

## *Perception*

---

« La philosophie – recherche de la sagesse – est une vertu. C’est un travail sur soi. Une transformation de l’être. (Tourner *toute l’âme*). (...) Une philosophie, c’est une certaine manière de concevoir le monde, les hommes et soi-même. Or une certaine manière de concevoir implique une certaine manière de sentir et une certaine manière d’agir (...) et cela à tous les instants, dans toutes les circonstances de la vie, les plus vulgaires comme les plus dramatiques, dans la mesure où on la conçoit<sup>1</sup>. ». En définissant ainsi la philosophie dans le tout premier des *Cahiers* de Marseille, lequel inaugure la période quasi ininterrompue d’écriture allant de fin 1940 à sa mort à Londres le 24 août 1943, S. Weil place sa pensée sous le signe de la définition grecque de la philosophie comme sagesse pratique et « exercice spirituel ». Dans la filiation de Pythagore, Socrate, Platon, Marc-Aurèle, il s’agit de viser une unité de la pensée et de la vie récusant une conception purement « théorique » de la philosophie, au point d’aller jusqu’à écrire : « Philosophie (y compris problèmes de la connaissance etc.), chose *exclusivement* en acte et en pratique<sup>2</sup>. » Un tel accent peut inviter à rapprocher l’inspiration weilienne, par exemple, de la critique du « penseur professionnel » opérée par H. Arendt. Mais le premier paradoxe qu’une lecture philosophique de S. Weil doit affronter, est qu’un tel accent ne conduit jamais, ici, à l’attitude anti-spéculative consistant à opposer une définition « politique » de l’homme à ce qui serait sa dimension « métaphysique ». Comme pour toute la tradition issue du platonisme, la philosophie est en effet aussi un travail spéculatif sur le lien de l’existence à des valeurs transcendantes. Non seulement philosopher c’est « concevoir », mais la philosophie est et doit être une critique de

---

1. OC VI 1, 174, 176.

2. CS 335.

la vie au nom du Bien que celle-ci désire sans pouvoir s'y identifier. Que cette perspective, loin de se séparer de la vérité de l'expérience, puisse en révéler la profondeur, tel est le sens et l'enjeu de l'œuvre dont il s'agit, le plus synthétiquement possible, de présenter ici la continuité d'inspiration, en même temps que les « seuils » qu'elle a été amenée à franchir<sup>1</sup>.

Rien ne montre mieux la conjugaison originare du pratique et du spéculatif chez S. Weil que la manière avec laquelle, dès les premiers textes écrits à dix-sept ans, elle pose, dans la foulée d'Alain, mais immédiatement avec ses accents propres, le problème de la perception comme lieu d'une double exigence éthique et ontologique<sup>2</sup>. En effet, percevoir le monde consiste à la fois à recevoir ce qui ne dépend pas de nous, et à projeter sur lui nos passions. Toute perception commune est donc un « compromis » entre le monde et nous-même, entre notre imagination et ce que serait une perception parfaitement « pure » (OC I 298). De cette perception pure, nous avons l'expérience chaque fois que, dans la contemplation du beau, ou dans l'« attention » véritable à l'autre, nous pouvons éprouver, de manière fugitive, la « vision directe » des êtres et des choses propre au génie. Ainsi la purification de la connaissance n'est possible que par le décentrement de l'*ego*. Le retrait de soi et l'aspiration au réel « en soi » radicalisent ici la philosophie réflexive dans le sens de l'idéal spinoziste de la connaissance du troisième genre, où perception du singulier et rapport à l'universel semblant coïncider, le sujet s'efface dans la contemplation de ce rapport. Mais une telle expérience est rare à l'état pur, et c'est pourquoi l'homme se situe toujours sur une échelle des « degrés de perception », entre la pure réduction du réel au rêve, et ce que serait la per-

- 
1. « Quoiqu'il me soit plusieurs fois arrivé de franchir un seuil, je ne me rappelle pas un moment où j'aie changé de direction. » Brouillon inédit (Bibliothèque Nationale) de la dernière *Lettre* au P. Perrin du 26 mai 1942 : cf. notre thèse de Doctorat d'État, E. Gabellieri, *Être et Don. L'unité et l'enjeu de la pensée de Simone Weil*, 3 vol., 813 p., Université de Nice, 1997 : formule citée, *ibid.* p. 7 (version réduite à paraître : cf. bibliographie *infra*).
  2. Pour le contexte biographique des textes de S. Weil, *La Vie de Simone Weil* de Simone Pètrement, 2 vol., Fayard, 1973-1978 (réédité en 1 vol. en 1997) reste la première référence, écrite par une condisciple de khâgne qui fut aussi philosophe (concernant Alain, voir *SP I*, chap. 2).

ception absolument vraie. La vérité de l'esprit étant ainsi le « mouvement » par lequel il cherche à s'élever de l'imagination à la perception (OC I 321), l'attention portée à la « loi de médiation » que cela implique, non seulement interdit de vouloir se libérer de l'expérience sensible, mais révèle de manière décisive le rôle du corps et de la condition temporelle dans le rapport à l'être<sup>1</sup>. C'est pourquoi le point de départ de la pensée n'est pas l'intuition pure, mais le « corps à corps » avec le monde dont témoigne l'imagination (OC I 201), et le doute à l'égard d'une saisie de l'être lui-même, qui en est le corollaire.

Seulement, la démarche réflexive ne va pas ici, comme dans la reprise classique du cartésianisme, conclure de ce doute à la nécessité de rabattre la pensée sur elle-même par opposition à la perception sensible. Car si je peux douter de tout, sans pouvoir pourtant me donner à volonté ce que je pense ou ce que j'éprouve, cela signifie que tout objet de pensée et d'affection est « signe » d'une autre existence *en même temps* que « signe » du moi, la tâche de la connaissance étant alors de déchiffrer, de « lire » cette double signification, à même l'expérience sensible. Telle est la démarche engagée dans les textes préparatoires, puis dans le Mémoire de 1930, *Science et perception dans Descartes*, où l'audace de S. Weil consiste à inverser la lecture du cartésianisme propre à son directeur L. Brunschvicg. Là où l'idéalisme spinoziste de ce dernier considérait la perception « comme la connaissance la plus basse », la vraie connaissance devant se passer de signes, il s'agit au contraire de montrer en Descartes « une théorie des sensations comme signes » (OC I 182), d'élaborer une herméneutique où soit refusé l'abîme creusé par la science moderne entre raison et perception. Car celui-ci, consacrant une séparation irrémédiable entre les savants (maniant un langage purement abstrait) et le reste des hommes (liés à la perception commune), conduit à substituer à l'univers « un ensemble d'idées ». Or, la pensée humaine, par son propre pouvoir, ne peut pas plus « produire » à volonté les idées que les sensations, ce que signifie la doctrine cartésienne de la création

---

1. Cf. *infra* les textes I et II.

des vérités éternelles selon laquelle, comme chez Platon, les idées dépendent d'un principe divin supérieur (*OC I* 181).

Les *idées* et les *impressions* sensibles étant les deux types de nécessité s'imposant à l'esprit, comment s'articulent alors, de fait, ces deux dimensions ? Tel est le problème éclairant la deuxième partie du mémoire de 1930 et ce que l'on peut appeler les « méditations cartésiennes » de S. Weil où, selon une démarche parallèle à Husserl (lors des conférences de la Sorbonne de 1929 qui donneront lieu aux *Méditations cartésiennes*), il s'agit de reprendre « l'esprit » du cartésianisme en se séparant de sa « lettre ». À la suite de Maine de Biran, et avant Merleau-Ponty, le vrai Cogito est en effet un « *Je puis donc je suis* » (*OC I* 189), fondé sur le rapport à la nécessité du temps et de l'action. Mais la philosophie biranienne de *l'effort* a elle-même sa limite car, centrée sur ce qui affecte le sujet, elle ne détache pas assez de soi, et ne donne pas encore le monde. C'est pourquoi la nécessité à laquelle, comme objectivité pure, l'effort se heurte, ne peut être révélée en vérité que par un *travail* : seul ce dernier, comme action méthodique par l'intermédiaire du corps, peut « séparer » imagination et réalité en réduisant la pensée et l'action à la prise réellement exercée sur les phénomènes. Le travail, en tant que liaison réglée du corps et de l'esprit, puis du sujet au monde, est donc le véritable opérateur de la lecture perceptive, mais aussi de toute science véritable, qui est « lecture » des significations issues d'un travail (*OC VI* 1 411). Le rôle ainsi accordé à la « perception-travail » (selon l'heureuse expression de R. Kühn), suffit déjà à situer l'unité du théorique et du pratique propre à S. Weil. Mais éclairer pleinement celle-ci suppose de voir que le travail humain n'est pas seulement un rapport aux nécessités du monde, mais aussi aux valeurs qui inspirent l'action. Si pouvoir contempler, tout au long du processus de travail, la finalité qui oriente celui-ci, est la règle devant guider la recherche d'une dignité du travail, c'est que seul ce pouvoir permet de mettre en rapport dans une même activité, perception, pensée et contemplation, c'est-à-dire la triple réalité de *l'existence*, de *l'essence* et de la *valeur* qui définit l'homme (*OC I* 89). Or, autant l'unité parfaite entre ces trois pôles serait Dieu, autant l'action et le travail authentiques, en

constituent une approximation : celle de la liberté, capable d'incarner les valeurs dans le temps, d'inscrire le beau et le bien dans le « texte » de l'existence et du monde. Un tel idéal, pleinement réalisé dans l'art, l'est aussi lorsque, par la « fluidité » de l'*habitude*, l'esprit est assez descendu dans le corps pour réaliser spontanément l'équilibre entre l'homme et l'univers (*OC I* 381-87). Ainsi, unissant travail et contemplation, le travailleur « sait tout », sans savoir qu'il le sait (*OC I* 217).

Cette analyse accomplit un tournant au sein de la philosophie française d'inspiration cartésienne. Si S. Weil est fidèle à la tradition réflexive du sujet se retournant sur l'acte de connaître, le fait de lier cet acte à l'acte même de la perception sensible, l'inscrit en effet dans ce que G. Granel a appelé « l'École française de la perception » : laquelle, allant de Lagneau et Alain à M. Alexandre, s'inspirant à la fois du schématisme kantien et de l'inflexion biranienne du cartésianisme, a recentré la tradition réflexive sur le rapport au monde, d'une manière souvent parallèle à la phénoménologie husserlienne<sup>1</sup>. Mais S. Weil radicalise cette inspiration. En liant perception et contemplation à l'expérience du travail, au-delà même des intuitions d'Alain<sup>2</sup>, le « monde de la vie » se trouve en effet réhabilité selon une dimension que ni la tradition réflexive ni la phénoménologie n'ont jamais thématisée. Or, s'il peut l'être, c'est que le lien entre action et perception est une expérience où intuition sensible, « lecture » du sens, et révélation de l'être se conjuguent. L'unité entre travail et contemplation est ainsi chargée d'accomplir l'intuition spinoziste de la connaissance du troisième genre, en incarnant quelque chose du Bien « au-delà de l'essence » du platonisme. Par-delà les limites de Descartes et Spinoza, mais aussi de Platon qui « n'a vu que la moitié » (*OC VI* 1 424), il s'agit de faire descendre les valeurs éternelles dans les conditions d'existence les plus *concrètes*.

---

1. Cf. G. Granel, *Traditionis traditio*, chap. I « La perception », NRF, Gallimard, 1972 ; analyse recoupant celle esquissée par S. Weil elle-même dans *L'Enracinement* (E 368).

2. Cf. les *Entretiens au bord de la mer* (IV, VII et VIII), écrits par Alain en 1930, l'année même où S. Weil rédige son Mémoire.

## *Oppression et liberté*

---

La grande chose qui a manqué aux Grecs est de n'avoir pas vu la dimension spirituelle du travail. Celle-ci, qui est mise en contact de la vérité de l'esprit et de la vérité du monde fait que le travail n'est pas négation de la liberté, mais au contraire action et contemplation de la liberté dominant la nécessité, l'homme créant par lui-même ses propres conditions d'existence et étendant son humanité jusqu'à la satisfaction des besoins, comme l'avait vu Proudhon. Dimension morale qui se double d'une autre, car par la division sociale du travail, l'homme « se donne à l'homme en tant que travail », et ainsi « la vertu est de ce monde » (*OC I 274, 379*). Seulement, si telle est la vérité du travail, pourquoi son expérience historique apparaît si souvent celle de l'esclavage et de l'aliénation, comme dans la condition prolétarienne ? Après l'inventaire de la condition humaine ayant défini la loi de médiation donnant son espace et son sens à la liberté, « l'inventaire de la civilisation présente » (*Œ 346*) doit conduire à définir les conditions qui en sont la négation même, puis celles qui seraient les plus aptes à réaliser la liberté sociale. Telle est la tâche dans laquelle s'engagent les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* de 1934, procédant, de manière analogue au *Discours sur l'origine de l'inégalité* de Rousseau, de l'analyse historique de l'oppression à une définition théorique de la société libre, mais dont le point de départ est une critique du marxisme (*Œ 277-92*). En effet, celui-ci a parfaitement défini la subordination des travailleurs aux forces productives par laquelle, selon la formule « indépassable » de Marx, le capitalisme a définitivement consacré le renversement du rapport entre le sujet et l'objet. Mais, aveuglé par la foi en une révolution nécessaire, Marx a réduit ce mécanisme de subordination à la propriété privée des moyens de production, sans s'apercevoir qu'il tenait d'abord aux structures mêmes de la grande industrie, c'est-à-dire à la séparation systématique entre fonctions de direction et d'exécution, existant aussi

bien dans un régime capitaliste que collectiviste. Une telle absence de réflexion sur la fonction technocratique s'explique chez Marx par la conviction d'un progrès illimité des forces productives, devant abolir le travail socialement nécessaire et rendre inutile, dans la société future, toute entreprise de domination. Or ceci suppose, non seulement l'illusion d'un progrès productif illimité, mais aussi celle d'une réduction de l'origine de la violence au *besoin* matériel (ne voyant pas dans le *désir de puissance* un motif essentiel de l'oppression). Ce double manquement à sa propre méthode d'analyse des nécessités sociales trahit l'erreur fondamentale de Marx qui, renversant l'idéalisme de Hegel, en a gardé le motif historiciste, c'est-à-dire a voulu voir dans la matière un mouvement nécessaire vers le bien, attribuant « à la matière ce qui est l'essence même de l'esprit, une perpétuelle aspiration au mieux » (*Œ* 281).

Prendre au sérieux la méthode matérialiste que Marx n'a jamais développée totalement suppose donc d'abord de reconnaître la *limite* des ressources matérielles, des sources d'énergie, des coûts supportables pour les utiliser, comme des limites de la « rationalisation » du travail (*Œ* 283-89), puis implique de développer une analyse plus profonde de l'oppression. Les causes « objectives » de celle-ci dans l'histoire résident en effet dans la croissance de la fonction de coordination des travaux, croissance nécessairement proportionnelle à celle de la puissance productive. Ainsi, toute libération technique à l'égard de la domination primitive de la nature sur l'homme se paie d'un progrès de la domination que la société exerce sur les hommes, à travers la séparation entre ceux qui dirigent et ceux qui exécutent la production (*Œ* 296-98). Une telle substitution de la société à la nature, rendant l'homme esclave d'autrui et de ses créations, pourrait être, non pas éliminée, mais réduite si la bonne volonté de tous visait à la réduire. Mais sur ces structures se greffe un second facteur, « la lutte pour la puissance » (*Œ* 299), par laquelle, toujours les hommes, visant à être les plus puissants, substituent les moyens aux fins, comme l'avait perçu *L'Illiade* (*Œ* 301). Ce désir de puissance, s'appuyant aujourd'hui sur la croissance de la puissance productive prise comme seule règle du progrès humain, on ne peut donc conserver la technique

moderne en secouant l'oppression que si, au lieu de subordonner l'individu au mode de production, ce dernier était au contraire subordonné à l'individu, c'est-à-dire à l'exigence de mettre en rapport pensée et action à l'intérieur de chaque type de travail et d'activité sociale. Une « civilisation du travail » s'approcherait du « tableau théorique d'une société libre » si la pensée méthodique était ainsi à l'œuvre tout au long de chaque travail (*Œ* 330-33). Alors serait réalisée dans l'ordre social une imitation du rapport de l'esprit au réel qui permettrait de renouer le « pacte de l'esprit avec l'univers ».

La vie sociale contemporaine présente à peu près le contraire de cet idéal, par la subordination générale de l'individu à la collectivité et à l'État, que réalise à un degré maximal l'apparition des régimes « totalitaires » (*Œ* 334-41). Dans ces conditions, définir la révolution par le fait de s'emparer de l'État par la force est la pire des illusions, la guerre révolutionnaire ne pouvant que transférer la violence aux mains des vainqueurs sans rien changer des structures de puissance organisant la société (*OC* II 2 143-48). Le concept moderne de Révolution, que ce soit à partir de l'idée d'un mouvement nécessaire de l'histoire, ou d'une exaltation de l'instinct de révolte, suppose toujours une compréhension de celle-ci sous la forme d'un événement violent, devant à lui seul réaliser la liberté. Or la révolution exigée par l'aliénation moderne du travail suppose au contraire, dans la ligne de l'inspiration proudhonienne, une « méthode rationnelle » et une inspiration « morale », brisant avec toute exaltation historiciste ou « catastrophique<sup>1</sup> ». Selon un modèle non-événementiel, elle doit viser un idéal anthropologique : l'appropriation par les travailleurs de « tout l'héritage des générations antérieures » (*OC* II 1 69), la restitution au sujet pensant du rapport qu'il doit avoir avec la matière » (*OC* II 1 307). Voilà pourquoi la « question vitale » de la révolution authentique est de savoir si, « avec une technique très développée », une production sans oppression est possible (*OL* 169).

---

1. Cf. les vives discussions au sein du *Cercle communiste démocratique* de B. Souvarine en 1933, particulièrement avec G. Bataille (*SP* I 422-24 ; *OC* I 318-19).