante et descendante platonicienne, l'encyclopédisme stagirien, précède l'humain et sa violence au sens ou dans l'histoire, il s'est voulu apatride-amoral et par la suite, soucieux de son identité communautaire-citoyenne-étatique, des impératifs égoïstes et catégoriques. Il était une composante constitutive de l'harmonie universelle naturelle divine, sans Dieu. Il a œuvré dans l'univers de manière instinctive et purement animale, insouciant comme tout existant animé. Il aura été un vivant dans un univers de simple cohabitation des créatures, sans lois, sans morales et valeurs. Le langage non pas une institution sociale, mais instinctif dans un tel univers, s'apparente à des cris, des sons, des réflexes, des réactions des sens organiques, des évocateurs ou simulies existants dans l'environnement existentiel. L'humanité comprenait l'humain, le vivant et l'harmonie dans le cosmos. Tout existant y compris l'homme lui-même, avait pour patrimoine une force vitale et le langage de l'harmonie universelle. Tout humain et vivant animé et possédant un langage, appartenait à la communauté des vivants, étant à même de se faire entendre de maintes manières, par ses semblables et congénères. Ainsi, l'homme s'exprima sans savoir ce que s'est que parler, encore moins ce que les actes de parler et de penser impliquaient. Il se voulait un être là. L'on trouva alors raisonnable de soutenir, dans certaines traditions et visions comme platonicienne, qu'il incarnait l'être pour lequel, même si l'éventualité que demeure un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même soit discutable, la pensée comprend ce qu'il y a d'unique, d'inexplicable et d'ineffable. Les concepts, telle dans la philosophie platonicienne, n'ont pas tort d'admettre par conséquent l'existence d'une filiation génétique naturelle et évidente, une filiation entre le concept et la chose. Une telle perception suggère que ce fut dans l'imaginaire collectif universel primaire que se forgea la certitude intuitive naïve affirmant l'existence du langage naturellement en lui-même, sans la détermination des locuteurs-interlocuteurs. La philosophie qui se veut éminemment élaboration de concepts, ici, ne créerait pas le concept, mais le recevrait de l'ordre cosmique dont-elle est partie intégrante. C'est donc avec la parole innée, de l'harmonie universelle, de l'innocence ou de l'ordre cosmique existant de toute éternité, avec une nature et une



origine extra-humaine, qu'apparaîtront dans le quotidien historique des communautés humaines, les dimensions magiques, mystiques, mythiques et métaphysiques du langage. La violence inconsciente qu'elle portait, n'était pas le fait de l'homme conscient, mais le décret de la nature, de son état de sauvage, du divin. La violence était le non-sens, l'absence de violence. L'usage de l'instinct était antérieur donc à celui de la raison ; consciente d'elle-même et de la singularité de l'instinct. L'homme contrairement à la lettre et à l'esprit du mythe platonicien ; epiméthéen-prométhéen de la rétribution des qualités aux existants, se voulait un être achevé, un ensemble d'habitudes, de pensées, d'actes, de langages et de comportements biológico-psychologiques. L'essence ; l'identité humaine imposée, car legs d'une dépendance biológico-psychologique précéderait l'existence ; la libre initiative de réalisation de soi de l'homme. Socrate, Platon et Aristote, tous hommes libres par nature, ne pouvaient être indignés de vivre et de cohabiter avec leur pâle figure inférieur par nature. Le langage n'avait ni la même nature ni les mêmes attributions, pour le digne et l'indigne. Le paradoxe découle justement du constat que c'est pourtant avec un tel langage de la suprématie et du grégaire, dans une même totalité d'exhibition de l'égalité et de banalisation de l'inégalité, que la violence dans le langage commença à constituer un phénomène conscient, préoccupant avec le langage de l'objectivité. Cette totalité demeura un monde ou cohabitaient déjà le langage de la force, de l'argument de la force, de la force de l'argument, la raison de la persuasion et la politique de la force de la prédation. C'est bien un tel monde de l'harmonie divine, qui engendra un monde dominé par le libre arbitre humain, tel que le suggère radicalement le nihilisme nietzschéen proclamant le crépuscule des figures et de Dieu. Le nihilisme de Nietzsche, esprit « malheureux », « irrésistiblement » attiré par « les problèmes moraux », supposés avoir « un fondement inébranlable », ne sous-entendait pas seulement pour Éric Weil que « le spectre du Nihilisme », « hante la maison de notre vie » (WEIL, 2003, p. 213). Il lui permit d'entrevoir également une dimension historique de la mutation du statut du langage. Nietzsche, figure génitrice du nihilisme, entre dans la tradition philosophique historique universelle par bien des aspects de sa philosophie et surtout celui de sa philosophie de l'adieu, non pas au divin, mais au Dieu abrahamico-prophétique. Il fit preuve d'une intransigeance radicale dans son rejet de l'institutionnalisation du religieux avec son imposition des valeurs transcendantales, surtout chrétiennes. Il ne pouvait donc percevoir et admettre que les religions abrahamiques, constituaient des interprètes du langage divin-prophétique dogmatique, à la suite de celui du divin du cosmos sans Dieu. Elles sont par conséquent celles-là mêmes qui sonnent le glas du langage non-humain et consacrent l'émergence du langage humain, comme un instrument de son auto-détermination, de la condition de la possibilité de toute réflexion non restrictive, de toute vie intelligible, de la désacralisation de la nature et du questionnement de la condition humaine. La violence devient

volonté d'auto-détermination et manifestation de puissance, de majorité, de liberté. Le narratif transcendantal de la *Tour de Babel*, suggérerait que Dieu Lui-même, Créateur, Ordonnateur, Législateur et Justicier, fit du langage un outil de contradiction, d'affirmation de soi, d'égoïsme communautaire et donc de violence idéologique. La tradition biblique au sujet de l'édifice, explique son non achèvement par le fait que Dieu inquiet de la détermination et de la cohésion que procure toute unité linguistique, suscita entre les ouvriers bâtisseurs plusieurs langues. Cela entraîna des difficultés de communications et donc des incompréhensions, des méfiances, des hostilités, des divisions et séparations. La langue sacralisée unie et les langues fragmentées, par leur vellétés d'autonomies et d'égoïsmes, leurs orgueils et impérialismes, désunissent. Aussi pour Éric Weil, attentif à la philosophie orthodoxe des Évangiles, le discours de la foi ne saurait se confondre avec la catégorie de Dieu elle-même, dans la logique de la philosophie. Il ne constitue pas pour la raison, contrairement à la perspective nietzschéenne, ni « une indignité », ni « une faveur », mais une possibilité humaine, un détail de l'histoire de la raison (LEJBOWICZ, 1987, p. 124), pour qui souhaite comprendre, comme être de sentiment et de raison universelle. Cette conviction d'Éric Weil ainsi évoquée, fait de lui un auteur valorisant le monde athénien platonicien, ou suivant la philosophie du livre sept de la *République* et du *Timée* (PLATON, 1966, p. 53 d), Platon s'enthousiasme de son existence dans un monde où si Dieu n'existe pas, le divin lui existait. Cependant Éric Weil demeura un platonicien sans mythe, en développant, en tenant en estime l'histoire et la réalité, un anthropocentrisme de la catégorie de Dieu. La catégorie de « Dieu », vu son rang dans l'échelon des catégories et de sa philosophie dans la *Logique de la philosophie*, marque une bifurcation mémorielle, traduisant un bouleversement philosophico-épistémologique d'une portée jusqu'à Éric Weil négligée. Elle atteste que le langage aura été l'outil fondamental ayant été au fondement de la formulation du sentiment clérical primitif et de son immaculation dans le cœur, le quotidien des individus et des collectivités humaines. C'est lui qui permet l'herméneutique du symbole confessionnel incarnant le sacré, comme outil de négation et servant aussi à magnifier, à comprendre ou à faire comprendre. Il est d'autant incontournable que pour croire, il sied d'être capable d'interpréter le message divin. Une telle catégorie se veut d'une nécessité non sous-estimable dans « l'interprétation moderne de l'homme » (WEIL, 1985, p. 186) et pour « le tout de la logique », étant considérée comme « le point tournant du devenir philosophique », en ce qu'elle se veut à la fois ; « la plus moderne des catégories antiques », le dernier propos proféré par le monde antique et « la plus antique » des catégories modernes » (WEIL, 1985, p. 188) ; le plus antique propos de la modernité, ayant été le premier discours de la modernité par rapport à l'antiquité. Une telle catégorie, inéluctablement « participe donc de la modernité qu'elle inaugure et de l'antiquité qu'elle achève » (GANTY, 1997, p. 581). Elle se rapporte au discours philosophique déterminant

l'attitude de la foi, tentative rationnelle visant à comprendre et à rendre compte de l'existence de l'homme, incapable de penser le monde, l'histoire et la signification positive de son existence, sans la croyance. Cela révèle que c'est fondamentalement dans et par le langage, que l'homme vit, pense et agit. Le philosophe-logicien signifie qu'avec cette catégorie, Dieu devient une catégorie philosophique spécifique correspondant à une attitude pure et irréductible n'étant autre que celle de la foi. La philosophie comme le concédera plus tard Karl Marx lui-même, ne pouvait plus, sauf cécité et mauvaise foi, persister à ignorer la légitimité de l'existence d'une telle catégorie, représentant objectivement des personnes dans le monde, lesquelles ne voulant renoncer à se rapporter à leur foi, réalisme weilien, dont se satisfait le théologien Henri Bouillard (BOUILLARD, 1977, p. 609). La *Logique de la philosophie* postule pourtant malgré cette reconnaissance, que c'est seulement dans la catégorie de Dieu et donc dans l'abandon de Dieu, que pour « la première fois, l'homme est le principe » (WEIL, 1985, p. 187), car avec l'acte de non-soumission historique, l'homme s'élève comme sujet concret et non plus comme une œuvre pécheresse car ; « sa déchéance est sa liberté » (WEIL, 1985, p. 177). Il est désormais impossible de nier l'existence de cette catégorie et le fait qu'elle contribua fondamentalement dans la saisie du progrès de la mentalité humaine universelle. L'athéisme et l'anticléricalisme, peuvent par conséquent être érigés en sacrés caractéristiques de la modernité. Ils témoignent également de ce que la catégorie constitue l'acte d'émergence de la réflexion et de la radicalité de la question du sens de l'existence pour le partisan de Dieu, mais surtout pour le philosophe de la logique, pensant la logique du logiciel du croyant et celle de la philosophie. La catégorie de Dieu seule, exhorte l'homme à devenir adulte, à se forger, à discourir de lui-même et à trouver le dénouement à la scission en lui, entre la sensibilité et l'entendement. Il ne s'agit pourtant pas pour Éric Weil, conscient de l'improbabilité de réduire le sujet à l'objet, l'Être au Néant, d'élaboration et de dissémination d'une logique ontologique, théologique, phénoménologique ou épistémologique. L'ambition weilienne, par-delà l'effectivité de telles typologies de logique, traitant de phénomènes particuliers dans un contexte singulier, vise l'édification d'une logique philosophique, ayant vocation à rendre compte du « discours historique dans sa totalité, non seulement la sienne propre » (WEIL, 1985, p. 79). Il n'est donc pas question d'une logique dont la finalité consisterait à proclamer l'achèvement des discours particuliers, mais d'une logique visant à comprendre et à analyser la totalité des types d'expressions, déployés par le genre humain, les conditions de leurs émergences et leurs répercussions sur la conscience collective universelle. L'objectif weilienne, dans sa *Logique de la philosophie*, léguée à l'humanité totale, plus de deux millénaires et demi après la logique formelle d'inspiration aristotélicienne, fit d'instaurer le dialogue de tous les systèmes philosophiques possibles. Une telle ambition assignée à la logique, donne à comprendre pourquoi chez lui, les catégories-attitudes font abstraction d'un « ordre

historique » ou « chronologique », pour souscrire plutôt à un « ordre philosophique » (WEIL, 1985, p. 99). Cette *Logique de la philosophie* pour se comprendre, doit être appréhendée comme la mise en ordre articulée, les uns par rapport aux autres, des différents discours cohérents des êtres humains élevés à la cohérence. La violence et la possibilité de son usage interpellent ici, chaque discours susceptible d'un impérialisme, se concevant comme seul légitime à discourir dignement sur l'homme dans sa totalité, sur les réalités mondaines et les phénomènes naturels. Éric Weil à travers l'édification d'une telle logique philosophique, surpassant la logique philosophique hégélienne, laisse entendre qu'il n'est plus constructif de se satisfaire, tels les anciens et Socrate dans la quête de la raison et uniquement d'elle. L'attachement à un tel paradigme désuète, obstrue l'exigence de penser la possibilité de la réalisation de la raison universelle de manière pragmatique dans l'histoire. Cela est d'autant impérieux que la sagesse reste atteignable nonobstant toute considération spatio-temporelle et subjective, à l'ultime exigence que « l'homme réalise sa vie conformément à son discours » et son « discours conformément à sa vie » (WEIL, 1985, p. 436). Cette éventualité constante du conflit suivant la logique de la langue ordinaire suppose que le dialogue véritable, pour l'homme postérieur à la catégorie de « Dieu », n'est possible qu'entre des personnes ayant conscience de leur appartenance à une même entité politique, partageant la conviction que la violence se veut le mal absolu qu'il convient de combattre et dont l'usage malgré soi, ne saurait être justifié qu'après l'épuisement du dialogue. Celui-ci est impossible si l'on est seul, entre ceux n'ayant rien en partage, ne pouvant se parler encore moins se comprendre et s'entendre, si jamais ils parviennent à se parler. Les sens formel et concret deviennent en eux-mêmes dialectiques, tout en étant indissociables, « tout contenu est contenu d'une forme » et « toute forme » devient forme d'un contenu (WEIL, 1982, p. 120). Alors objectivement, la problématique de la violence et de son usage en elle-même et dans le langage, ne peuvent que constituer une acquitté inédite dans une société mondiale en permanente universalisation ou l'homme, contrairement au sauvage dont-il est le descendant, a plus que jamais conscience que parler n'est plus un acte banal, mais un instrument de négation, d'affirmation, de conquête et de politique de pouvoir. Le langage sans être la violence, s'est avec lui, dès lors travestie en violence, outil de transformation de la nature, de soi-même et du monde, tout en restant lui-même, entendu comme moyen d'extériorisation des pensées, des sentiments, des préoccupations. Ainsi, voit-on chez Éric Weil un paradigme de la violence née des possibilités du langage-langue-parole, succéder concrètement à celui du langage.

Le langage et la violence, au regard de l'éclairage weilien, n'ont jamais immoler leurs bibliographies biológico-psychologiques. La violence a tout comme le langage, son être et son histoire en soi, son essence et ses caractéristiques philologiques, vue ses diverses typologies. La violence du langage se distingue de la violence dans le langage. Le langage de la violence ne peut

non plus se substituer à la violence du langage. Le langage comporte, draine, nourrit et amplifie la violence, tout en demeurant toujours susceptible d'être lui-même la victime de la violence, n'étant pas elle. L'illustration de leurs essences et singularités irréductibles se perçoit en ce que, c'est « *le premier langage* » faisant de la violence une réalité « *invisible* » et « *inexistante* », en ce que c'est « *le langage de la lutte inorganisée* » entre humains et fondé sur la « *menace* », en ce que c'est « *le langage rationnel* » ne tenant en estime que « *l'indicatif* » et le « *jugement hypothétique* » (WEIL, 1987, p. 27), qui permettent au logicien-philosophe weilien de cerner magistralement la violence dans toute son intime globalité ; « *la violence du maître envers l'esclave, révolte de l'esclave, violence de l'esclave envers la nature, de la nature envers tous et des maîtres entre eux* » (WEIL, 1987, p. 25). Elle s'identifie avec ses multiples phénoménologies, à une réalité naturelle, institutionnelle et idéologique. Le recours potentiel à la violence reste un trait inhérent à tout existant et en particulier de l'homme, même déterminé par sa volonté de bien vivre en communauté, qu'en troupeau. Ainsi, c'est l'ubiquité de la violence à l'horizon de l'existence quotidienne comme moyen de réalisation de soi et d'anéantissement réciproque, et de toute altérité, qui légitime l'édification d'un tribunal pour légiférer sur la quintessence de la souveraineté de la raison. La philosophie débouchant sur un tel constat, n'immole nullement la raison, ne doute aucunement de sa centralité dans le discours sur l'homme, sur la violence, sur le langage, sur la philosophie elle-même. Elle récuse plutôt toute alternative réductrice concernant la dissection de la violence, en relation avec le progrès de la raison dans l'histoire inachevable.

### **C / Le destin des philologies des figures historiques de la systématisation de l'indignité**

L'homme weilien, par-delà l'odyssée inconsciente-consciente du *noûs* et de la violence, et du dualisme de la violence dans le langage historiquement, s'illustre intelligiblement dans l'histoire et la sienne avec un schème de la violence et du langage, conscient de sa conscience, comme examiné en préambule dans la première structuration argumentative de la longue introduction de la *Logique de la philosophie*, avec l'analyse de « l'homme comme raison » et de « l'homme comme violence » (WEIL, 1985, p. 3-21). Un tel constat-postulat, oscillant entre une approche anthropologique et historique de l'homme, intercalée par une analyse captivante de la violence en elle-même et par l'intermède du langage, l'exhorte à esquisser une typologie contemporaine sans précédente de la violence ; *la violence de la nature, des hommes, de la société* ; celle des interdits, des normes, des institutions, des appareils idéologico-répressifs, *la violence du discours* de l'individu s'abstenant de recourir à sa particularité égoïste systématique pour accéder à l'universalité, *la violence idéologique extrême* de l'homme de l'œuvre, tout comme du langage ; *le langage de l'harmonie universelle, faisant de la violence, une réalité « invisible » et « inexistante », le langage de la nature indigène et donc de la*

*lutte inorganisée* entre humains, fondé sur la « menace » et le langage de l'objectivité de l'homme moderne, obnubilé que par « l'indicatif » et le « jugement hypothétique » (WEIL, 1967, p. 27). Les effets des violences en elles-mêmes et ceux résultants de cette idylle nuageux avec le langage, ont toujours affectés toute humanité. Mieux, dans l'évolution de l'humanité indivisible, la concentration de ceux-ci dans la violence politique, n'a manquée de la travestir en un phénomène mathématisé, grâce auquel tout exécutif, pour la primauté de la raison de l'État, peut exercer une pression sur les citoyens et inversement, les individus sur tout exécutif. La rhétorique du politique ; la discussion et celle des administrés ; le dialogue, biologiquement antinomique, engendrent le progrès constamment par leur antagonisme. La rationalité calculatrice et stratégique de la violence, dans le langage de la technique et de la science non-antique, sont partout en acte, dans toutes les strates des sociétés-États, au regard de l'assimilation de la sécurité au militarisme, de l'idolâtrie du pragmatisme non désintéressé, de la banalisation de l'obsession de l'antagonisme, de la pratique auto-négatrice et répréhensible, et de la justification de la barbarie des uns et des autres.

La société moderne contemporaine sacralise hautement l'universalisation du progrès ; économique, technique et scientifique ; rationalisation de l'organisation du travail, production et consommation de grande envergure, accroissement constante de la productivité, performance économique. Elle reste soumise au logiciel algorithmique du calcul rationnel et de la compétition. Une telle dynamique fonctionnelle n'est pas aux antipodes de la distinction entre *praxis*, c'est-à-dire l'agir transformatrice de la société et *poiesis*, c'est-à-dire la fabrication d'une autre société suivant un modèle idéal connu. La logique de la *praxis* et non d'une vision providentielle ou purement idyllique est l'impératif de la réduction de la violence en elle-même et dans ses hôtes, faisant obstacle à la liberté de l'humain, à toutes les modalités de négation obstruant son ascension à l'autonomie personnelle. L'action se donne dans son essence, pour noble finalité, l'anéantissement de la négativité concernant l'individualité en qualité d'élément d'une couche ou d'une catégorie sociale, d'une identité territoriale, d'une communauté culturelle ou cléricale. Cette violence pouvant être une violence politique, économique, sociale ; physique ou symbolique, dans toutes les perceptives, elle impose à l'individu le destin de ses identités d'appartenance et l'empêche de mener une existence authentiquement sienne. Aussi, l'action ; catégorie caractéristique de la politique, fait d'elle, l'observatoire de celle-ci dans sa globalité. Ainsi l'homme d'État, paradoxalement responsable consacré et légitimé de la décision, et de l'agir étatique, se retrouve à l'épicentre de tout discours et de toute praxis sur la violence et son usage en lien avec tout langage, des normes et de la législation en vigueur, des exigences des adaptations du droit et des institutions. Et donc vraisemblablement la violence politique ; progéniture humaine réfléchie, se traduit par des sociologies de la défiance et de la confrontation, telles les privations de substances nutritives, les émeutes, les actes de

désobéissance, les insurrections, les révolutions, les rebellions parfois armées, les guerres et le terrorisme au sein d'un État singulier, entre États et dans le monde. Dans le contexte de la politique domestique, la violence en principe répréhensible pour tous, s'éveille et n'entre en acte que lorsque le citoyen victime d'une injustice, extériorise sa désapprobation. Elle serait dans cette dynamique un acte mettant en lumière la posture liberticide de l'autorité gouvernementale-administrative ou la radicalisation du citoyen réfractaire aux exigences des institutions judiciaires et législatives, des structures sécuritaires et défensives, régulatrices et garantes de la cohésion existentielle collective. La violence pour tout politique, s'identifie par conséquent à un abcès inhérent à tout État. Tout État soucieux de l'État de droit et de ses impondérables, demeure constamment hanté par la possibilité de l'incivisme ; citoyen que gouvernemental, tous deux acteurs de la violence. Aussi les deux camps n'hésitent-ils pas à justifier constamment leurs agissements négationnistes par une non-observation des textes régissant les libertés. Cette confrontation historique, enseigne que la lutte contre tout incivisme ; figure primaire de la violence politique, s'impose à tout État dans une trajectoire de lutte globale contre la violence, lutte dont l'ambition inciterait à une introspection et à une action sans compromission ni laxisme, sur le problème de l'exemplarité citoyenne et gouvernementale. Cela, traditionnellement, légitime que chaque État demeure responsable des moyens, des méthodes, des dispositions légales et juridiques jugés indispensables pour prévenir, contenir et lutter contre l'incivisme. Aussi, l'homme d'État ne peut faire le deuil d'une pédagogie politique visant à éclairer tout défi étatique, à s'appesantir sur les problèmes et à suggérer des voies de résolutions. L'État et la société moderne ne peuvent toujours que demeurer tiraillés par des crises structurelles, s'originant dans les contradictions du système, engendrant inéluctablement des sentiments d'injustices et de frustrations d'ordre structurel. La société n'est plus dans un système d'auto-régulation spontanée, telle dans l'antiquité. La politique implique désormais l'exercice non divine ou patrimonial du pouvoir, le calcul stratégique et la contrainte. L'inconvénient dans cette constellation, c'est que la lecture purement morale place le sacré du calcul en opposition avec le sacré du respect du devoir, celui de l'éthique de la conviction avec celui de l'éthique de la responsabilité, suivant la dynamique analytique wébérienne. La préoccupation contre la violence ; invisible-visible dans la société autarcique, demeure visible-invisible dans la société progressiste. La violence ici, bien qu'endogène par sa genèse, ses acteurs et ses enjeux, constitue toujours un problème interne-externe pour la dignité de l'État. Il en est tout autrement concernant la politique extra-territoriale. La dimension de la politique extérieure se veut la continuation actualisée et adaptée de buts traditionnels ; l'auto-détermination, les intérêts économiques, la suprématie militaire et l'influence internationale. Elle reste l'hostilité entre les États et constitue la règle du commerce internationale entre États. Toute relation extra-domestique inter-

étatique constitue un type de guerre latente, car même sans l'existence de violence ouverte, tout État reste habiter par la crainte d'être soumis ou le dessein de soumettre un autre. Ainsi, si l'état de nature semble avoir été domestiqué à l'intérieur des collectivités politiques, il subsiste encore entre « ces grands individus que sont les États », dont chacun « tend vers la suprématie, vers la monarchie universelle » (WEIL, 1969, p. 134). La politique étrangère ne peut donc se penser en faisant abstraction de la violence, sans la possibilité de conflit armé, sans la préparation à la guerre ; le moyen par lequel un nouveau projet d'existence sociale reste susceptible d'être imposée. Cette dernière, jusqu'à nos jours, ne s'abstient toujours pas de percevoir la guerre ; destructrice des richesses, des potentialités humaines et de régression, comme le sombre théâtre où chaque État plaide sa raison (KANT, 1986, p. 32), ligué par ses impératifs hypothético-catégoriques vitaux.

La guerre a toujours été le champ étalant l'impuissance et le bellicisme de tout État, dans toute son inhumaine déshonneur. Cette réalité non insulaire, n'est jamais sans genèse. Elle constitue une « totalité au sein d'une totalité plus vaste » et cette totalité, c'est « la vie nationale et internationale », c'est l'histoire et la réalité ; non-réductibles en une « série d'événements isolés, à relier » (WEIL, 1992, p. 224 et 166). Et contrairement à la perspective hégélienne, elles instruisent concrètement, en ce que pour elles ; les guerres et les massacres ne cessent de constituer les tristes héritages communs imprescriptibles de l'humanité. Il est pratiquement impossible de récuser son apport historique comme facteur de bouleversements, ayant été le socle de « la fusion des civilisations, l'organisation des États antiques et modernes, la communication des techniques et des connaissances » (WEIL, 1992, p. 110). À ce titre, le Général Clausewitz est raisonnablement en droit de percevoir en elle, une alternative décisive visant la réalisation d'une fin non-absurde, étant « la continuation de la politique par d'autres moyens » quand la politique demeure « l'intelligence de l'État personnifié » (CLAUSEWITZ, 1955, p. 67-68). Cette logique militariste prouve que la guerre demeure donc pour le militaire subalterne du politique, un acte politique contre tout obstacle niant le bien socio-politique existentiel. La guerre ; arme d'une raison, moyen et non but, ne peut donc avoir de dignité en elle-même. Alors les agressions nucléaires américaines contre le Japon impérial et non contre l'Allemagne totalitaire (ARENDT, 1995, p. 133), deviennent politiquement compréhensibles, sans être acceptables socialement. C'est d'ailleurs en ce sens que les historiques Convention de Genève sur la guerre, surtout celle subordonnée à la politique, impose une obligation morale et l'observation de certaines conventions, exigeant la préservation de la possibilité de la paix, le respect des enceintes de coopération multiformes, la sauvegarde des institutions internes, le refus de porter préjudice à « la vie paisible familiale et privée » et contre « les personnes privées » (HEGEL, 1982, p. 338). Cependant la guerre bien qu'une modalité de la politique extérieure n'est pourtant pas la seule. La diplomatie ; l'éthique-déontologique de la



rhétorique politique, pendant longtemps sensée prévenir, éviter et mettre un apogée à la guerre, semble sombrer aujourd'hui dans une dégénérescence politico-éthique théâtrale, tragique et avilissante, tant « les mots sont devenus autant 'd'armes tactiques dans le jeu stratégique' » (WEIL, 1992, p. 359). Elle offre l'indigeste spectacle ou la violence de la rhétorique politique et la rhétorique politique de la violence, riment avec marchandage éhonté, casernement et manipulation des opinions par des procédés de conditionnement sans scrupules, lorsqu'elles ne s'entremêlent ou ne se font violence. Aussi avec elle, « les expressions anciennes et sacrées : « liberté », « justice », « paix aux hommes de bonne volonté », se retrouvent ostentatoirement et cyniquement « galvaudées et n'ont plus de signification positive », si ce n'est qu'à uniquement « discréditer tout ce qui existe sans indiquer d'autres alternatives possibles » (WEIL, 1982, p. 335). Et aujourd'hui hélas, face aux « ramassis de crimes, d'horreurs, de bêtises » (WEIL, 1985, p. 215), elle s'illustre comme la guerre par une négation de l'esprit de la *Charte des Nations Unies*, surtout de son ambition visant à préserver les générations en salle d'attente de l'histoire, des ignominies de la haine et de la guerre. Ainsi, contrairement au souhait de paix perpétuelle kantienne (KANT, 1986, p. 334) et à la vocation publique que l'on leur attribue, notamment : maintenir, protéger et garantir la reconnaissance des droits de la souveraineté, les tribunes de rencontres et de discussions, tout comme les organismes et tribunaux supra-territoriaux, demeurent des arènes de poursuites des antagonismes, chaque État n'étant disposé à l'abandon de ses inclinations stratégiques. C'est la logique de leurs légitimes intérêts égoïstes, qui expliquent qu'ils s'en « servent ou en récusent la compétence » (WEIL, 1966, p. 227). La configuration de l'instance suprême onusienne, illustre les rapports de puissance inter-étatiques et de ce que seuls les impuissants dérogent à l'argument de la force. À l'image donc de ces institutions consensuellement créées, les mécanismes de préventions et de gestions des crises et conflits issus de la société civile connaissent les mêmes soupçons de non-neutralité, liées à leurs statuts consultatifs et à leurs dépendances pécuniaires. Cela discrédite leurs efficacités et utilité devant être attestée par la discussion consistant à rendre « conscient » l'objet du conflit, « d'habituer les gouvernants et les gouvernés », à cerner « les problèmes » sous l'angle de « l'universel, d'instruire des fonctionnaires qui, malgré toutes les pressions de leurs gouvernements d'origine », se retrouvent contraint « par leurs tâches à discerner les intérêts purement nationaux d'autres intérêts », « communs à un groupe d'États ou à leur totalité, et dans ce sens réellement supra-nationaux » (WEIL, 1966, p. 228). Elle accrédite la critique de l'impartialité et de la stérilité de ces agoras, transformés en de somptueux scènes de bavardages, vaines spéculations et d'accusations réciproques. Cette critique purement idéaliste faisant abstraction de la réalité et de l'histoire, ne s'avère plus absurde d'autant plus qu'elle rappelle au politique qui semble ne pas s'en soucier, que « l'efficacité et les discours vrais », ne peuvent cessés d'être les rejetons des

« bavardages et des proclamations de foi » (WEIL, 1966, p. 228). Elle-même, ne peut plus admettre que leurs infécondités laissent transparaître leurs productivités, dans le sens où c'est leurs existences, statuts consultatifs et arbitraux qui permettent de comprendre qu'un seul État, capable d'activer une guerre, se retrouvera toujours contraint d'admettre l'indispensabilité d'un consensus global, pour préserver la paix et « la préférer à des intérêts qu'on s'obstine à déclarer vitaux » (WEIL, 1992, p. 165). La diplomatie de notre soleil présente un spectacle désolant et inquiétant, tant elle récuse la sagesse aristotélicienne soulignant l'importance de pouvoir s'accommoder avec la paix que la guerre, la paix magnifiant la question du sens de l'existence que la violence, même légitimée ou prétendument légitimée de la guerre, dissimule et bafoue. Ainsi, l'être et la logique biologique de la guerre et de la politique, se veulent non-assimilables. La guerre dans son essence, constitue un acte de violence pure. La politique ayant affaire aux hommes, trouve son champ de mouvement dans le commerce des États tout en ambitionnant maintenir sa possibilité. Ainsi, les deux s'avèrent inséparables, la politique vise des fins, lesquelles ne pouvant être atteintes sans moyens. Il n'est donc pas contradictoire de dire qu'elle constitue un moyen de la politique, tout en conservant sa nature intrinsèque. C'est justement cette essence lui étant inhérente, qui en fait un moyen, dont l'usage pour réaliser des fins politiques, doit être interprété comme sa domestication par la politique. Elle ne peut être livrée à elle-même, à ses propres lois négationnistes. Il n'est donc pas surprenant que le penseur s'accorde avec le stratège militaire, prenant le parti de l'État pour qui, « La nature même de la guerre veut la primauté de la politique » (WEIL, 1992, p. 241). Le politique non-indifférent des effets escomptés de sa réussite et de son efficacité, ne se décide à la guerre que comme ultime stratagème pour protéger et promouvoir une certaine nouvelle constellation socio-politique. Il la conduit non par l'ivresse de la passion de la violence, mais en vue de la paix et « cela, certes, n'est pas douteux et n'a été contesté que par ceux qui, en principe, optent pour la violence » (WEIL, 1966, p. 232). En outre, il est indubitable que les penseurs choisissant de défendre la sagesse de la guerre, sont loin d'être par nature, des « sanguinaires ou des adorateurs de la lutte violente pour l'amour de la violence », eux qui « justifient » celle-ci, en se fondant sur des « arguments moraux » (WEIL, 1966, p. 232). Ils estiment tout simplement, comme inspirés par la perspective machiavélienne que les lois et la force dans un État autocratique ou constitutionnel, constituent les moyens de défense et de sauvegarde des intérêts des particuliers et des États, et que du reste, si la force est condamnable, elle devient le dernier recours légitime quand les lois montrent l'impuissance de leur hégémonie. Il en a toujours été ainsi dans la longue évolution humaine. Aristote en son époque et pour la postérité humaine signifiait d'une part, que la guerre se mène pour « jouir » de la paix et d'autre part, que l'on s'en inquiète pour la quiétude (ARISTOTE, 1965, 1177-b, 4 sqq). Quoi qu'il en soit, au sujet de la guerre, deux camps ne cesseront, dans toute

l'histoire humaine de s'invectiver ; la société la stigmatisant comme négatrice du progrès et génératrice de la violence et de son cycle, et l'État la peignant comme la seule apte à socialiser à la rationalité et au sens du sacrifice de l'État. Si tout gouvernement de tout État n'ignore pas la guerre et les engagements la concernant auxquels il aura souscrit, c'est avec saine raison que la société « pacifiste par essence », rejette la guerre ; destructrice des « richesses et des moyens de les produire », de « l'organisation, de l'administration des intérêts » et surtout de « la discipline du travail » (WEIL, 1966, p. 231). Si la société se dresse contre elle, c'est persuadée que même si ce ne sont pas des raisons qui feront défaut à l'État déterminé à légitimer une guerre, ces raisons ne seront jamais capables « de justifier à ces yeux cette caricature de sa propre rationalité qu'est la guerre moderne ; violence calculée et organisée » (WEIL, 1966, p. 231). Cela est d'autant empreint de clairvoyance, que le même État, dans son conflit avec la religion, lui martèle que des armes mêmes sanctifiées, préservent leurs essences. Une telle critique de la société, vise à hisser la primauté du regard raisonnable de l'individu citoyen au cœur des préoccupations de la société-État. Il se retrouve toujours en temps de crises, obligé de confronter, dans un antagonisme aux effets imprévisibles, sa conception ordinaire de la vie aux nécessités institutionnelles de l'existence collective. Cela aura été un dilemme vécu par Éric Weil ; combattant les Allemands et l'Allemagne à titre institutionnel, comme citoyen français, engagé à défendre l'Allemagne à partir de la France. Mais à partir du tribunal de la société, il n'aura pas combattu l'Allemagne et les Allemands, mais la horde hitlérienne tenant sa patrie d'origine en otage et ayant conditionné les Allemands. Il ne serait pas prétentieux de soutenir que son expérience concrète de la guerre, faite de tragédies intimes, liées à l'ignoble projet hitlérien, justifia sa pensée sur la guerre et surtout sur l'homme de la violence idéologique.

Le monde sous la boulimie de puissance hitlérienne fit de la guerre, l'instrument permettant à un homme à la cime d'un État de montrer comment l'horreur de la violence, éduque paradoxalement à l'exacerbation de la mobilisation contre la violence et à l'inaliénabilité de la dignité humaine. Éric Weil pourtant victime de la terreur totalitaire immerge dans une indignation primaire, en assumant à travers la catégorie du totalitarisme par excellence, la catégorie-attitude de l'œuvre, que « Hitler est compréhensible » (WEIL, 1985, p. 355). Cette posture, parce qu'elle déconcerte, implique une pédagogie à laquelle il ne déroge pas dans la *Logique de la philosophie* ou la politique et la morale sont ensembles thématiques, soulignant que la violence idéologique ; la passion comme « servante d'une valeur, d'une tradition à sauver ou à fonder, d'un idéal à réaliser » (WEIL, 2003, p. 10), se veut plus perceptible que sous la catégorie de l'œuvre. Il poursuit cette œuvre de pédagogue dans la catégorie de l'action et systématiquement dans la *Philosophie politique*, et dans la *Philosophie morale*, en démystifiant ses implications pragmatiques dans la société, dans l'agir des États

historiques et modernes. Cette violence nihiliste n'œuvre pas à soumettre mais à anéantir tout sens, étant le sens sans égal. Cette catégorie expose le portrait physique, moral et intellectuel de l'homme violent dont le dessein vise la réalisation de son œuvre, même en traitant ses semblables, collaborateurs et intimes tels des artefacts. L'homme de l'œuvre ; figure du totalitarisme, se fonde cependant sur un système de pensée, d'action et de rhétorique. Il incarne le sens en soi, pour lui-même et les autres. Cet être encyclopédique, convaincu d'être un incubateur de connaissances réelles et non fictives, symbolise le scandale de la raison, le désaveu du discours cohérent et du contentement raisonnable. L'absolu hégélien devient corrompu, n'ayant pas envisagé cette probabilité ni son acceptation, assumés par l'homme du scandale, qui pense et possède la science. Il a connaissance de la négativité, tout comme de « la particularité et son opiniâtreté déraisonnable », mais il l'assume (WEIL, 1985, p. 346). Il ne veut pas être admirable, mais exister en agissant, ne veut pas être captif des ratiocinations, mais plutôt parler le langage de la doxa, d'une vie orientée, de buts et de chefs naturels, sans se confondre à elle. Il ne désire pas penser, mais être, ne souhaite pas être comme la personnalité ; « envers et contre tout », parce que narcissique, ni comme l'intelligence ; « à part tout et tous », parce que convaincu des lumières de son auto-sagesse. L'absolu lui ayant révélé que la contradiction et l'analogie constituent des procédés dialectiques aboutissant à d'interminables palabres, il adoube le scandale, voulant être la totalité et les individualités, mais l'individualité dont le souci est d'être « son sentiment de soi et de la réalisation de ce sentiment » (WEIL, 1985, p. 352). Il a conscience de l'existence du monde et de la condition humaine, mais l'essentiel est de « créer quelque chose, sans égard aux discours, aux valeurs, à la liberté, à toutes ces abstractions, ces succédanés de la vie » (WEIL, 1985, p. 352). Le monde est son théâtre des confrontations et les hommes ; les ouvriers de l'ouvrage, car pour lui, « l'homme n'a que son œuvre qui soit vraiment à lui, car l'œuvre dépend de lui, et lui, il ne dépend pas de l'œuvre » (WEIL, 1985, p. 352). Le monde devient un projet à travailler, à lui octroyer un sens jamais envisagé. Cet homme convaincu de la nécessité de son entreprise, ne s'inquiète pas des solipsismes à son sujet, « rien ne le lie aux autres, car rien ne le lie » (WEIL, 1985, p. 353). Cette auto-identité problématique d'homme libre, non assujettis à toutes contraintes et engagements, fait que pour les autres, il constitue une altérité violente, « immoral, sans goût, sans foi ni loi, en un mot : incompréhensible » (WEIL, 1985, p. 353). Il demeure jusque-là, l'incompris non marginalisé, observant sa société comme un lieu de dégénérescence devant être sauver. Lui et les autres sont antinomiques, il ne doit et n'existe pas de cordon communautaire ou de communion avec eux. Il a dans son intimité inavouable cependant conscience de ce que discourir avec eux, non pas de lui-même, mais d'elle, demeure indispensable pour sa réalisation. Il sait qu'il est celui avec qui la violence personnifiée devient « cachée, avouée, affichée, prônée, dissimulée » et que peu importe

ses métastases ; circonstanciels-catégoriques, elle est « toujours consciente d'elle-même » (WEIL, 1985, p. 353). Cette violence, qui pour vivre, récuse toute communication, ne peut se passer pour autant de la manipulation des esprits par le biais du langage. Il parle, mais son langage qui n'est jamais le sien, est exclusivement celui des autres. Il se veut pour cela pur sentiment, non de soi-même, mais d'elle, car il ne sera que si elle existe et se réalise. Il ne s'agit pas pour lui de désirer, mais de faire. Il est contraint de s'appropriier le langage de la condition, non plus pour servir le progrès, mais elle. Il n'a pas de langage, il s'en sert seulement au sens où il en est le maître et que son utilité sociale pour lui, se justifie par le fait que les hommes sont des *homo loquens*, qui à partir du moment où ils parlent et ont foi au langage, seul avec leur consentement l'œuvre se réalise dans le monde du travail, de l'organisation humaine, de la société-État. Le langage de l'œuvre servant à présenter l'œuvre et à l'imposer subtilement, est donc amené à se substituer à celui du travail et de l'organisation globale. Ainsi soudainement, ils apprennent que leur vie jusque-là était insensée et leurs valeurs inauthentiques, n'ayant eu d'autre personnalité que celle de « la totalité des non-privilegiés » (WEIL, 1991, p. 259) . Cette exigence du langage de la condition s'imposant à l'annonceur-porteur de l'œuvre, s'explique par le fait que pour parvenir à ses fins, il est contraint d'utiliser le langage du sentiment ne pouvant que s'adresser au sentiment et non à la raison, qu'il a proscrit. Il préconise non pas la logique du discours normatif, mais le langage du mythe ; techniquement fécond, non pour instruire, mais pour faire croire. Un tel langage et le mythe qui le font vivre, ne se jugent pas eux-mêmes et ne peuvent l'être. Les autres pourtant indispensables, constituent « la masse, le matériau de l'œuvre » (WEIL, 1985, p. 359). Il s'agit cependant d'une masse déjà structurée dans la société-État. Ainsi loin de détruire cette organisation héritée, il la maintient dans l'optique de servir son œuvre. Le langage et son mythe dont-il se sait le géniteur, sont au service de la violence de la rationalité idéologique structurée en système. Le langage et le mythe ; « la rhétorique et la psychologie des passions » (WEIL, 1982, p. 10), restent toujours inséparables de l'œuvre et ont pour but ultime d'anéantir toute velléité de contradiction. Ainsi progressivement la masse bien que « créations et créatrices du progrès » (WEIL, 1991, p. 277), finit par se laisser abusée et participe aux assises d'un monde susceptible de faire advenir et vivre l'œuvre. Le porteur de l'œuvre tel le führer, à ses yeux cesse d'être un maître et devient un chef compréhensible, comme sens et source du sens. Ainsi le nazisme, au-delà de tout discours egocentrique doit être saisie dans cette lancée comme un produit accidentel de la barbarie humaine dans un État de la partie occidentale de l'humanité, Adolphe Hitler ayant à travers lui dressé l'Europe contre l'Europe, en prélude à l'expansionnisme de sa vision suprématiste à la totalité des continents du monde. Il est parvenu, tel un sophiste indigne, à montrer par ses discours aliénants et enivrants, que le langage, outil de travail, n'a pas de dignité en lui-même sans sa fonction

consistant à servir l'œuvre, « étant utile à l'œuvre, il est sincère » (WEIL, 1985, p. 360). Il n'est pas étonnant que Martin Heidegger succomba et approuva son accession au pouvoir, soit devenu membre du parti national-socialiste et déclara avoir été du « bon côté » (WEIL, 2003, p. 257-258). La rhétorique comme à l'ère socratique-platonicienne scandalise les vrais ennemis de l'homme de l'œuvre, demeurant ceux qui tel Socrate, avant d'agir, veulent comprendre et pouvoir juger. Ils l'indisposent étant inutilisables, détournant du projet. Hors lui ne « juge pas », mais « commande et son commandement n'a pas besoin de justification », car « le projet n'est pas jugé, il juge », le créateur ; premier obligé de l'œuvre, étant moyen de réalisation et non instance de jugement du projet (WEIL, 1985, p. 363). Il demeure réfractaire à toute discussion et dialogue, toutes les opinions, réactions, désirs et aspirations de la plèbe pré-œuvre, demeurant des aberrations. Et s'il s'est fait violence pour parler et comprendre de telles soliloques, c'est pour attester de leurs nullités, quand bien même leur langage lui a toutefois été indispensable pour se présenter, présenter son œuvre et subvertir la masse, devenue un moyen. Il figure malheureusement sur le répertoire des grandes figures historiques, qui au risque de choquer, joua, « un rôle historique », car avec lui, la violence comme moteur de l'histoire et moyen de poursuite de la politique devient le problème de l'histoire. Et s'il « termine l'histoire » (WEIL, 1985, p. 367), c'est parce qu'il conduit à prendre conscience que le seul défi que l'humanité se doit de relever constamment, ne doit être que de combattre toute violence, son usage et son règne. Un tel défi se trouve posé avec agressivité par le terrorisme, menaçant dans tout État moderne, l'unité de la collectivité politique, le bien politique, l'autorité de la loi, le rôle de l'administration, la primauté formelle du gouvernement et la souveraineté existentielle même de tout État.

Le terrorisme représente aujourd'hui sous toutes ses personnalités ; le spectre où l'humanité se confronte à la violence sous sa forme androgyne, protéiformes et mortifère. Il impose que toute violence, progéniture de son temps, préoccupe en politique endogène et exogène. Le terrorisme servant même à tout justifier et à tout légitimer sous nos cieux, traduit dans l'imaginaire collectif, la logique sécuritaire et défensive des États, l'usage indiscriminé de la violence par des personnes physico-morales pour défendre, revendiquer ou promouvoir des prétendus droits, aspirations ou valeurs. L'une de ses ramifications ; le terrorisme global, en revanche demeure fondé sur une idéologie de la terreur globalisée qui, dans sa singularité vise à déstabiliser, à instaurer le chaos et la terreur, à rendre indiscernable les tracés entre la guerre classique et celle contre le terrorisme. Il devient évident que face à cette typologie jusque-là suprême du terrorisme, tout peuple et tout gouvernement se retrouvent confrontés à toute la problématique de la violence : la violence dans l'homme, celle de l'homme dans la société, celle de la société contre l'homme, celle de l'homme dans l'État, celle de l'État contre l'homme, celle entre les États. La lutte contre la violence sous

toutes ses figurines interpellent ainsi raisonnablement tout peuple dès lors qu'elle devient également ce qui justifie le recours à tous les moyens jugés légaux par tout gouvernement pour la combattre. La violence dans un tel monde se décline sous les pseudonymes de « la raison, de la justice, de l'ordre, de la morale, de la religion » (WEIL, 1982, p. 21). Et l'homme potentiellement violent dans celui-ci, sans égard au degré de conscience sociale de son groupe et de sa couche, n'est pas le rescapé d'une planète inconnue, mais la progéniture consciente de la République, instruite par elle. Il a conscience des vertus citoyennes du dialogue, de la communication et de l'immersion citoyenne constructive dans l'opinion raisonnable. Il peut se soumettre au républicanisme ou au constitutionalisme, tout comme se réserver, tel une individualité désincarnée dans une société passée exceptionnelle dans l'art de la procréation du consentement et de la chosification, le droit de détruire la société nonobstant sa dette biogenico-psychologique. Il prétend dès lors s'insurger contre une chosification des individus, un ressentiment structurellement engendré, attestant que l'individu est perçu et se perçoit lui-même comme un vulgaire rouage du mécanisme social, contraint à donc se plier à la compétition pour accéder aux fonctions qu'il espère remplir. Il incrimine l'exigence d'acquisition de savoirs et de compétences absolutisées et sacralisées, comme seules censées lui conférer une dignité et une valeur sur le marché du travail. L'exigence de la compétition, exige de lui la domestication de son impulsivité et l'adoption d'options rationnelles en adéquation avec les buts escomptés. La société moderne se retrouve accuser de mettre ainsi en exercice un contrôle social basé sur l'auto-contrôle. Ainsi, en réalité, c'est avec la question de la reconnaissance sociale, politique, économique et de la satisfaction des loisirs que se révèle à la société-État, le problème existentiel de l'individu : l'insatisfaction intime de l'individu. Le terrorisme peut alors, même pour une sommité intellectuelle incarner la progéniture du « choc de la modernisation » s'étant « propagé » à « une vitesse phénoménale » (HABERMAS, 2002, p. 16-17). Il devient logiquement ce dont la neutralisation exigerait l'acceptation d'un paradigme d'estime réciproque, fondé sur « la libération des relations », sur « une levée objective de l'angoisse et de la pression », sur une « démarche civilisatrice » (HABERMAS, 2004, p. 17). Le porteur d'une telle perception des racines du terrorisme, ne fait hélas pas mystère de son admiration excessive pour le libéralisme, les sociétés sécularisées, « les citadelles capitalistes de la civilisation occidentale » et les « images bibliques » (HABERMAS, 2002, p. 147-166). Il semble s'ériger ici en phare universel de l'attente majeur de masses déterminées sachant dire « non » et « lutter contre un sort », lui paraissant « insupportable, injuste et inhumain » (WEIL, 1991, p. 294). Il ne parvient cependant pas à dissimuler qu'il préconise une société cosmopolitique de l'internationalisme libérale dont la réalisation et la pérennité implique l'adhésion à l'exigence que pour concilier l'équité sociale, les nécessités économiques, les logiques religieuses et la souveraineté des États doivent être repensé à

la lumière de la lumière suprématiste des seuls États libéraux conscients et déterminés, dont l'intolérance constitue de plus en plus, une problématique inquiétante pour l'avenir de l'humanité du respect du droits des peuples à disposer d'eux-mêmes. Cette figure de *la communication plurielle*, euro-péo-centriste extrême, dans son article : « Foi et Savoir », interprète justement les événements tragiques du onze septembre deux mille un, sous le schème d'une confrontation entre sociétés sécularisées et religion, entre assassins déterminés au suicide et « les citadelles capitalistes de la civilisation occidentale », entre des « convictions religieuses » (musulmanes) et « des images bibliques » (HABERMAS, 2002, p. 147-166). Une telle lecture réductrice, occultant l'histoire et la réalité, ne peut que peindre des individus isolés, frustrés et radicalisés par une chosification impitoyable, comme des tueurs sans état d'âme, des religions, des politiques et des civilisations. Le regard neutre et impartial weilien des liaisons entre politique et religion, atteste de la nécessité d'une épuration de la religion et du refus catégorique de la subvertir comme un moyen technique pour atteindre des fins politiques. Dès lors où Éric Weil, au sujet de la religion, dans son rapport à l'État, fait abstraction de toute considération religieuse dogmatique, prône le dialogue et perçoit en la religion une source de sens susceptible d'édifier la raison de l'État, très souvent subvertie par la raison gouvernementale, il récuse la position habermassienne défiant la supériorité de la raison d'État et le dieu de son admiration religieuse. Il s'agit là d'une philosophie revendiquant sans complexe ses racines gréco-romaines du sens de la religion et de l'État ; vénération de la raison sans lien avec la foi dogmatique, de toute instance d'autorité spirituelle et de tout gouvernement autocratique ; un monde refusant la divinisation des astres et surtout de l'État, conscient du fait que l'autre de la raison demeurera la violence, ne se privant de l'ébranler en mettant constamment l'homme à l'épreuve. La religion et la politique constituent historiquement des sources, des lieux de quête et de préservation de sens, avec leur histoire intime et surtout commune ; faites d'antagonismes et de sporadiques convergences concernant la loyauté du citoyen que chacune veut totale à son égard. Il n'existe aucune sagesse à percevoir en elles des fondements de stigmatisations et d'atteintes aux libertés, sous prétexte de la célébration inconditionnelle d'une certaine conception de la vie, d'une certaine religion, de l'économie, de l'éducation ou même de la guerre. Elles restent les lieux des enjeux universels, non à réinventer ou à discréditer, mais à espérer les engager à l'adaptation face aux exigences de l'histoire et de la réalité sans cessent évolutives. La sacralisation de la perception libérale du monde ne peut avoir pour finalité de contraindre à choisir entre les valeurs ultimes et l'organisation, en ce que toute politique et religion, devenue un instrument sacralisé, devient par conséquent une structure négationniste, totalitaire et anti-étatique. Dans cette perspective, l'islam politique constituant sans équivoque, la figure-type de la relation incestueuse entre la religion et le politique, à telle enseigne qu'il angoisse aujourd'hui plus que le Christianisme,



doit être combattu telle une idéologisation de l'Islam, dépréciant l'essence de l'Islam, de même que le Christianisme institutionnalisé le fit contre l'essence des Évangiles historique. Aussi, la lutte contre le terrorisme et toutes ses variantes, impose à tout individu raisonnable et État sain, l'obligation de tenir pour impératif, les questions de morale, de religion ou de métaphysique, tout en s'abstenant de sacrifier uniquement les problèmes de la vie, qui restent des problèmes purement techniques et donc politiques.

Il découle de tout ce qui précède que la logique de la politique et surtout de la politique extérieure, de la guerre, l'aventure tragique de l'homme de l'œuvre et l'imprévisibilité du terrorisme prouve que la société politique et non la communauté politique, consacre le passage de la violence pure à celui de la raison calculée. L'État moderne, incarnation du fonctionnement harmonieux du tout, progéniture infidèle-ingrate de l'État de nature, n'invente certes pas la violence, mais elle constitue toutefois un véritable problème pour lui ; l'utilisant et y puisant son prestige, car incarnation de l'État de droit. En lui, les partisans de la violence et leur alter-ego s'obstinent à sous-estimer la sagesse de la discussion. Ils privilégient le choix, voulant tous la paix et le bien-être pour tous. Cela dit, les logiques de leurs arguments sont portées par des principes en apparences inconciliables : la morale de la communauté et l'efficacité. La morale du sentiment, le soit « bon » ou « noble », si elle ne fait pas abstraction de la politique et de l'histoire, saura que « la conscience politique vise le progrès vers l'élimination de la violence », finalité étant sa raison d'être, malgré que la violence en elle-même, ne s'abstiendra de demeurer « la négation de tout sens » (WEIL, 1966, p. 232-233), sans faire du sens de la non-violence, la seule possibilité satisfaisante du sens. À l'inverse, si la violence est « aveugle et négative », elle génère une non-violence également « aveugle et négative » (WEIL, 1966, p. 233), imposant un sens récusant dans les violences domestiques, tout sens sensé. Le sens de l'existence se voulant sensé pour tous, dans un monde de tensions, ne perçoit ni dans la violence, ni dans la non-violence, ce « sens selon lequel les hommes vivent, s'orientent et se satisfont » (WEIL, 1966, p. 233). Un tel sens, avec les mutations étymologiques du juste et de l'injuste, doit être scruté dans l'ombre des morales réelles, que la violence souhaite réconcilier pour l'intérêt exclusif de « l'une d'entre elles » ; ensembles de morales historiques que la non-violence, de sa fenêtre, nie absolument, car les percevant toutes ensemble, comme des « obstacles à la collaboration paisible et rationnelle » (WEIL, 1966, p. 233). Ainsi, l'opposition entre partisans de la prédominance ou non de la raison d'État contre la raison des peuples, face aux résurgences des tendances totalitaires, de la psychose globalisée de la guerre et du terrorisme, ne peut constituer « un sujet pour débats moraux plus ou moins intelligents » (WEIL, 1966, p. 234), mais représente surtout un problème pour l'action, pour la politique. L'enjeu de celui-ci, n'exhorte pas uniquement à l'édification d'un monde où la violence historique serait à même de coexister avec la violence.

Une telle discussion impose plutôt d'œuvrer pour l'avènement d'un monde où « la morale puisse vivre avec la violence », ou « la non-violence soit réelle sans être suppression et du non-sens de la violence et de tout sens positif de la vie des hommes » (WEIL, 1966, p. 234). Cette tâche dans un monde où « la mobilité sociale produit l'instabilité morale » (WEIL, 1991, p. 292), ne peut être déterminée et entreprise que si l'homme ne pouvant s'abstenir de s'exprimer, parle la rhétorique du monde et de sa morale. Aussi, le politique ne peut rejeter l'évidence que l'existence de droits de l'homme, du citoyen et des minorités, dans un monde ou de plus en plus « la masse se particularise par son opposition, plus ou moins consciente, aux couches supérieurs, par sa concentration, sa mobilité, son émotivité, son sentiment d'insécurité » (WEIL, 1991, p. 294), engage tout homme d'État et constituent pour lui, « une loi naturelle, naturelle non malgré le fait, mais par le fait qu'elle est inscrite dans la structure actuelle du monde des hommes » (WEIL, 1966, p. 236). Ainsi le plus existentiel des périples réside dans l'a-moralité, ne pouvant que légitimer la violence sans raisons. D'où l'intérêt à se familiariser avec la contradiction constante entre la raison et la violence, thématiques dans la catégorie de la discussion dans la *Logique de la philosophie*, comme les fondements mêmes du politique. Si dans les faits, la violence ; passive ou active, fonde la politique, en droit, cette dernière doit s'éclipser pour le règne de la discussion, plus habilitée à résoudre les problèmes procréés parfois par la violence. Elle se distingue étymologiquement du dialogue, se saisissant comme un entretien portant sur une question, impliquant tel chez Socrate, une méthode divulguée. Il est question d'un duel d'arguments et les protagonistes se conforment à la contrainte d'un éventuel consensus sur l'objet de l'échange, sur des principes directeurs communs, fondant le fondement et l'épicentre du débat, la méthode devant le régir et les modalités des réponses entre les acteurs. La discussion politique, *a contrario* se mène dans un agora et selon des procédures pré-élaborées par la loi et des institutions. Cela dit, ici, les interlocuteurs sont en désaccord sur les principes constitutifs, sur la manière de les interpréter, sur la réalité et la quintessence des problèmes. La discussion mélange systématiquement des considérations de valeurs et la défense d'impératifs. Elle se développe toujours sur fond d'un rapport de puissance, ayant pour objectif le triomphe, mieux, de contraindre à la décision ; obtenue sur la base de compromis non-aisément concédés, rarement sous la forme de consensus. Les singularités évasives de la discussion et du dialogue ici énoncées, suggèrent que l'opposition entre la société et l'État au sujet de la violence en soi et dans l'être du langage, aura favorisé la compréhension de l'identité du concret problème de la politique. En effet, si le sens de l'existence ne se trouve postuler qu'au sein de la communauté de par sa morale, celui-ci, ne peut parvenir à sa pleine conscience que dans l'État de cette communauté. Cela dit, « la survie et la vie de ce sens, de chacun de ces sens », ne pourront être garanties que si « une société mondiale réalisée (...) se met au service d'eux tous, pour autant que

leur contenu ne rende pas impossible l'existence d'une société mondiale » (WEIL, 1966, p. 239). Et donc, aussi longtemps que subsistera la possibilité d'une politique extérieure violente dans son être, prétendre spéculer sur les conditions d'effectivité de la saine démocratie, s'avère être une aventure utopique, « l'organisation de la dictature » étant « préférable à celle de la liberté » (WEIL, 1992, p. 109), lorsque la violence avec sa litanie tragique et sa *praxis* entre en éruption. Cela est d'autant plausible que seul le *noûs* et non la violence, en ultime instance, règne et doit régner. L'humanité ne peut donc espérer de la violence le rayonnement en soi ni pour soi, inapte à soustraire « l'humanité de son conflit et de ses conflits » (WEIL, 1950, p. 101). Cette mission, jusque-là, elle l'espérait de l'État, devant être éthique dans « le jeu des forces internationales », devant être celui qui avait pour obligation de « procurer à tous la satisfaction dans la reconnaissance, dans la sécurité, dans l'honneur », mais elle observa qu'il « doit : donc il ne le fait pas » (WEIL, 1950, p. 100). En effet tout État moderne, garant d'une cohésion basée sur la morale de sa communauté, ne peut qu'être contraint à se satisfaire à l'exprimer et à la défendre dans « ses lois, ses institutions, sa constitution » (WEIL, 1966, p. 237). Il est donc conscient de l'inexistence d'une morale cosmopolitique, et que si l'on se borne à l'admettre, elle ne peut se concevoir que sous l'optique d'un « devoir formel », c'est-à-dire sans « force coercitive, sans administration » (WEIL, 1966, p. 237) et que du reste, cela le contraint à confronter les buts et maximes de sa souveraine action, à l'épreuve de l'universalisation. Il s'agit donc d'un pur principe que chaque État peut, dans la mesure où cette morale n'est portée par aucune autorité contraignante, interpréter selon son égoïste bon sens. La possibilité de la violence se trouve donc toujours inféodée dans une telle morale. Aussi, la violence ne renoncera pas à demeurer le non-sens contre lequel tous œuvrent à se prémunir, à adopter des attitudes épargnant du malheureux statut de proie ou de l'indigne réputation de bourreau. La conscience collective ordinaire cosmopolitique, par-delà les États et non les adresses des instances et tribunaux que les États, dans le mépris de celle-ci, œuvrent à lui substituer pour se disculper, refuse toute compromission avec toute violence. Et cette opinion cosmopolitique, parce qu'elle se retrouve disséminée dans tous les États et se veut non assimilable à « la communauté internationale politique », se veut un acteur non-insignifiant pour tout État, non parce qu'elle incarne la morale incontestable, mais parce qu'elle perçoit raisonnablement, en exprimant ce qui constitue l'essence de la société moderne : toute violence est existentiel pour tout gouvernement. La présence de cette société civile et son utilité, ne peuvent suffire à anéantir toute possibilité de confrontation, toujours probable et le pacifisme de la société ne peut suffire non plus à proscrire l'implosion de la violence, ne décidant pas en politique. Cependant avec sa déterminante opposition, même inconsciente des enjeux politiques, tous les États savent que les peuples modernes ne sont plus de vulgaires décoratifs ; des « objets pour des décisions de cabinet » (WEIL,

1992, p. 242). Ils s'imposent comme de véritables mouvements d'opinions, de mobilisations collectives et de masses, caractéristiques de leur époque et détenant « le rôle principal » (WEIL, 1992, p. 255), en engageant à se dissocier de toute alternative œuvrant à la banalisation d'un univers de bellicistes. L'attachement inébranlable à un tel rejet de la violence entre États, se veut son humaine pression toujours renouvelée, contre les États pour les convaincre de la sagesse d'accéder au trépas de la politique extérieure, dé-parasitée à jamais de la possibilité ultime de la violence. Elle représente par conséquent, celle dont l'intransigeance historico-moderne, impose aux grands acteurs de l'égoïsme institutionnalisé, l'obligation d'une reconsidération de la souveraineté des États et surtout de la nécessité d'une « égalisation des niveaux de vie des différentes sociétés... » (WEIL, 1966, p. 240). L'homme dans une telle société cosmopolitisée saine, pourra de manière pratique, dès que victime, recourir à l'arbitrage d'instances judiciaires plus indépendantes et impartiales vis-à-vis des internes et des intrigues des autorités étatiques nationales. Il pourra par conséquent obtenir l'observation de ses droits de la société de l'essentielle ; le droit à l'égalité des opportunités sociales, à celle dans la contribution décisionnelle et au contentement des désirs. Ainsi, elle incite à ne jamais ignorer que l'équation de l'existence saine, qui n'est pas « un problème nouveau », et qui figurait même « au centre des préoccupations de nos ancêtres » et toucha à des « cultures très différentes de la nôtre », et dont hérite aussi, « notre civilisation contemporaine », mais hélas présentement en « danger d'être oublié » (WEIL, 1982, p. 335), montre sans ambages comment l'enjeu réel de la violence pure et dans le langage, a toujours demeuré l'épineuse question de l'efficacité des institutions, de l'État et des États. Il devient évident que le cosmopolitisme pragmatiste weilien, développé précisément dans la quatrième articulation de sa *Philosophie politique*, résidant dans le fait qu'il vise la neutralisation de la violence calculée, se manifeste sous forme d'une interrogation sur la condition de l'homme et la logique de la société-État, dont la fin ultime demeure « l'individu libre et satisfait dans la raison » (WEIL, 1966, p. 255). L'action politique autarcique, libéricide et expansionniste, devient raisonnablement ; « la possibilité de s'humaniser » (CANIVEZ, 1996, p. 139), d'exhorter tout État à y souscrire et à participer sainement. La justice sociale, l'instauration et la préservation de la paix, le respect du pluralisme des différences d'existences, la préservation de la cohésion et de l'auto-détermination de toute communauté politique (État-nation ou État multinational), demeureront des enjeux dont les examens ne peuvent que demeurer subordonnés aux buts qui s'imposent à toute politique. Dans la société de la co-existence sensée globalisée, qui ne les inventent nullement comme enjeux, ils acquièrent cependant une considération non-traditionnelle, tandis que l'immortalité de l'État se résume à esquiver son absorption et sa subversion dans tout mécanisme global obsédé par le contrôle politique intolérant, d'une humanité en universalisation non-achevée. L'action politique pour tout politique sous la

pesanteur d'une conscience publique cosmopolitique indomptable voire récalcitrante, devient l'examen des questions politiques imposées par la réalité en acte, devient la pérennisation du pluralisme culturel. Les agissements des États ne peuvent donc être exemptés des jugements critiques de l'individu raisonnable, se voulant universel et ne pouvant l'être objectivement que par sa non passivité dans et sur l'État, sur la morale de sa communauté, sur toutes les morales de toutes les communautés, et internationalement. La discussion doit se retrouver privilégiée comme l'outil primordial de tout État, reconnaissant l'impérativité d'une discussion sans exclusions et sans restriction, comme le fondement du brassage libre des peuples, comme porteuse d'espérances, de promotion de toute dignité et de la fraternité universelle entre les peuples et les États, surtout entre États. Nulle morale, religion, science et vie morale, ne seront plus vouées au mépris, à la stigmatisation ou contraintes à la clandestinité. L'adhésion à l'exigence de la philosophie de la discussion saine et la contribution à la promotion universelle objective de celle-ci, doit conduire à la sagesse humaine universelle ; sagesse entendue comme l'existence de l'homme raisonnable, soucieux du positivisme de l'ouverture au monde et à sa vérité. Cela ne suggère aucunement qu'un tel monde aura définitivement arrêté de penser, de concevoir et de pratiquer la politique comme une technique d'appropriation et de conservation du pouvoir, comme un art du maniement des masses humaines et de transgression du droit international. Il donne surtout à comprendre et de contribuer à faire comprendre, qu'il est devenu évident que désormais, seule la primauté de l'impératif de l'universalité saine confère ; sens, valeur et dignité, à l'agir politique.

## **Conclusion**

La philosophie systématique, d'ensemble et thématique d'Éric Weil, incarne l'originalité d'une archéologie philosophique continue-discontinue, une acmé de l'intelligibilité humaine sacralisant l'égalité, la liberté, la paix et la dignité de l'existence, dans son plaidoyer pour une universalité humanisée, face aux tragiques de la violence en soi et dans le langage. Il demeure celui pour qui, la violence récusant et défiant la raison présumée infallible, atteste que toute lutte contre toute violence, dans une société en cosmo-politisation inachevable, n'atteindra son but que si tout acteur organisationnel et décisionnel, se remémore sciemment ou sous pression, que l'homme ne naîtra jamais sans besoins physiques et désirs moraux. Aussi, indépendamment de la nature et de l'âge de sa communauté-société-État, il luttera toujours pour leurs satisfactions, même au prix de sa vie, chaque fois que cette dualité fera l'objet d'atteintes. Il ne désire donc pas être forcé de croire en l'existence de valeurs, d'opinions, d'art d'existence et de gouvernance étatique, méritant qu'il se

complaisance dans des politiques de suprématismes, de nihilismes et d'injustices prétendument légitimable. Il promeut l'exigence de neutralité, fondée sur la foi en la raison éthique catégorique, à la liberté et à la responsabilité raisonnable, et non à toute individualité dogmatique, intolérante, manipulatrice et pervertissante, niant les vertus de la discussion et du dialogue intégral, la licence de penser et de la critique citoyenne, pour une saine progressive hominisation universelle de l'homme, toujours capable de violence.

### Références bibliographiques

- ARENDET, H. *Qu'est-ce que la politique ?* Texte établi par Ursula Ludz, Traduction de l'Allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy. Paris : Seuil, 1995.
- ARISTOTE. *La politique*. Traduction Jean Tricot. Paris : Jean Vrin, 1962.
- ARISTOTE. *Ethique De Nicomaque*. Traduction, préface et notes, Jean Voilquin. Paris : Garnier et Frères, 1963.
- ARISTOTE. *De l'âme*. Traduction, notes et index, Jean Tricot, nouvelle édition. Paris : Vrin, 1969.
- ARISTOTE. *Organon*. Paris : Vrin, 1979.
- BOBONGAUD, S. G. *La dimension politique du langage*. Essai sur Éric Weil. Rome : Gregorian et Biblical Press, 2011.
- BOUILLARD, H. « Philosophie et Religion dans l'œuvre d'Éric Weil ». *Archives de philosophie*, Octobre-Décembre, Tome 40, 1977, Paris, Beauchesne.
- CAILLOIS, R. « Politique et philosophie chez Éric Weil ». *Revue de l'enseignement philosophique*, 28<sup>ème</sup> année, numéro 5, 1977-1978, p. 1-10.
- CANIVEZ, P. *Éric Weil ou la question du sens*. Paris : Ellipses, 1990.
- CANIVEZ, P. *La politique et sa logique dans l'œuvre d'Éric Weil*. Paris : Kimé, 1993.
- CANIVEZ, P. « La sagesse et l'action ». In *Cahier Éric Weil V, Éric Weil : philosophie et sagesse*. Paris : PUL, 1996, p. 137-144.
- CANIVEZ, P. *Weil*. 2<sup>ème</sup> tirage. Paris : Les Belles Lettres, 2004.
- CANIVEZ, P. « La philosophie comme profession et la participation démocratique dans la pensée politique d'Éric Weil ». *Eco-ethica* 8, 2019, p. 109-126, doi : 10.5840/ecoethica 202052719.
- CLAUSEWITZ, C. V. *De la guerre*, Préface de Camille Rougeron, introduction de Pierre Naville. Paris : Minuit, 1955.
- DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. Paris : Librairie Générale Française, 1973.
- GUIBAL, F. « Éric Weil : le défi de la violence », in *Études, Revue mensuelle*, Tome 383, numéro 5, Novembre 1995, Paris, Beauchesne, p. 495-504.
- GUIBAL F. *Le courage de la raison*. La philosophie pratique d'Éric Weil. Paris : Félin, 2009.
- HABERMAS, J. *L'avenir de la nature humaine*. Vers un eugénisme libéral ? Traduit de l'Allemand par Christian Bouchindhomme. Paris : Gallimard, 2002.
- HABERMAS, J. *Après l'État-Nation*. Une nouvelle constellation politique. Paris : Fayard, 2003.

- HEGEL, F. G. W. *Principes de la philosophie du Droit*. Présenté, traduit et annoté par Robert Derathe. Paris : Garnier Flammarion, 1993.
- HEGEL, F. G. W. *La Phénoménologie de l'esprit*. Tome II. Traduction et notes de Jean Hyppolyte. Paris : Aubier-Montaigne, 1941.
- HEGEL, F. G. W. *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*. 3<sup>ème</sup> édition. Traduction J. Gibelin. Paris : Vrin, 1952.
- HEGEL, F. G. W. *La raison dans l'histoire*. Traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papainnou. Paris : Plon, 1965.
- HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Traduit de l'Allemand avec avant-propos et notes par H. Corbin. Paris : Gallimard, 1983.
- KANT, E. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Traduction nouvelle, avec introduction et notes par Victor Delbos. Paris : Delagrave, 1971.
- KANT, E. *Critique de la raison pratique*. Traduit de l'Allemand par Luc Ferry et Heinz Weismann. Paris : Gallimard, 1985.
- KANT, E. *Projet de paix perpétuelle*. Traduction de J. Barni. In *Œuvres philosophiques*. Paris : Gallimard, 1986.
- KANT, E. *Critique de la raison pure*. Traduction de Jules Barni, revue par Luc Ferry, chronologie et bibliographie de Bernard Rousset. Paris : Flammarion, 1987.
- KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*. Essais sur la philosophie d'Éric Weil. Paris : Presses Universitaires de Lille, 1992.
- KIRSCHER, G. *Éric Weil ou la raison de la philosophie*. Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 1999.
- LEJBOWICZ, M. « La foi comme attitude et la raison comme discours catégorial », in *Cahier Éric Weil I, Éric Weil. L'avenir de la philosophie, Violence et langage. Huit études sur Éric Weil*. Textes réunis par Jean Quillien. Lille : P.U.L., 1987, p. 119-129.
- MACHIAVEL, N. *Le prince*. Préface de Raymond Aron, Traduction, notes et postface de Jean Anglade. Paris : Librairie Générale de France. 1972.
- PLATON. *La République*. Introduction, traduction et notes par Robert Baccou. Paris : Flammarion, 1966.
- PLATON, *Timée*. Traduction, notice et notes par Emile Chambry. Paris : Flammarion, 1966.
- PLATON. *Œuvres complètes*. Volume II. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin, avec la collaboration de M. J. Moreau. Paris : Gallimard, 1950.
- PLATON. *Apologie de Socrate, Phédon*. Traduction, notices et notes par E. Chambry. Paris : Flammarion, 1965.
- PLATON. *Protagoras*. Traduction, notices et notes par Emile Chambry. Paris : Flammarion, 1967.
- SANOÛ, J.-B. *Violence et sagesse dans la philosophie d'Éric Weil*. Rome : Éditrice Pontificia Università Gregoriana, 2008.
- SAVADOGO, M. *La Parole et la Cité. Essais de philosophie politique*. Paris : L'Harmattan, 2002.
- SAVADOGO, M. *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'action*. Namur : Presses Universitaires de Namur, 2003.
- SAVADOGO, M. *Philosophie et Histoire*. Paris : Harmattan, 2003.
- SAVADOGO, M. *Pour une éthique de l'engagement*. Namur : Presses Universitaires de Namur, 2007.

- SICHIROLLO, L. « Weil et la sagesse selon Aristote ». In *Cahier Éric Weil V, Philosophie et sagesse*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 195-208.
- WEBER, M. *Le Savant et le Politique*, « le Métier et la vocation de l'homme politique ». Traduction de J. Freund. Paris : Plon, 1959.
- WEIL, É. *Hegel et l'État*. Paris : Vrin, 1950.
- WEIL, É. *Philosophie Politique*. Paris : Vrin, 1966.
- WEIL, É. *Problèmes Kantiens*. Paris : Vrin, 1969.
- WEIL, É. *Philosophie et Réalité I*. Derniers Essais et Conférences. Paris : Beauchesne, 1982.
- WEIL, É. *Logique de la Philosophie*. Paris : Vrin.
- WEIL, É. *Cahier Éric Weil I, Éric Weil, L'avenir de la philosophie, Violence et langage. Huit études sur Éric Weil*. Textes réunis par Jean Quillien. Lille : PUL III.
- WEIL, É. *Essais et Conférences*. Tome I. Philosophie. Paris : Vrin.
- WEIL, É. *Essais sur la Philosophie, la Démocratie et l'Éducation*. Textes recueillis et traduits de l'Anglais par P. Belaval, J. M. Buée, S. Pralat, L. Testart, Présentation J. Michel Buée. Paris : Université Charles-De-Gaulle Lille III, 1993.
- WEIL, É. *Philosophie et Réalité II*. Derniers Essais et Conférences. Paris : Beauchesne, 2003.
- WEIL, É. *Philosophie Morale*. Paris : Vrin, 1961.