

LES MÉDITATIONS CARTÉSIENNES DE SIMONE WEIL

Robert Chenavier

Presses Universitaires de France | « Les Études philosophiques »

2007/3 n° 82 | pages 183 à 205

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130561309

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/vue-les-etudes-philosophiques-2007-3-page-183.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LES MÉDITATIONS CARTÉSIENNES DE SIMONE WEIL¹

Dans les textes qui composent la *Krisis*, écrits de 1926 à 1936, Husserl emploie, pour définir la situation de son époque, le terme de « détresse » (*Not*). Cette « situation de détresse » est celle des sciences², réduites à leur dimension positiviste de « simple science-de-faits »³. Cependant, poursuit Husserl, « de simples sciences de faits forment une humanité de fait »⁴. Aussi, « dans la détresse de notre vie cette science n'a rien à nous dire. Les questions qu'elle exclut par principe (...) sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine »⁵. L'objectivisme ne touche pas seulement la science, mais le monde de la vie, « le monde dans (...) lequel se déroule l'activité banale de l'homme »⁶.

Au cours de la période où le philosophe allemand livrait son testament philosophique, en 1930, Simone Weil écrivait, dans l'introduction de son Diplôme d'études supérieures, consacré à *Science et perception dans Descartes* : « La pensée commune (...) est à présent clairement méprisée (...). Les spéculations concernant la nature de la matière se donnent libre cours (...) sans s'inquiéter le moins du monde de ce que peut être pour les hommes du

1. Sigles utilisés pour les références aux œuvres de Simone Weil :

- OC, I *Premiers Écrits philosophiques, Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1988 ;
OC, II, 2 *Écrits historiques et politiques. L'Expérience ouvrière et l'adieu à la révolution, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, Paris, Gallimard, 1991 ;
OC, VI, 1 *Cahiers (1933-1941), Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1, Paris, Gallimard, 1994 ;
CS *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1950 ;
E *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1990 ;
EHP *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1960 ;
LP *Leçon de philosophie*, Paris, Plon, 1989 ;
OL *Oppression et Liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1955 ;
PSO *Pensées sans ordre concernant l'Amour de Dieu*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1962 ;
S *Sur la science*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1966.

2. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 377. Cité sous le titre *Krisis*.

3. *Op. cit.*, p. 9.

4. *Op. cit.*, p. 10.

5. *Ibid.*

6. *Op. cit.*, p. 79.

commun cette matière qu'ils sentent sous leurs mains » (*OC*, I, p. 163). C'est que « la science a comme substitué au monde sensible un monde intelligible » (*op. cit.*, p. 166), et qu'elle n'admet plus « que la forme abstraite du raisonnement exprimée dans un langage convenable au moyen de signes algébriques »¹ (*op. cit.*, p. 164). Comment ne pas penser aux analyses de Husserl sur « le monde de la vie comme fondement de sens oublié de la science de la nature »² ? « Il est capital, écrit Husserl, de considérer la substitution (...) par laquelle le monde mathématique des idéalités (...) est pris pour le seul monde réel. »³ Quand on aura rappelé que, en 1934, Simone Weil fera de cette crise des sciences un élément essentiel du « désarroi » que traverse « l'humanité dans notre petit coin d'Europe » (*EHP*, p. 290), on pourra dire que la rencontre entre les deux philosophes n'est pas seulement de circonstance. D'ailleurs, à ce premier moment de la méditation de la crise, celui de la reconnaissance d'une détresse, succèdent deux moments identiques chez Simone Weil et chez Husserl⁴. D'abord le moment de la méditation en retour, de « la question-en-retour », nécessaire à l'intelligibilité du présent ; puis le moment de l'automéditation ou de l'autoresponsabilité. Or, ces deux moments signifient, chez Simone Weil comme chez Husserl, un retour à Descartes.

La méditation en retour

Selon Husserl, il y a eu, avec la philosophie grecque, une « première fondation originelle et originale », qui a posé comme tâche « une connaissance universelle concernant la totalité de l'étant »⁵. La nouvelle fondation que fut la Renaissance a été elle-même renouvelée par la mathématisation de la nature, œuvre de Galilée, et par le « tournant cartésien »⁶. Descartes fait l'objet d'une méditation en retour dans la mesure où il est le point de départ de deux lignes de développement de la modernité⁷, l'objectivisme et le motif transcendantal, ce dernier seul pouvant dissoudre la naïveté et le dogmatisme de l'objectivisme.

Pour Simone Weil, il y eut également deux événements fondateurs : le moment grec d'abord, marqué par le nom de Thalès (*OC*, I, p. 162). Ce moment laisse pourtant dans l'incertitude, car à la question de savoir si « la

1. S. Weil et Husserl se rencontrent dans leur critique de l'algèbre (voir *Krisis*, p. 50 et p. 53 sq., par ex.) ; chez Simone Weil, voir *OC*, VI, 1, p. 93 sq., p. 100, 112, 155 ; *S*, p. 111, et *OC*, II, 2, p. 81 et 96.

2. Husserl, *Krisis*, p. 57.

3. *Ibid.*

4. Pour la distinction de ces trois moments chez Husserl, voir l'article de Gérard Guest, « Husserl et l'historicité de la crise », *Cahiers philosophiques*, Paris, CNRP, n° 2, décembre 1984, p. 32 sq.

5. Husserl, *Krisis*, p. 18.

6. *Op. cit.*, p. 116.

7. *Op. cit.*, p. 433.

science m'apportera la liberté ou des chaînes légitimes (...) le miracle géométrique considéré en sa source permet difficilement » de répondre (*ibid.*). La légende qui établit de quelle façon Thalès a trouvé son théorème semble faire de la science « une perception plus attentive » (*ibid.*). Cependant l'école platonicienne a réduit la perception « à un tissu d'apparences » (*op. cit.*, p. 163). À cette incertitude dans laquelle nous tient la science grecque, Simone Weil oppose, dans l'introduction de son diplôme : « C'est (...) à l'origine de la science moderne qu'il nous faut remonter, à la double révolution par laquelle la physique est devenue une application de la mathématique et la géométrie est devenue algèbre, autrement dit à Descartes » (*op. cit.*, p. 165). Chez Simone Weil aussi, par conséquent, Descartes marque le point de départ de deux lignes de la modernité, une ligne idéaliste – et en cela il est le fondateur de la science moderne – et une ligne réaliste.

Jean Hyppolite, qui a rédigé un Diplôme d'études supérieures sur la géométrie cartésienne¹, rappelle bien le contexte dans lequel les étudiants abordaient l'étude de Descartes : « L'interprétation de M. Gilson², fidèle aux *Regulae*, montrait chez Descartes l'existence d'un certain réalisme spatial, tandis que Léon Brunschvicg³ découvrait à partir de la *Géométrie* et du *Discours* une réduction de l'étendue imaginée à l'étendue pensée, de la forme spatiale donnée à l'étendue intelligible, faite d'une structure de rapports. C'était conduire, non sans nuances d'ailleurs, Descartes vers un idéalisme plus radical encore que celui de l'auteur de l'*Esthétique transcendantale*. »⁴ Simone Weil va consacrer la première partie de son diplôme à l'examen de ces deux lignes. Elle montre comment Descartes « idéaliste » peut être considéré comme le fondateur de la science moderne : « Second Thalès par rapport à Thalès, il a transporté la connaissance de la nature du domaine des sens au domaine de la raison » (*OC*, I, p. 172). Elle a surtout recours aux successeurs de Descartes, Malebranche et Spinoza, pour étayer l'idée selon laquelle Descartes est l'inspirateur de l'idée d'une étendue intelligible, opposée à une étendue qui ne parle qu'à l'imagination (voir *op. cit.*, p. 168). Elle fait appel à Leibniz pour montrer que tous ceux qui « espèrent bâtir pour ainsi dire l'univers avec des idées (...) procèdent de Descartes » (*op. cit.*, p. 172).

Cependant, elle montre plus longuement que nombre de textes de Descartes sont incompatibles avec l'interprétation idéaliste. D'abord, Descartes ne dédaigne pas les applications, et Simone Weil insiste sur la vocation mon-

1. Sous la direction de Léon Brunschvicg, comme Simone Weil, qui choisit le même directeur de recherche.

2. Descartes, *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1925.

3. Léon Brunschvicg, « Mathématique et métaphysique chez Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, juillet-septembre 1927, p. 277-324.

4. Jean Hyppolite, « Du sens de la Géométrie de Descartes dans son œuvre », in *Descartes*, Éd. de Minuit, 1957, p. 175. Repris dans *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971, t. I, p. 8.

daine de la philosophie cartésienne (voir *op. cit.*, p. 174). Ensuite, l'essentiel pour Descartes n'est pas de penser commodément pour obtenir des résultats ; il faut avant tout savoir diriger sa pensée (voir *op. cit.*, p. 174-175). Enfin, la géométrie cartésienne est une physique (voir *op. cit.*, p. 177-178). Concluant à l'« idéalisme » audacieux de Descartes, l'étudiante souligne pourtant que nul n'a poussé aussi loin le « réalisme », car c'est le monde que veut connaître Descartes. « La science cartésienne est donc bien autrement chargée de matière qu'on ne croit d'ordinaire » (*op. cit.*, p. 179), elle est liée à l'imagination, proche des plus communs travaux, s'aide de comparaisons tirées des métiers. Dans la pensée la plus commune, et dans la perception en particulier, Descartes retrouve l'esprit humain, une géométrie naturelle.

Manifestement, Simone Weil accorde une préférence à cette vocation mondaine de la science et de la philosophie cartésiennes, et ce n'est pas sans artifice qu'elle conclut sa première partie en équilibrant idéalisme et réalisme, pour affirmer qu'on ne trouve chez Descartes « que contradictions » (*op. cit.*, p. 182), créant ainsi le besoin d'imaginer « un autre Descartes » (*op. cit.*, p. 183). Ainsi amorce-t-elle le moment d'une « méditation personnelle »¹ qui se veut cartésienne, car « la pensée cartésienne n'est pas telle qu'on puisse la commenter du dehors ; tout commentateur doit se faire pour un moment cartésien » (*OC*, I, p. 183). Simone Weil va pratiquer ce que Husserl exigeait de tout « autopsenseur », cet « extrême radicalisme dans l'autoresponsabilité philosophique » dont Descartes donna l'exemple². D'où cette nécessité, « pour quiconque veut sérieusement devenir philosophe »³, d'étudier les premières *Méditations* « jusqu'à la plus grande profondeur »⁴, comme l'exigeait encore Husserl. Tel est l'objet de la seconde partie du diplôme.

L'automéditation

Le point de départ de la méditation weilienne est « la présence du monde » (*OC*, I, p. 185) – qui est « avant tout pour moi [un] sentiment ambigu » (*ibid.*) – ou la « condition humaine, mot d'une ambiguïté admirable » (*op. cit.*, p. 157). Tout ce que nous saisissons, « nous le saisissons (...) d'où nous sommes » (*op. cit.*, p. 141). Il ne s'agit ni de se demander s'il y a un monde, ni si je suis, car « je le sais » (*ibid.*). Le seul problème à examiner est « comment je suis, c'est-à-dire sous quelle condition j'existe » (*ibid.*). Question qui me fait aussitôt trouver que « ma manière d'exister se définit à la fois par une certaine puissance de moi sur moi et par une certaine impuis-

1. Selon la juste expression de Simone Pétremont, *La Vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, t. I, p. 153.

2. Husserl, *Krisis*, p. 471.

3. *Op. cit.*, p. 88.

4. *Op. cit.*, p. 87.

sance de moi par rapport à moi » (*ibid.*). Ce qu'exprime sans ambiguïté le début de l'automéditation : « Selon que je sens cette chose étrangère me soumettre ou m'être soumise, je sens plaisir ou peine » (*op. cit.*, p. 185). Ce sentiment de plaisir ou de peine, « seule chose que je puisse éprouver, est donc l'étoffe du monde » (*op. cit.*, p. 186). La méditation part du sentiment de l'existence sous certaines conditions¹.

Si « l'étoffe du monde » est ce sentiment « inséparable de mon existence », comment découvrir « la part du monde » (*OC*, I, p. 207), l'être du monde comme extériorité, et conclure à l'irrésistibilité de quelque chose qui soit séparable de mon existence ? Reprenant des éléments empruntés à la fois à la première et à la sixième des *Méditations*, Simone Weil examine les vérités abstraites, qui « semblent indépendantes de ce sentiment » (*op. cit.*, p. 186), pour montrer qu'elles ne m'apprennent rien, elles non plus, sur l'extériorité. Car les « interdictions » dont les vérités abstraites sont chargées, ne sont pas irrésistibles au point de me donner quelque chose d'extérieur. Elles sont seulement « pour moi irrésistibles » (*ibid.* Je souligne). Pas plus que les choses du monde ne sont indépendantes du sentiment que j'en ai, les objets abstraits ne sont indépendants de leur existence pour moi. Rien ne garantit que, selon l'expression de Jean-Marie Beyssade, « le vu de l'évidence » se confonde « avec l'être que j'affirme »². Ainsi, je dois reconnaître que « mes pensées ne peuvent me renseigner sur rien, sinon sur moi-même » (*OC*, I, p. 187), les vérités abstraites ne donnant leur être que comme « être vu ou apparence »³.

Puisque je peux seulement dire « je suis ainsi », et comme je ne vois aucun moyen de savoir « pourquoi je suis ainsi » (*ibid.*), cette correspondance entre ce que je suis et la nature des êtres abstraits, qui m'apparaît ainsi, pourrait être purement fortuite, être « un hasard » (*ibid.*). Ce hasard, c'est « le malin génie »⁴, ce moyen par lequel Descartes pose que l'esprit pourrait être abusé par un être tout-puissant et trompeur. D'où le problème auquel Simone Weil se trouve confrontée : qu'est-ce qui rend cette correspondance nécessaire, d'une nécessité extérieure réelle, et pas seulement d'une nécessité conçue⁵. La pensée d'une nécessité qui dépende toujours de moi en tant

1. On peut mettre en rapport ce point de départ avec un moment de la sixième des *Méditations* de Descartes, lorsqu'il rappelle les choses qu'il a « tenues pour vraies comme les ayant reçues par les sens », retrouve les sensations par lesquelles nous croyons prendre connaissance de l'existence des choses, par le sentiment d'avoir un corps « capable de recevoir diverses commodités et inconvénients », elles-mêmes remarquées « par un certain sentiment de plaisir ou volupté, et (...) par un sentiment de douleur » (*Méditations*, VI, AT, IX, p. 59).

2. J.-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 50.

3. *Ibid.* À la première *Méditation*, S. Weil emprunte l'idée : « Que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre cinq » (AT, IX, p. 16), qu'elle traduit ainsi : « Ma soif, qui m'est sensible en ce moment par l'intermédiaire d'oranges qui sont devant moi, ne peut, même si je rêve, m'apparaître en deux couples d'oranges qui, ensemble, soient cinq oranges » (*OC*, I, p. 186).

4. Le malin génie est « un déguisement du hasard en ma conscience » (*op. cit.*, p. 339).

5. S. Weil définit ainsi la nécessité : « Impossibilité de sauter par-dessus des intermédiaires » (*op. cit.*, I, p. 372).

qu'elle est seulement pensée ne me dirait rien de la réalité de cette nécessité en dehors de la conscience que j'en ai. La nécessité réelle d'un monde extérieur, il faut pouvoir l'éprouver.

L'idée que l'extériorité *doit* être ne fait aucun doute. Ce qui fait problème, c'est la connaissance de la nécessité sous laquelle est cette extériorité. En effet, « le réel et la nécessité, c'est la même chose » (*op. cit.*, p. 376). L'emploi des notions de « puissance » et d'« impuissance » pour définir notre condition, indique que ce qui est en jeu, ce n'est pas la seule connaissance de la nécessité, c'est « subir la nécessité ou la saisir » (*ibid.*). Un fragment consacré à la nécessité dit que « l'idée de *nécessité* ne suffit pas. [Elle] n'a de sens qu'en fonction d'une *action* au moins conçue comme possible » (*op. cit.*, p. 372). Celui qui subit la nécessité « ne connaît pas le monde » (*op. cit.*, p. 376).

Simone Weil va donc beaucoup plus vite que Descartes, à qui Husserl reprochait déjà sa hâte de retrouver le monde, le fait d'être dominé d'avance par l'évidence « que la sensibilité renvoie à un étant en-soi » et que, si « elle peut nous tromper », il y a cependant « un chemin rationnel pour (...) connaître l'étant en-soi dans une rationalité mathématique »¹. La percée de Descartes vers l'*ego* ne servirait que de « moyen »², et sa critique du monde sensible serait « déjà guidée par l'idée (...) d'un monde vrai de façon ultimement valable »³, dans une « hâte de fonder l'objectivisme et les sciences exactes de la nature »⁴. Or, Simone Weil ne se laisse pas seulement convaincre de l'éventualité d'une connaissance d'un être indubitable, elle se laisse guider *immédiatement* par la possibilité d'un être extérieur nécessaire. Elle pose l'existence d'un être tel que notre puissance possible sur lui se définisse par le contact avec sa nécessité réelle. La présence directe de la chose en moi⁵ est un point de départ qu'il s'agit de dépasser en distinguant « la part du monde » en tant que tel, défini par sa nécessité réelle.

En ce sens, Simone Weil se montre plus littéralement cartésienne que Husserl, en « hâtant le pas » cartésien dont elle marche. Il ne s'agira pas pour elle de réduire l'attitude naturelle par l'*epochè* afin de nous élever à une conscience pure, puis d'analyser les vécus par lesquels les choses me sont données comme réellement existantes. Il s'agit au contraire de sortir au plus vite⁶ de la condition première dans laquelle nous percevons et pensons l'existence réelle comme constituée dans et par la conscience. L'égologie de Husserl consiste, inversement, à explorer le cogito comme sphère d'être⁷, « la suite du cogito n'est pas hors du cogito, mais encore le cogito », comme l'écrivait Ricœur⁸. L'intentionnalité, au contraire, n'est pas centrale chez

1. Husserl, *Krisis*, p. 92.

2. *Ibid.*

3. *Op. cit.*, p. 438.

4. *Op. cit.*, p. 95.

5. Le règne de Protée se définit par le fait que monde « coule » en moi (*op. cit.*, p. 121).

6. Elle séjournera cependant plus longtemps que prévu dans l'égologie.

7. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1966, p. 23.

8. Paul Ricœur, *À l'École de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 170.

Simone Weil. Il ne s'agit pas d'explorer la conscience en partant de ce qui est visé par elle, ou de se demander quel est le sens de l'extériorité d'un monde qui est le corrélat d'une structure déterminée de la conscience¹, il s'agit de déterminer quelles sont la réalité de l'être du monde et sa nécessité. Simone Weil ne s'oriente pas vers une phénoménologie, elle n'analyse la conscience qu'en vertu de la présence en elle de quelque chose qui lui est réellement extérieur.

Cette ambiguïté de l'être au monde se retrouve dans ce que l'on pourrait appeler « l'être à soi » : ambiguïté des limites entre la conscience que j'ai de moi et le moi. Pas plus qu'on ne passe directement de la conscience d'être au monde à une prise sur le monde extérieur, on ne passe de la conscience de ce que l'on pense à la saisie de soi comme chose pensante. Rien ne garantit qu'une nature réelle et immuable de « chose pensante » corresponde à cette chose pensée « que je nomme moi » (*OC*, I, p. 188). Le « moi de conscience », comme eût dit Maine de Biran² – auquel Simone Weil pense probablement ici – ne me fait pas savoir ce que je suis, d'où le refus de substantialiser le moi. C'est sur ce point que l'analyse suivrait de plus près, en apparence, l'épologie de Husserl, qui affirme qu'il faut « interroger systématiquement l'*ego* pur – en restant intérieur à l'*épochè* – sur ce qu'il possède en propre en fait d'actes et de facultés »³. C'est, en un sens, ce que fait Simone Weil lorsqu'elle s'interroge, à partir de ce « moi de conscience », sur ce qui est en sa puissance, mais en vue de distinguer « la pensée [qui] se pose » (*OC*, I, p. 341) et « les pensées [qui] me viennent » (*op. cit.*, p. 340) ; et dans ces pensées qui me viennent, par lesquelles les choses « se font croire » (*ibid.*) – je les éprouve mais « il n'est pas en mon pouvoir de [les] former » (*ibid.*) –, sur ce que ces pensées « empruntent de moi » (*op. cit.*, p. 189). Il n'est pourtant pas question de « rester dans l'*épochè* ». S'il faut laisser la conscience s'explicitier sans en faire une substance, ce n'est pas pour savoir ce dont le pur *ego* « est capable en tant qu'activité intentionnelle »⁴, sans quitter la sphère épologique de l'être, c'est au contraire pour en sortir, et, lorsqu'on en sort, être certain de rencontrer l'obstacle irréductible que la conscience n'a pas puissance de se donner. Il s'agit d'explorer la puissance de l'*ego* pour rencontrer ses limites.

Aussi, à l'examen de la puissance de ce moi de conscience, Simone Weil découvre-t-elle que ce qui échappe aux effets du malin génie, c'est « la puissance que j'exerce sur ma propre croyance » (*OC*, I, p. 189) ; « c'est par cette puissance que je sais que je pense » (*ibid.*). En effet, même les pensées « qui me viennent » et qui « me font illusion (...) par leur puissance propre » (*ibid.*), il « n'est pas en mon pouvoir de [les] former », mais « c'est moi qui choisis de les croire ou non » (*op. cit.*, p. 340). La puissance de douter ou d'adhérer « définit l'esprit » (*op. cit.*, p. 343). Ce n'est pas une « puissance de penser le

1. Voir Alexandre Löwit, « L'*épochè* de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, octobre-décembre 1957, p. 404 sq.

2. Maine de Biran, *Journal*, III, Neuchâtel, Éd. La Baconnière, 1950-1957, p. 168.

3. Husserl, *Krisis*, p. 95.

4. *Ibid.*

vrai » (*op. cit.*, p. 340), mais au moins puissance de suspendre mon jugement quand je ne sais pas, « puissance directe » (*op. cit.*, p. 339) de la pensée se suspendant elle-même, sans moyens indirects qui ne dépendraient pas d'elle.

Voilà le sens de l'expression « je suis une chose qui pense » (*op. cit.*, p. 189), chose qui n'est pas une substance pensante, mais puissance de penser : « Je connais [ce que je puis] dans la mesure où, à jouir, à souffrir, à ressentir, à imaginer, je substitue (...) faire et subir » (*op. cit.*, p. 190). Cependant, souligne Simone Weil à ce point de l'analyse, cette distinction entre faire et subir est « prématurée » (*ibid.*). Je ne me connais en effet – au seul sens possible de « connaître », pour l'instant : l'exercice d'une puissance directe – « qu'une puissance », qui est « celle de douter » (*ibid.*), puissance illimitée « dont l'exercice ne saurait être empêché par rien » (*op. cit.*, p. 190). C'est une chose de désirer courir, et autre chose de penser, une chose est de désirer éprouver, autre chose est d'éprouver¹. Au contraire, il n'y a aucune différence entre « vouloir me retenir de juger » et « me retenir de juger » (*op. cit.*, p. 191). Vouloir, ici, c'est agir ; ma puissance de penser est vouloir. La découverte de la puissance de penser est découverte de la volonté. L'automéditation rejoint celle de Descartes, dans l'interprétation que Ferdinand Alquié² et Nicolas Grimaldi donneront de ce moment de la pensée cartésienne : « En découvrant le cogito, c'est en fait notre volonté infinie que nous avons découverte. »³

« Je puis donc je suis », chez Simone Weil, ne signifie cependant pas autre chose, pour le moment, que la puissance de douter, à la fois directe, illimitée, mais négative. Penser, comme puissance directe, c'est douter, douter c'est vouloir, mais cette volonté se manifeste dans l'exercice de sa négativité infinie. La seule existence dont témoigne ma puissance de penser, c'est que dans mes désirs, mes rêveries et toutes les pensées qui me viennent, tout n'a d'existence qu'« en tant que je pense » (*OC*, I, p. 192), au sens du pouvoir d'accorder ma croyance ou de suspendre mon jugement. Or ce que je pense, que je l'affirme ou que je le nie, est-il ainsi ? Même ces vérités restantes que je découvre en moi, qui « m'imposent leurs manières d'être » (*op. cit.*, p. 187), pourquoi s'imposent-elles ainsi plutôt qu'autrement ? Malgré la puissance infinie de ma volonté sur ma pensée, je n'arrive toujours pas à penser la nécessité que les choses ou les vérités abstraites soient ainsi. J'arrive à les penser comme extérieures à moi, car les « pensées qui me viennent » je les éprouve comme existence de l'autre en moi, que je n'ai pas formé, mais je n'arrive pas à les penser autrement que comme ce que je pense en tant que je les pense. Nous revenons à un moment husserlien, semble-t-il, dans la méditation weilienne.

1. Voir *OC*, I, p. 191.

2. Ferdinand Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1987, p. 195-196.

3. Nicolas Grimaldi, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988, p. 131.

Parti de cette présence aux choses, de cet état premier dans lequel, étant au monde, « je ne perçois » finalement « que moi-même » (*op. cit.*, p. 133), parce que les sensations ne me donnent pas le monde et que, par elles, le monde coule en moi, je suis passé à cet état dans lequel je ne pense que moi-même, état dans lequel je fais seulement l'expérience de ma puissance de penser, en tant qu'elle pense, et de sa puissance infinie sur elle-même. Pour le reste, savoir si la perception ou la pensée sont perception ou pensée de quelque chose comme présence, on ne le peut qu'en vertu de l'essence immanente de cette conscience, et non en vertu d'une liaison avec les choses. Husserl n'aurait pas vu là de quoi sortir de l'égologie, au contraire. Si la perception est conscience de la chose en tant qu'elle est présente avec telle détermination, c'est en vertu de la structure de la conscience, ce « champ d'expérience » à explorer. La non-existence de la chose perçue ne change rien à la conscience de la chose comme « étant elle-même » avec ses déterminations¹. C'est précisément à quoi Simone Weil, fidèle cartésienne sur ce point, ne veut pas rester. Moi qui suis, pour le moment, l'« unique témoin (...) de mon existence propre » (*op. cit.*, p. 192), puis-je être témoin « de l'autre existence » (*ibid.*) ?

Descartes échappe à l'égologie par une « théo-logie ». Parce que l'existence du monde est incertaine, une garantie est nécessaire pour fonder la valeur des idées claires. La véracité divine met fin au doute, en nous conduisant à la connaissance des choses de l'univers. Grâce à Dieu, on retrouve le monde. Husserl peut se passer d'une garantie de cette correspondance entre les idées en moi et les choses du monde. L'*époque* n'est pas le doute, et l'analyse de la subjectivité transcendantale engage la clarification du sens de l'être réel des choses dans une égologie pure, dont Descartes a fourni la possibilité sans s'y attarder, car il cherchait hors du cogito un témoin de l'autre existence². Simone Weil interprète ainsi la preuve de l'existence de Dieu chez Descartes : « Certes Descartes dit explicitement qu'aucune connaissance pour nous n'est certaine si nous ne sommes pas assurés de l'existence de Dieu. Mais quand il s'est mis à réfléchir il n'avait pour objet ni de prouver l'existence de Dieu ni de fonder aucune connaissance. Il voulait uniquement se rendre “une fois en sa vie”, (...) compte de la véritable condition de l'homme pour régler ensuite sur cette condition, quelle qu'elle puisse être, son action et sa pensée ; or la connaissance de cette condition même n'exigeait nullement, aux yeux de Descartes, un appui divin » (*OC*, I, p. 342). Autant dire que l'importance de la preuve de l'existence de Dieu est de faire reconnaître à l'homme qu'il n'est pas Dieu, expérience dans laquelle il éprouve sa condition.

1. Voir l'interprétation donnée par A. Löwit, art. cité, p. 404. A. Löwit renvoie à de nombreuses références dans les œuvres de Husserl (*ibid.*, voir n. 3 à 6).

2. « Descartes, tel que Husserl le voit, a été dominé par le problème du passage du transcendantal au transcendant : Descartes cherche la fécondité du cogito en dehors du cogito, alors que Husserl la cherche au sein même du cogito » (André-A. Devaux, « La phénoménologie de Husserl est-elle néo-cartésienne ? », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1954, p. 273).

Certes, Simone Weil écrit : « Dieu me garantit que dès que je pense comme il faut, je pense la vérité » (*op. cit.*, p. 194) ; mais elle insiste sur le fait que cette garantie n'est pas extérieure à la pensée, car « Dieu ne m'est (...) point étranger ; c'est en moi-même que je le trouve » (*op. cit.*, p. 343). Conception qu'elle puise chez Descartes, pour qui « l'existence de Dieu n'est pas vraie (...) avant toute réflexion » (*op. cit.*, p. 342). Dieu « est ce qu'il y a d'infailible en moi-même » (*op. cit.*, p. 343), ou bien : « La preuve ontologique n'est qu'une autre manière d'exprimer le *Cogito* » (*op. cit.*, p. 341), ou plutôt : « Dieu ne connaît que soi. Le cogito est sa seule pensée » (*op. cit.*, p. 339). Lorsque je suis pensée qui a puissance de disposer de sa pensée – de croire, douter ou vouloir – à propos de ce que je pense, « je suis Dieu », écrit Simone Weil (*OC*, I, p. 193). La négativité infinie de ma volonté me découvre tout puissant, mais cela signifie que « je ne suis semblable à Dieu que dans la négation » (*op. cit.*, p. 348). Je suis moins Dieu que l'esprit qui nie. Pour être Dieu, il faudrait que je sois capable d'« exercer positivement », sur « la matière de mon jugement », cette même puissance souveraine et infinie que j'exerce négativement sur moi. « Or, il n'en est rien » (*op. cit.*, p. 193). La liberté, « seule puissance qui soit mienne absolument » (*ibid.*), se manifeste dans la négation.

L'automédisation de Simone Weil est, à ce moment, interprétation de la découverte que « la négativité du doute se révèle comme personnalité du “je pense”¹ ». Toutefois, en se révélant ainsi, cette « conscience constituante » négative² qui définit l'esprit définit la pensée infailible, aussi bien celle de Dieu que la mienne. L'assimilation de la pensée infailible à Dieu et de Dieu à la pensée infailible est complète. Aussi le Dieu de Descartes « ne ressemble pas au Dieu des Théologiens », reconnaît Simone Weil, « et, même, il est ce qui m'assure contre la théologie » (*op. cit.*, p. 342), puisque l'infailibilité est trouvée en nous-mêmes. Décidément, on n'arrive pas à sortir de soi, et la découverte de l'existence de Dieu n'y aide pas, puisqu'on aboutit à une assimilation de Dieu à l'esprit humain et de l'esprit humain à Dieu. Ce que jamais Descartes n'a explicitement fait, précise prudemment l'étudiante (voir *op. cit.*, p. 343).

N'étant pas tout-puissant lorsqu'il s'agit de penser quelque chose, je ne découvre pas pour autant qu'il me soit impossible de former l'idée de Dieu. Cependant, tout ce que m'apprend la marque de Dieu en moi, c'est que l'impuissance où je suis de penser quelque chose de manière infailible est la preuve que je ne suis pas Dieu. Dieu serait dans la positivité ce qu'est ma volonté dans la négativité. Du moins en est-il ainsi chez Descartes, où Dieu peut créer l'infinie négativité³. Chez Simone Weil, la puissance positive de

1. Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 178, et cf. p. 180.

2. Chez Husserl, la conscience constituante est conscience absolue, c'est-à-dire qu'elle n'est pas, comme la conscience humaine, une composante du monde relative aux autres composantes du monde (voir *Méditations cartésiennes*, § 35). Le monde ne saurait la limiter, mais elle n'est pas pour autant équivalente à la conscience divine (*Idées directrices*, § 58). Voir A. Löwit, art. cité, p. 412, n. 7.

3. Nicolas Grimaldi, *Six études...*, *op. cit.*, p. 130-131.

Dieu semble interprétée différemment : « La théologie cartésienne développe les attributs de Dieu, qui expriment en apparence que Dieu est tout-puissant, en réalité seulement que Dieu est indépendant. Même la création n'exprime pas, comme il semble, la puissance, mais l'indépendance de la pensée divine »¹ (*op. cit.*, p. 341).

Dans l'une des ébauches de son DES, l'étudiante a copié cette phrase de Descartes : « Et je remarque bien qu'en tant que je me considère tout seul, comme s'il n'y avait que moi au monde, j'aurais été beaucoup plus parfait que je ne suis, si Dieu m'avait créé tel que je ne faillisse jamais »² (*op. cit.*, p. 343). Formule qui ne signifie pas que je ne suis pas Dieu, et que Dieu est. La connaissance que je ne suis pas Dieu est seulement la connaissance qu'il y a un monde et que « je ne suis qu'un élément dans l'ordonnance du monde » (*ibid.*). « Il est vrai que si j'arrive à me heurter à la limite de mon pouvoir, je ne connaîtrai à la rigueur pas autre chose, sinon de quelle manière Dieu m'empêche d'être Dieu mais il n'y a rien de plus à savoir, cette connaissance étant la connaissance du monde » (*op. cit.*, p. 194). L'argument prend donc la forme suivante : si je trouve en moi la marque de Dieu (dans ma puissance négative infinie) tout en n'étant pas moi-même Dieu (il me manque la puissance positive), cela ne prouve pas que Dieu existe ; c'est la marque d'une limite à ma puissance, donc marque que j'existe sous certaines conditions, marque de l'existence du monde. Il me fallait apprendre que je ne suis pas tout-puissant pour pouvoir poser que le monde est ce qui fait obstacle à ma puissance.

On ne sort pas du cogito pour découvrir la transcendance de Dieu. On explore le cogito pour découvrir que Dieu est en nous. Si l'on découvre qu'il y a des limites à la puissance de l'esprit, c'est bien parce que « Dieu [nous] empêche d'être Dieu », mais cela ne conduit pas à poser l'existence de Dieu comme garantie de la véracité du monde ; je peux seulement poser l'existence du monde garantie par le fait que je ne suis pas Dieu, puisqu'il y a des limites à ma puissance. La portée du moment théologique est ainsi très fortement réduite.

En quoi cette expérience d'une limite est-elle une connaissance ? « Connaître c'est lire en une pensée quelconque cette double signification, c'est faire apparaître en une pensée l'obstacle, en reconnaissant dans cette pensée ma propre puissance » (*op. cit.*, p. 194). Toute connaissance est donc *lecture* en une pensée de ce que je peux et de sur quoi je n'ai pas puissance. Pour une part « je reste impénétrable à moi-même » (*op. cit.*, p. 197), c'est la part qui ne dépend pas de ma puissance. C'est pourquoi « connaître ainsi c'est me connaître », c'est-à-dire « connaître sous quelle condition je dépends de moi », ce qui est la « seule connaissance » pour moi (*op. cit.*, p. 194). La méditation repasse par son point de départ, celle des limites entre

1. On pourrait voir dans ce passage une sorte d'anticipation de la critique d'un Dieu de puissance, développée plus tard par S. Weil. Voir *PSO*, p. 48-49 et 55.

2. Descartes, *Méditations*, IV, AT, IX, p. 49.

le moi et le monde, mais, cette fois, *sans l'ambiguïté initiale* qui me condamnait, lorsque j'agissais, à le faire aveuglément, c'est-à-dire à subir (voir *op. cit.*, p. 199). Je peux maintenant me demander quels sont mes moyens « de disposer de ma propre action » (*ibid.*).

Dès que j'ai reconnu que l'action directe sur le monde ne m'est pas permise parce que le monde n'est ni ma connaissance, directement « par le seul acte de penser », ni mon désir ou ma volonté directement, auxquels cas il me suffirait de désirer ou de vouloir, seules l'action indirecte et la connaissance indirecte me sont permises ; je ne peux agir ni dans l'instantanéité de la toute-puissance positive, ni dans l'instantanéité de la toute-puissance négative ; je ne le peux que dans « une connaissance qui n'est pas immédiate, qui demande un progrès »¹ (*op. cit.*, p. 348). Or, qu'est-ce que l'action – ou la connaissance – qui procède progressivement ? C'est celle qui procède en passant par des intermédiaires (voir *op. cit.*, p. 198-199), ces conditions qu'impose le monde à mon action. Sans ces intermédiaires, il n'y a que transformations d'un coup, métamorphoses, « règne de Protée »².

Par cette idée de progressivité de la connaissance et de l'action, Simone Weil s'éloigne encore d'une perspective phénoménologique. Elle ne s'engage pas dans une saisie de l'univers des choses tel qu'il nous est donné comme présence originaire. Elle ne s'oriente pas vers un « monde de la vie » comme fondement oublié qui donne son sens à l'objet de la science. L'originarité première du monde de la vie est plutôt, selon elle, une « originarité d'ordre actif »³. L'essence des choses s'ouvre à nous, non parce que les choses sont présentes, mais parce que l'essence est objectivée progressivement. En étant ouvert à un *je pense* et à un *je perçois*, le monde est d'abord ouvert à un *je puis*⁴. De même qu'à la « phénoménologie du vers », Bachelard oppose une « dynamologie du contre », à l'« existence vers » une « existence contre »⁵, Simone Weil prépare une philosophie du travail en posant que ce qui peut établir notre puissance de *lire* la réalité est seulement une action qui objective indirectement l'essence des choses.

Quel est le pouvoir de l'esprit ? De son infinité, découverte dans la volonté et dans la négativité, garde-t-il quelque chose, mais dans la dimension d'une puissance positive et indirecte ? Simone Weil répond : « Quoique réduit à exercer une prise misérablement peu efficace, l'esprit se retrouve esprit par le pouvoir infini d'ajouter à elle-même cette action finie » (*op. cit.*, p. 204). Comme l'a remarqué Betty McLane-Iles, Simone Weil applique « au

1. On lit encore : « La nécessité d'un progrès est le témoin du monde » (*op. cit.*, p. 347, et cf. p. 348).

2. Voir l'essai de 1929, « De la perception ou l'aventure de Protée », *OC*, I, p. 121-126.

3. Selon la formule de Jan Patočka, « La philosophie de la crise des sciences d'après Edmund Husserl et sa conception d'une phénoménologie du monde de la vie », *Archivum Historii Filozofii i Mysli Spolecnej*, Varsovie, t. 18, 1972, p. 15 (repris dans *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 227-241).

4. *Ibid.*

5. Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, p. 55, où on lit que « l'outil éveille le besoin d'agir contre une chose dure ».

processus de la pensée la description faite à l'origine par Descartes de tout mouvement simple comme rectiligne et continu¹ ». Une idée claire ajoutée à elle-même est un mouvement de pensée qui unit toute nouvelle à la précédente, mouvement qui définit un passage d'une idée à une autre, comme le mouvement est passage d'un mobile d'un lieu de l'espace à un autre, existence successive d'une même partie de matière en divers lieux. Ce pouvoir qu'a l'esprit de suivre un ordre des raisons ou d'ajouter et de composer les idées claires, ne va pas nous donner le monde, mais « une série » ou « l'ordre » (OC, I, p. 205). Ce que l'on connaît alors, « ce n'est pas le monde » (*ibid.*), c'est un « modèle ou un plan d'action » (*ibid.*). L'ordre est « un signe de puissance » (LP, p. 73), parce qu'il est « une chose proche de moi, parente de moi, radicalement étrangère aux choses » (OC, I, p. 237, cf. p. 349-352). L'ordre ne me donne donc « le pouvoir de tenir le monde » qu'autant que « le monde est soumis à mon action » (*op. cit.*, p. 205). Si les éléments réels du monde – écrira Simone Weil en 1934 – pouvaient être mis « en rapport grâce à la direction méthodique qu'imprimerait la pensée (...) à des mouvements effectifs et qui laisseraient leur marque dans le monde » (OC, II, 2, p. 74), ma puissance sur le monde serait infinie. « L'action véritable » (OC, I, p. 205), ce serait la « liberté véritable », dont parleront les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, que nous venons de citer : « L'homme posséderait l'équivalent humain de cette puissance divine si les conditions matérielles qui lui permettent d'exister étaient exclusivement l'œuvre de sa pensée dirigeant l'effort de ses muscles » (OC, II, 2, p. 75). L'action véritable serait cette possibilité de combiner de façon consciente et méthodique des éléments connus, pour accomplir un ouvrage dans le monde, comme on procède dans la réflexion sur des idées claires².

Poursuivant l'application de la conception cartésienne du mouvement rectiligne et continu au mouvement de la pensée, Simone Weil peut alors définir le monde comme « ce qui reçoit la droite » (OC, I, p. 205), c'est-à-dire « ce qui déforme, arrête, accélère, ralentit un mouvement uniforme et droit » (*op. cit.*, p. 207). Le rapport de ma puissance au monde est interprété comme rapport de ma pensée – conçue comme mouvement droit, inertial – et d'un obstacle (qui arrête ou détourne cette pensée) (*op. cit.*, p. 206). Selon l'excellente formule de Betty McLane-Iles, « la capacité infinie de la pensée humaine est analysée en termes d'unités de mouvements combinés et réorientés par des mouvements successifs, le schéma géométrique d'ensemble définissant le moment de la rencontre et de sa réorientation »³. Simone Weil

1. Betty McLane-Iles, « Les premières idées de Simone Weil sur la perception : Simone Weil et Jean-Paul Sartre », *Cahiers Simone Weil*, VI-1, mars 1982, p. 25. Cet article reprend (trad. André Raphaël) le chapitre premier de la Thèse de Betty McLane-Iles, *Uprooting and Integration in the Writings of Simone Weil*, New York, Peter Lang, American University Studies, Series VII, vol. 20, 1987.

2. Certains passages des *Réflexions sur les causes de la liberté et l'oppression sociale* (OC, II, 2, p. 73 sq., par ex.) reprennent des analyses du DES (OC, I, p. 204-205).

3. Betty McLane-Iles, art. cité, p. 38.

écrit : « Et pour représenter ce que je suis à l'égard du monde, je supposerai qu'à l'unique mouvement dont je dispose il oppose un mouvement innombrable, un mouvement qui soit à l'impulsion droite ce qu'est le nombre que les mathématiciens nomment infini à l'unité, les mouvements qui correspondent à l'oblique, au cercle, à l'ellipse étant comme deux, trois, quatre » (*OC*, I, p. 206). Ainsi peut être connue « la *part* du monde » réduite à ce qui fait obstacle à mon action.

On ne sait encore rien *du* monde, par conséquent ; on pose simplement de quoi se passer des idées que l'imagination nous fait lire dans les sensations, tout en donnant un modèle d'action qui « tient lieu » de ce rapport positif que nous avons au monde dans la sensation. La sensation ne nous fait rien connaître du monde (voir *LP*, p. 30 sq.), l'imagination ne fait lire des idées trompeuses dans les sensations (voir *OC*, I, p. 206), seul l'édifice mathématique des idées construit comme modèle d'action sur le monde me fait connaître quelque chose, la « part du monde » dont nous parlions. Quel est ce modèle d'action ? C'est celui du mouvement opposé à du mouvement, c'est le monde conçu comme « un mouvement infiniment composé », c'est-à-dire, selon la conception cartésienne, comme « une quantité indéfinie d'impulsions droites qui se combinent » (*op. cit.*, p. 206). Cette science du mouvement qui rend intelligible le monde – même s'il y a un résidu (voir *op. cit.*, p. 207) –, identifié à une matière géométrisée, est une physique : « La géométrie est une physique » (*op. cit.*, p. 181), Simone Weil n'en démordra jamais – et cela comptera énormément dans sa critique ultérieure de la science contemporaine, jugée trop « algébriste ». Comme chez Descartes, le mouvement pris en compte étant celui par lequel les géomètres expliquent la génération des lignes et des surfaces, la physique peut se réduire aux combinaisons géométriques. Dans la pure ligne cartésienne, la géométrie « qui se propose l'explication des phénomènes de la nature » (Descartes¹, cité dans *OC*, I, p. 177), c'est la découverte du statut des mathématiques comme « passage que le monde laisse à l'esprit »² (*op. cit.*, p. 220). Qu'est-ce qui constitue le monde, cependant, pour l'instant ? Simone Weil répond : « Je sais tout quand je sais que le monde, c'est l'étendue » (*op. cit.*, p. 208). On atteint cette « clairvoyance cartésienne » dont il était question dans l'essai de 1929 intitulé « De la perception » (voir *OC*, I, p. 134 et 137). Telle est, pour Simone Weil, l'importance de Descartes. Selon Husserl, Descartes va plus loin que Kant, parce qu'on trouve chez Descartes le pressentiment du motif transcendantal³, qui donne à sa philosophie ce radicalisme qu'admire l'auteur de la *Krisis*. Tandis que Simone Weil retient de Descartes qu'il est allé jusqu'à la pensée de la pure étendue comme loi de l'extériorité indifférente à nos émotions, à nos passions, à notre imagination, ce qui est la condition pour que nous puissions agir en disposant de notre action.

1. Descartes, Lettre à Mersenne, 27 juillet 1638, AT, II, p. 268.

2. Sur cette notion de passage, *E*, p. 367-368, et *CS*, p. 30.

3. Husserl, *Krisis*, p. 472.

Simone Weil retient le « réalisme cartésien » (*op. cit.*, p. 133), qui implique cette conception de l'étendue comme substance de l'extériorité.

Cette sagesse est-elle la dernière sagesse ? « Ne puis-je jamais que supposer l'étendue ? » (*op. cit.*, p. 208). « Supposer », car c'est à quoi aboutit la lecture de cette double signification dont nous parlions, lecture qui m'aide « à supposer que le texte véritable est l'étendue » (*ibid.*). Dans un plan du DES, on relève : « L'étendue n'est pas encore l'existence ; l'idée d'étendue pose par elle-même l'existence, mais ne nous la donne pas. Une seule chose nous donne l'existence, c'est l'impression » (*op. cit.*, p. 347). Par conséquent, « nos moments de clairvoyance cartésienne nous sont inutiles sans un art de percevoir, c'est-à-dire une gymnastique qui nous permette de rappeler le pur entendement, sans cesser pourtant, comme nous faisons au moment de la réflexion, d'être attentifs aux danses de notre corps » (*op. cit.*, p. 137). Il faut donc une « sagesse qui nous garde de Protée », de la métamorphose, « sans nous forcer à le tenir sans cesse entre nos bras », par la conception de l'étendue pure, « ce qui serait au-dessus des forces humaines » (*op. cit.*, p. 134). La sagesse n'est pas une pure conception de la pure étendue, elle est une sagesse pour notre condition d'être percevant.

Simone Weil va finalement référer cette sagesse au travail, dans l'esprit de la « vocation mondaine » de la philosophie de Descartes¹. C'est bien ainsi qu'elle interprète Descartes quand elle écrit qu'il « voulait uniquement se rendre (...) compte de la véritable condition de l'homme pour régler ensuite sur cette condition (...) son action et sa pensée » (*op. cit.*, p. 342). Descartes est un philosophe de la connaissance des conditions sous lesquelles nous pensons et agissons. Bien qu'elle insiste sur le caractère essentialiste de sa physique, Simone Weil refuse de voir dans la pensée mathématique et physique de Descartes une purification des notions et des relations, qui aboutirait à un exercice d'un pur entendement seulement accordé à une réalité conçue, ce qui ne nous donnerait pas le monde, et ne nous permettrait ni de penser ni d'agir selon les conditions de sa réalité éprouvée, de la nécessité réelle.

La sagesse en acte, le travail

Il est possible de « rejoindre indirectement » (*OC*, I, p. 209) ce qu'il y a en moi d'actif et ce qui est passif, l'être qui subit le monde et l'être qui a prise sur le monde par l'action : « Agir n'est autre chose pour moi que de me changer moi-même, changer ce que je sais ou ce que je sens ; mais ce changement de moi-même que je veux, il ne me suffit pas de vouloir pour l'avoir. (...) J'existe dans la mesure où je puis. Mais non pas immédiate puissance ; si je souffre, je n'ai pas autorité sur ma souffrance, mais seulement

1. Voir Nicolas Grimaldi, *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, p. 69 et 73 sq. ; *Six Études...*, *op. cit.*, p. 96 sq.

pouvoir de la changer par l'intermédiaire d'autres changements qui par eux-mêmes me sont d'ordinaire indifférents » (*op. cit.*, p. 142). Or, « agir indirectement, c'est travailler » (*op. cit.*, p. 125). Cette action indirecte, qui permet de s'arracher définitivement au règne des métamorphoses, Simone Weil l'appelle « action conforme à la géométrie » (*op. cit.*, p. 209). Comme il y a, chez Descartes, une conception géométrique de la physique et de la mécanique, il faut une conception géométrique du travail, affirmée dès que Simone Weil définit le monde comme ce qui reçoit la droite : « La géométrie ne ferait qu'exprimer les conditions qu'impose à cette action la nécessité, pour cette action, d'être un travail » (*op. cit.*, p. 135-136). De cette conception géométrique du travail, relève l'idée selon laquelle travailler est moins fournir un effort que régler son effort, retenir son effort en lui présentant des obstacles : « Il faut trouver des intermédiaires qui rejoignent le mouvement droit, que seul je peux produire, à ce changement complexe que je veux faire parvenir à mes sens. Je dois (...) m'empêcher moi-même par des obstacles qui me mènent où je veux » (*op. cit.*, p. 209-210). Pas plus que la force n'est définie par Descartes comme une impulsion, le travail n'est défini par un effort¹. Comme Descartes géométrise la force et la mécanique, Simone Weil géométrise le travail. Toutefois, si l'on en restait à cette conception géométrique du travail, on en resterait à un « modèle d'action » sur la pure étendue. Or il y a une *présence* en moi du monde. La vraie lecture consiste à percevoir les impressions comme des intermédiaires pour saisir l'objet du travail, et pas seulement la pure étendue.

De la clairvoyance cartésienne, dans laquelle nous ne pouvons nous maintenir que de courts moments, il faut bien revenir à cette condition, éprouvée constamment, que nous sommes au monde par la perception, et pourtant ce n'est pas une « phénoménologie de la perception » que développe Simone Weil. La perception consiste, pour elle, à interpréter les impressions comme signes de ces conditions sous lesquelles j'existe lorsque je veux agir. Ce qui nous rapproche d'une conception de la perception comme travail. C'est très net lorsque Simone Weil écrit, à propos de la perception visuelle : « Une telle exploration, encore qu'elle s'exerce à distance, qu'elle ne mette en mouvement que mon propre corps, qu'elle n'ait pas pour fin de rien changer, est, sinon travail, du moins préparation au travail ; elle fait des sensations les signes des distances, des grandeurs, des formes, autrement dit, de mes travaux possibles » (*op. cit.*, p. 213).

Dans la deuxième partie de son *DES*, Simone Weil ne se réfère pas immédiatement au travail, car il manque encore un intermédiaire entre l'esprit et le monde. Elle se sert d'abord de l'image cartésienne du bâton de l'aveugle, qui lui permet de substituer au modèle de la vision celui du toucher, bien que celui-ci soit présenté par Descartes comme l'analogie de celui-là ; l'aveugle touche les choses comme on voit ; le toucher est immé-

1. Sur la définition de la force chez Descartes, voir Jean-Pierre Sérès, *Machine et communication*, Paris, Vrin, 1987, p. 211-235.

diatement au bout du bâton, comme la vision est à l'objet vu. Le bâton n'est pas un objet que l'aveugle perçoit – il ne sent pas la pression du bâton sur sa main – mais un instrument de perception, qui lui permet de palper directement les choses « comme si son bâton était sensible et faisait partie de son corps » (*op. cit.*, p. 210). D'ailleurs, « pour chacun le bâton de l'aveugle n'est autre chose que son propre corps » (*op. cit.*, p. 211). L'image du bâton de l'aveugle fait entrer le corps dans un schéma d'activité laborieuse. De même que, selon la manière dont il fait glisser son bâton ou l'appuie, l'aveugle obtient des obstacles, des distances entre les objets ou à un objet (et pas seulement la matière sensible), le corps est « une pince à saisir et palper le monde »¹ (*ibid.*).

Cela ne signifie pas que le corps soit « naturellement à ma disposition » (*ibid.*). Car, naturellement et immédiatement, « le corps humain est (...) Protée » (*op. cit.*, p. 130). « L'action des choses sur lui ne se borne jamais (...) à un froid contact » (*op. cit.*, p. 129). Le monde « coule » d'abord en moi par ces émotions et ces états qui se succèdent, dans l'ambiguïté des limites entre le moi et le monde. Si je veux disposer du monde, au lieu d'agir aveuglément, « je dois prendre possession de mon corps » (*op. cit.*, p. 211). De même que « la part du monde » était décrite comme « ce qui déforme un mouvement uniforme et droit », le corps est décrit comme ce qui « déforme selon sa structure propre la direction que je lui transmets » (*op. cit.*, p. 211), c'est-à-dire le mouvement droit. Le rapport de ma puissance à mon corps est analogue à son rapport au monde, je dois donc de la même façon « apprendre à me servir des déformations » imprimées à ma puissance par le corps ou par le monde. On est loin d'une phénoménologie du « corps propre », puisque dans la perspective weilienne, on prend conscience du corps comme faisant partie du monde extérieur. C'est la condition pour qu'il devienne – selon une expression de Betty McLane-Iles – « instrument de domination de l'extériorité dont il fait partie »². Le corps, écrit encore la même interprète, n'est qu'un « potentiel physique de mouvement et de direction »³, et je dois procéder avec lui comme avec l'étendue géométrique du monde : « En plus, comme, par l'étendue du corps, je dispose de plusieurs mouvements droits, je puis les combiner ; mais tout d'abord, je les sépare, et, tout comme dans un problème, je divise la difficulté pour en considérer à part chaque élément, de même j'apprends à mouvoir, non tout le corps par une pensée, mais seulement le membre que je veux. Puis, par une sorte de géométrie en acte, je combine ces mouvements suivant un ordre du simple au complexe » (*OC*, I, p. 211). L'expression « géométrie en acte » est capitale. L'espace du corps propre est un véritable espace, contrairement à ce que soutiendrait une phénoménologie, qui suivrait Maine de Biran sur ce point. Le corps est envisagé

1. Le terme « pince » était employé par Alain, mais à propos des idées (*Les Arts et les Dieux*, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1958, p. 59 : « Moi qui n'ai jamais pris les idées que comme (...) des pinces, pour saisir les objets de l'expérience »).

2. Betty McLane-Iles, art. cité, p. 32.

3. *Ibid.*

comme « géométrie en acte », la perception n'est plus ouverture charnelle au monde mais travail. Ce travail n'est pas seulement géométrique. Du corps, on ne peut ignorer qu'il est percevant. Dans le corps, se rencontrent donc une « géométrie en acte » et un « travail percevant » (*op. cit.*, p. 218).

Fidèle au modèle de la ligne divisée – dans le livre VI de la *République* –, très éclairant pour lire ses premiers écrits philosophiques¹, Simone Weil, introduit, entre la géométrie et le travail, l'activité intermédiaire qu'est la gymnastique (voir *op. cit.*, p. 211). Cependant, il ne s'agit pas de former des gouvernants qui soient philosophes, il s'agit de former des travailleurs qui ne soient pas « sans culture » (*op. cit.*, p. 133). La gymnastique ressemble au travail dans la mesure où elle fait du corps un objet d'actions découpées, intermédiaires, indifférentes les unes aux autres ainsi qu'à la fin poursuivie, mais qui permettent d'agir sur – et de se servir méthodiquement de – son corps (voir *OC*, I, p. 246-247 et 276). La gymnastique, c'est la géométrie prenant possession du corps, mais ce n'est pas encore le travail. Par elle pourtant, je dispose de mon corps, qui « est aussi à moi », et « dès que mon corps est ainsi à moi, je ne conçois plus seulement, comme la géométrie me le permettait, qu'on puisse louvoyer en cette mer du monde ; (...) non seulement j'ai prise sur le monde, mais ma pensée est comme un élément du monde, tout comme le monde, d'une autre manière, fait partie de ma pensée ; de ce moment, j'ai part à l'univers, je suis au monde » (*op. cit.*, p. 212). « Je suis au monde », mais ce n'est pas au sens phénoménologique d'une présence. Être au monde c'est d'abord se couler dans le monde selon les lois de sa nécessité, de ses mouvements. Par le corps, la pensée elle-même devient « comme un élément du monde » (*ibid.*), agissant selon les lois du monde. Cela n'est plus la gymnastique, c'est le travail. Le premier obstacle rencontré, qui déforme et arrête ma puissance, est le corps, mais il se trouve que ce corps est à la fois partie du monde, extériorité, et uni à l'esprit. Aussi, par l'apprentissage d'un « art de percevoir » concernant ce composé, par une gymnastique et un travail, je suis au monde, parce que je peux penser et agir sous les conditions qu'impose ce monde.

Cela ne suffit pas, cependant. Même utilisé comme objet dans une géométrie en acte, le corps n'est jamais étranger à ce que je ressens, et c'est pourquoi j'ai besoin « pour ainsi dire d'autres corps humains, des corps humains insensibles (...) que je puisse prendre, quitter, reprendre, bref qui représentent parfaitement la nature indirecte du travail. Ces corps humains moins ambigus, qui, de ce mélange de sensibilité et de travail, gardent ceci seulement, qu'ils sont propres au travail, je les possède, ce sont les outils » (*op. cit.*, p. 212). L'outil est moins une « extension de la synthèse corporelle » – selon l'expression de Merleau-Ponty à propos du bâton de l'aveugle² –

1. Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Ed. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 90. Voir l'ensemble du chapitre 1 de la première partie, ainsi que le tableau I, p. 641.

2. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 178.

qu'une extériorisation de la géométrie corporelle, c'est-à-dire de ce qu'il y a de géométrique dans ce « potentiel de mouvement et de direction » qu'est le corps. La définition de notre condition d'être au monde suppose bien un reflux vers le sujet, mais en vue de trouver, à partir de la connaissance de « la part du monde » en soi-même, comment maîtriser ce qui n'est pas soi. Cela implique que l'on dispose d'un instrument qui soit lui-même part du monde ; le corps est cet instrument. Après avoir vécu le monde en nous-même, il faut faire effort non seulement pour l'expulser de nous-même, mais pour expulser ce qui en nous est partie du monde et qui seul permettra d'agir sous les conditions du monde. Il faut expulser de nous la part de ces conditions sous lesquelles nous sommes pour avoir prise sur le monde. Tel est, dans le corps, ce potentiel qui, une fois extériorisé, permet de concevoir une « série des outils selon un ordre géométrique » (*OC*, I, p. 213). Cette expulsion signifie non seulement la combinaison de mouvements réorientés, mais la possibilité d'excentrer la puissance et le mouvement : « L'attache du bras au corps me permet de décrire un cercle ; cette transformation du mouvement droit est parfaite pour le paysan, quand, au bout de son bras, il a mis une faux. La roue, la manivelle me permettent de décrire des cercles où je veux, alors que ceux que je décris avec mon bras ont toujours mon épaule pour centre. Le rémouleur, en levant et en abaissant son pied, perpendiculairement au sol, c'est-à-dire par un mouvement droit, obtient le mouvement circulaire de sa roue. Le levier au contraire transforme un mouvement vertical en un mouvement vertical » (*op. cit.*, p. 212-213). D'où naît l'idée d'une « série des outils selon un ordre géométrique »¹. La science des outils et des machines est en effet réductible à une mécanique purement géométrique. Cette science des machines serait moins une « science spéciale d'une certaine classe d'objets », finalement, qu'une « science universelle » qui dépeindrait « le monde physique comme une machine »². L'industrie est cette science de « l'action humaine [qui] se rapproche de plus en plus de la complexité indéfinie du monde, sans jamais l'atteindre » (*op. cit.*, p. 213).

Grâce au travail outillé comme « exercice même de l'action géométrique »³ (*op. cit.*, p. 214) sont supprimées à la fois l'ambiguïté de la gymnastique et celle de la géométrie théorique. Dans la gymnastique, l'obstacle que je rencontre est mon corps ; je fais l'expérience que la direction que je donne, c'est moi⁴. La gymnastique appartient à la fois au corps et au monde.

1. L'idée, qui est chez Alain, vient de Proudhon (Alain, *Entretiens au bord de la mer*, in *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1960, p. 1293).

2. Edwin Curley, dans ses remarques sur un exposé de Jean-Pierre Sérès (« Descartes et la mécanique »), *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril-juin 1988, p. 56. La fin du DES évoque la réduction de l'univers à un « système de machines » (*OC*, I, p. 218). À une science des machines, S. Weil accordera le plus grand intérêt, après son année de travail en usine, mais dans une autre perspective, celle de la perception de l'individu au travail. Voir Robert Chenavier, *op. cit.*, p. 364 sq. et 416 sq.

3. On trouve aussi l'idée dans *OC*, I, p. 126, 135-136 et 180.

4. C'est pourquoi la gymnastique ne sera jamais une bonne école pour la connaissance de la nécessité (*op. cit.*, p. 270).

Quant à la géométrie théorique, elle « appartient à la fois à l'esprit et au monde » (*op. cit.*, p. 214), parce que les directions données (lignes droites) et les obstacles rencontrés (d'autres lignes) sont conçus par l'esprit ou viennent en l'esprit. Le travail supprime l'ambiguïté en rencontrant une présence extérieure antagoniste – pas seulement un obstacle suscité par l'esprit – et une existence régie par les lois de la matière étendue – et non du pur espace.

L'extériorisation, dans des outils, de ce qui est « potentiel de mouvement et de direction » dans notre corps, ne suffit pourtant pas à appréhender le monde. Si l'extériorisation était seulement individuelle, elle resterait prise dans des limites de cette puissance individuelle, c'est-à-dire à l'intérieur des limites de ma manière de percevoir. Pour le reste, ce sur quoi je n'exercerais aucune prise, je serais livré à l'imagination (voir *op. cit.*, p. 214). Ainsi, « je ne perçois pas la distance du soleil à moi, je ne fais que l'imaginer » (*ibid.*), et disposerais-je d'un outil pour saisir les objets, je ne peux pas saisir pour autant le soleil. C'est l'occasion, pour Simone Weil, de poursuivre l'idée d'extériorisation de notre puissance de connaître et d'agir, en mettant en évidence les potentialités de la perception collective (la science) et du travail collectif (l'industrie)¹ : « L'humanité seule perçoit l'espace qui sépare la terre du soleil ; tout comme on peut dire que par l'industrie, c'est l'humanité qui travaille » (*op. cit.*, p. 215). Certes, la science comme force de perception collective est dissolution du lien « entre mes sensations et mes actions » (*ibid.*), mais cet ordre détaché des individus, Simone Weil semble encore lui accorder la faculté de penser, puisqu'elle envisage que la science puisse être renvoyée à un sujet collectif. De même, le travail est renvoyé, dans l'industrie, au sujet collectif de l'humanité. Dans cette perception et ce travail, détachés de l'individu, menace un ordre transformé « en chose », et c'est par là que « l'aventure de Descartes a mal tourné » (*S*, p. 111). C'est plus tard, cependant, en 1935, dans une lettre à Alain² et dans son *Journal d'usine*³, puis en 1936, dans une lettre à Robert Guihéneuf⁴, que Simone Weil développera cette critique. En 1930, elle ne pense pas encore intituler le « tableau général de notre époque (...) la faillite de Descartes »⁵. Dans le DES, elle se contente de décrire de façon non critique, sans inquiétude à ce sujet, comment « la science réduit chaque observateur à être, non un être percevant, mais autant qu'il est possible analogue à un simple organe des sens » (*OC*, I, p. 215). Elle va même jusqu'à prétendre que, « comme les outils forment les pièces des machines, ainsi chaque observateur, autant que, par sa prise trop simple, il saisit les phénomènes compliqués qui le dépassent, est comme une pièce de la science » (*ibid.*). Le point de vue de « la perception de l'homme au

1. Occasion, également, de signaler la construction d'instruments « purs de tout mélange de sensibilité » (*op. cit.*, p. 215), comme la lunette astronomique.

2. *S*, p. 111-115.

3. Voir *La Condition ouvrière*, nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 2002, p. 190.

4. Lettre reproduite dans *Cahiers Simone Weil*, XXI, 1-2, mars-juin 1998, p. 8-20.

5. Lettre à R. Guihéneuf, *op. cit.*, p. 8.

travail », central dans les recherches ultérieures sur les conditions d'un « travail non servile », point de vue qui réinstallera l'individu percevant au centre de la préoccupation philosophique, n'apparaît pas dans les écrits de 1929-1930. Simone Weil va même insister sur le fait que la conception cartésienne de la connaissance et de la maîtrise du monde, signifie possession du monde – au sens où nous en disposons –, mais ne signifie pas pour autant domination par une puissance « ivre de technique ». Possession du monde n'est pas affirmation démesurée de notre puissance : « La fin de la science est (...) d'abord de rendre l'esprit humain maître, autant que possible, de cette partie de l'imagination que la perception laisse libre, puis de le mettre en possession du monde ; et peut-être en regardant bien les deux fins ne font-elles qu'une » (*op. cit.*, p. 216). Il faut bien comprendre « ce que c'est que posséder » (*ibid.*) : « Celles des découvertes de l'industrie qui, obtenues par le hasard ou par une technique aveugle, nous permettent de bouleverser le monde par des changements incompréhensibles pour nous-mêmes nous donnent bien l'illusion d'une sorte de tyrannie ; mais c'est un pouvoir extérieur à nous-mêmes ; par ces innovations, le monde n'est pas plus à nous qu'il n'était auparavant » (*op. cit.*, p. 216-217). Passage qu'expliquerait assez bien ce texte préparatoire à l'article « De la perception » : « Le défaut de notre âge est de vouloir sauter directement au plus difficile de la pensée cartésienne, négligeant à la fois les éléments de la géométrie et de la gymnastique ; ce qui fait que presque toujours nous manquons le saut. C'est principalement (...) pour cette raison que malgré l'état fort avancé des connaissances, et malgré la révolution chrétienne, la pensée de notre époque est dominée par la technique, et les individus sont souvent livrés à des rêves, des passions, des ivresses dignes de l'âge de Protée ; au lieu que les Grecs, avec des idées religieuses, et même philosophiques souvent en apparence fort inférieures aux nôtres, sont sans doute par la sagesse bien loin devant nous » (*op. cit.*, p. 128).

C'est un « défaut de notre âge » de vouloir ainsi sauter au plus difficile de la science cartésienne, nous le savons, pour cette raison que « la clairvoyance cartésienne est inutile s'il ne s'y joint pas une sagesse qui concerne non plus l'esprit pur, mais le composé de l'âme et du corps » (*op. cit.*, p. 134). Une bonne connaissance de ce rapport de l'âme au corps est la condition du rapport de l'âme au monde. Seul le franchissement de degrés de la connaissance selon les degrés de l'être – comme sur la ligne divisée de la *République* – permet d'éviter les sauts aventureux par lesquels nous deviendrions « les tyrans de nous-mêmes et de la nature » (Rousseau). Une domination aveugle nous fait retomber dans le magique parce qu'elle repose sur une « ivresse de puissance que donne parfois le travail » (*op. cit.*, p. 133), au lieu de reposer sur une sagesse de la possession de la nature, qui ne méconnaît ni le composé de l'âme et du corps, ni l'« union de l'âme et du monde » (*op. cit.*, p. 202).

La civilisation qui reposerait sur le travail ne serait pas celle du « pur travailleur » dont Simone Weil dit qu'il « serait ivre de technique » (*op. cit.*, p. 139). Que serait en effet un tel « ouvrier sans aucune culture » (*op. cit.*,

p. 133) ? Il aurait « connu à la fois son propre esprit par le courage et la matière étendue par la loi même du travail » (*op. cit.*, p. 133-134). Il serait donc, en un sens, très savant de tout ce qu'il y a à connaître par le pur entendement, à savoir l'étendue, mais ce travailleur resterait étranger à l'impression, et « le soir, rentré chez lui, assis sur le pas de sa porte, les mains pendantes, [il] donnerait une âme à ces choses colorées, sonores, dures ou molles, chaudes ou froides, qu'il ne travaille plus » (*op. cit.*, p. 134). Simone Weil se montre donc soucieuse de la prééminence du travail, qui conduit à « la seule sagesse » (*op. cit.*, p. 217), tout en récusant le travailleur qui ne serait qu'une géométrie en acte. Elle note, dans une ébauche, la série « travailler – penser – contempler », et elle ajoute : « L'homme complet sait les 3 » (*op. cit.*, p. 139). En marge de son article de 1929 sur la perception, elle écrivait : « Monde non constaté ni prouvé ni cru, éprouvé à tout instant » (*op. cit.*, p. 409, n. 58). Constaté et prouvé, c'est le rôle de la science¹, croire, c'est le rôle de l'imagination², éprouver renvoie au travail. La source de notre désarroi est que, comme ce travailleur qui possède toute la sagesse en travaillant, nous ne savons plus, hors du travail, que nous l'avons possédée. La science a fait de nous des travailleurs ivres de technique, parce que ce qu'elle s'intéresse aux preuves, aux résultats, d'où dérive l'affirmation de notre puissance³.

Non seulement Descartes n'est pas tenu, en 1930, pour responsable de cette domination, mais c'est le recours à la plus rigoureuse pensée cartésienne qui peut nous délivrer : « L'homme a besoin de la science, pourvu qu'au lieu d'imposer ses preuves elle soit enseignée de la manière que Descartes nommait analytique, c'est-à-dire de sorte que chaque écolier, suivant le même ordre que s'il inventait lui-même méthodiquement, puisse être dit moins recevoir l'instruction que s'instruire lui-même » (*op. cit.*, p. 217-218). Idée largement développée dans la suite de l'œuvre : il s'agit moins d'agir selon la méthode que d'agir méthodiquement, c'est-à-dire que la méthode doit être dans l'esprit et que l'ordre n'est pas ce que l'on doit suivre, c'est ce que l'on doit inventer⁴. Du moins, l'ordre devrait être tel que l'esprit doit toujours pouvoir procéder comme s'il l'inventait. C'est pourquoi Simone Weil condamnera toutes les transformations de l'ordre en chose, dans l'algèbre, le machinisme, la bureaucratie et l'argent⁵. Il ne faut pas que la science destitue le monde de sa réalité. Le travail, précisément, rappelle qu'il n'y a pas de science sans sagesse. Le travail sera notre manière de retrouver,

1. Sur le sens du terme *constatation*, voir *OC*, I, p. 134, 215-216, 347 et 356-357.

2. Voir *op. cit.*, p. 193 et 340.

3. Cette thèse sera au cœur de la critique de la science contemporaine dans les écrits de 1941-1942, recueillis dans *Sur la science*, et bientôt repris dans les *Écrits de Marseille (1940-1942)*, à paraître dans l'édition des *Œuvres complètes* de S. Weil.

4. S. Weil cite, dans la première partie de son diplôme (*op. cit.*, p. 175), une phrase des *Réponses aux deuxièmes objections* : « L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée » (*AT*, IX, p. 121).

5. « Argent, machinisme, algèbre. Les trois monstres de la civilisation actuelle, analogie complète », note S. Weil (*Cahiers*, *OC*, VI, 1, p. 100).

mieux que ne l'avaient fait les Grecs, une sagesse qui soit en accord avec le monde. Les Grecs étaient sages mais sans puissance, nous sommes puissants plus que sages. La solution de notre problème est dans le seul élément qui ait échappé aux Grecs et dans lequel la modernité trouve son originalité, celui du travail¹.

L'original mais fidèle développement de l'inspiration cartésienne dans l'œuvre de Simone Weil montre que l'on ne prend pas grand risque à affirmer que, pour cette période de sa réflexion du moins, mais pour peu de temps encore, elle aurait souscrit à ce qu'écrivait Husserl : « On n'a pas le droit de faire l'objection aujourd'hui à la mode selon laquelle la philosophie universelle de Descartes, sur son fondement apodictique, aurait créé cette humanité existentiellement ratée, décadente, (...) dont l'enthousiasme envers le progrès, l'idéal d'une domination de la connaissance sur la nature réalisable dans une progression infinie, et par là d'une domination technique croissante à l'infini, désirerait au fond la "sécurité", en quelque sorte une assurance contre le destin. (...) Il y a peu d'écrits dans lesquels l'esprit de la responsabilité de soi-même personnelle et radicale ait laissé aussi clairement son empreinte que dans les *Méditations* de Descartes. »²

Robert CHENAVIER,
Président de l'Association
pour l'étude de la pensée de Simone Weil.

1. S. Weil, *E*, p. 125. Cf. *OC*, II, 2, p. 92.
2. Husserl, *Krisis*, p. 471-472.