

Université de Montréal

La psychè sur la page : l'expérience du carnet chez Simone Weil

par Tasnîm Tirkawi

Département de littératures et de langues du monde
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès arts (M.A)
en littérature comparée

Août 2020

© Tasnîm Tirkawi, 2020

*** Nous aimerions reconnaître que l'Université de Montréal est située en territoire autochtone, lequel n'a jamais été cédé. Nous reconnaissons la nation Kanien'kehá:ka comme gardienne des terres et des eaux sur lesquelles elle se trouve. Tiohtiá: ke/Montréal est historiquement connu comme un lieu de rassemblement pour de nombreuses Premières Nations, et aujourd'hui, une population autochtone diversifiée, ainsi que d'autres peuples, y résident. C'est dans le respect des liens avec le passé, le présent et l'avenir que nous reconnaissons les relations continues entre les Peuples Autochtones et autres personnes de la communauté montréalaise. ***

Université de Montréal
Département de littératures et de langues du monde, Faculté des Arts et des Sciences

Ce mémoire intitulé

La psychè sur la page : l'expérience du carnet chez Simone Weil

Présenté par

Tasnîm Tirkawi

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Terry Cochran

Directeur de recherche

Rodica-Livia Monnet

Présidente du jury

Jane Malcolm

Membre du jury

Résumé

L'écriture de soi relève d'un genre littéraire difficilement définissable, mais qui est pourtant issu d'une longue tradition mettant en scène les différentes modalités d'approche du soi et de l'œuvre. La publication de carnets personnels remplis par des auteurs et des autrices d'envergure témoigne du rôle capital que joue cette pratique de l'intime au niveau de l'élaboration d'une pensée. Néanmoins, les études littéraires tendent à négliger l'importance de cette forme d'écriture dans une perspective de transformation de la psychè par l'écrit.

Simone Weil, philosophe et mystique française du xx^e siècle, a marqué de son empreinte le genre du carnet. Les nombreux cahiers personnels qu'elle a légués à la postérité illustrent une construction au présent d'un esprit riche et vivant qui associe la réflexion intellectuelle à l'autodiscipline. Le présent mémoire propose notamment de mettre en lumière le rôle fondamental du carnet dans le processus créatif de la philosophe. Cet angle d'analyse viendra ainsi éclairer de façon nouvelle les études portant sur l'œuvre weilienne.

Ce mémoire s'ouvrira par une Introduction qui revient sur la tradition de la pratique du carnet en Occident dont s'imprègne Weil. Depuis l'Antiquité grecque, l'écriture personnelle s'articule autour des exercices de soi, dans un souci de perfectionnement spirituel. Cette approche est particulièrement visible avec la forme des *hypomnēmata* – des notes prises – introduite par les écoles philosophiques gréco-romaines, puis prolongées dans les pratiques monacales du christianisme primitif qui privilégient le sacrifice de soi.

Une fois ce contexte bien établi, le corps du mémoire abordera plus spécifiquement le corpus des carnets weilien. Dans un premier chapitre, une présentation de la vie et de l'œuvre de l'intellectuelle sera donnée, à la suite duquel plusieurs thématiques propres aux carnets feront l'objet d'une analyse. Il s'agira tout d'abord de s'intéresser au *dressage de soi* au moyen de l'écriture personnelle. Cette conscience de soi maintenue par le carnet me mènera à interroger la part du subjectif dans l'appréhension du monde chez la philosophe. Le regard sur l'extérieur me conduira ensuite à traiter de la riche intertextualité des carnets weilien. Après m'être ainsi intéressée aux récits littéraires, je porterai enfin mon attention sur l'influence de l'expérience intérieure dans le concept de *décréation* développé par Weil. Le rôle particulier de l'écrit dans le processus d'inspiration sera souligné à ce stade.

Cette étude propose en somme d'appréhender la pensée de la philosophe au prisme de l'écriture de soi. Elle permet également d'ouvrir la réflexion sur un enjeu plus large : le rôle de l'écriture personnelle dans la construction du sujet et de sa psychè, ainsi que les différentes approches faisant du carnet un véritable compagnon de vie de l'écrivaine.

Mots-clés : Simone Weil, écriture de soi, carnet personnel, exercices spirituels, souci de soi, expérience intérieure, *hypomnēmata*, psychè, tradition

Abstract

Self-writing has come to constitute a literary genre which is difficult to define yet is part of a long tradition offering writers various means and methods of approaching their own psyche and body of work. The publication of personal notebooks written by major authors indeed demonstrates the crucial role played by this intimate practice in the elaboration of intellectual systems. Literary studies have nevertheless tended to neglect the transformational impact of this specific form of writing.

Simone Weil, a French mystic and philosopher of the 20th century, has particularly enriched the genre of self-writing. The numerous notebooks she wrote show the construction of a deep and vivid mind that associates intellectual creation with strong self-discipline. The present master's thesis will aim at highlighting the fundamental role of the notebook within the creative process of this philosopher. Such a perspective should shed new light on certain aspects of the academic literature dedicated to Weil's works.

The Introduction of this thesis offers an overview of the Western tradition of personal notebooks, which exerted a vast influence on Weil's writings. Since Greek antiquity, writing in the first person has been an important part of self-improvement exercises, aimed at spiritual perfection. This approach is particularly visible in the *hypomnēmata* – taking of notes – introduced by Greek and Roman philosophical schools and developed in early Christian monastic practices focused on self-sacrifice.

Once this context has been established, the main body of the thesis will focus more specifically on Weil's notebooks. A first chapter will present her life and works, which will then allow for a focus on certain themes present in her personal writing. I will begin by focusing on *self-mastery* through means of writing in the first person. Next, I will analyse the importance of subjectivity in this philosopher's worldview, before dealing with the rich intertextuality of Weil's notebooks. Finally, I will deal with the influence of Weil's personal experience on her own concept of *décréation*. The importance of writing in the inspiration process will be of particular interest in this final chapter.

The main objective of this thesis is to analyse Weil's writings through the lens of self-writing. It additionally aims at broadening analytical perspectives on the importance of personal writing in the construction of self and insisting on the role of the notebook as a life companion for the writer.

Keywords : Simone Weil, self-writing, personal notebook, spiritual exercises, inner experience, *hypomnēmata*, psyche, tradition

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des abréviations.....	v
Remerciements.....	vii
Préface.....	8
Introduction.....	12
A. L'écriture de soi.....	12
Être philosophe dans l'Antiquité gréco-romaine.....	13
La place de l'écriture dans l'Antiquité gréco-romaine : Convergence des moyens déployés pour la transformation de l'âme.....	17
Marc-Aurèle, empereur philosophe et écrivain.....	22
L'évolution de la pratique du carnet personnel et de l'écriture de soi.....	28
Les enjeux du contemporain : le support de l'écriture.....	35
B. La poursuite d'une tradition : la psychè sur la page.....	39
Mouvements spirituels entre l'écriture et la psychè.....	42
Quelques caractéristiques propres à l'écriture du carnet personnel.....	46
Chapitre I - Simone Weil : vie et œuvre.....	49
Chapitre II - Le dressage de soi.....	63
Les pensées maîtrisées.....	63
La pratique de l'ascèse.....	67
Ascèse des désirs et des passions.....	67
La vertu négative.....	71
Chapitre III - La subjectivisation du monde.....	75
Renouveau de l'approche cartésienne.....	75
Le rapport au corps.....	77
La méthode de l'esprit est intérieure.....	83
Un système de pensée émergeant de l'écriture de soi.....	88
Le rôle mondain du philosophe.....	91

L'itinéraire de l'esprit	95
Chapitre IV - L'approche de Simone Weil face à la littérature	101
Lecture du soi et des œuvres.....	101
Sacrifice comme interprétation personnelle.....	107
Rapport fondamentalement pluriel	112
Chapitre V - L'émergence du concept de <i>décréation</i>	115
La souffrance	115
L'irréductible rencontré	119
Le renversement.....	122
Le politique au sein de la <i>décréation</i>	126
L'esthétique de l'intime	129
L'architecture de l'âme	129
Le vide de l'espace et le silence des mots.....	131
La beauté et le désir	135
Conclusion	140
Bibliographie.....	149
Œuvres primaires :	149
Œuvres secondaires :.....	149
Corpus littéraire et philosophique :.....	150
Corpus théorique :.....	151

Liste des abréviations

L'ensemble des carnets personnels de Simone Weil ont été publiés par la maison d'édition Gallimard au sein des *Œuvres Complètes*. Ils constituent le corpus principal de cette étude.

Les citations présentes seront directement référencées dans le texte, précisant le numéro du carnet et la page. Par exemple : (OC, VII, 345).

À mes sœurs.

Seule la lumière qui tombe continuellement du ciel fournit à l'arbre l'énergie qui enfonce profondément dans la terre les puissantes racines. L'arbre est en vérité enraciné dans le ciel.

Seul ce qui vient du ciel est susceptible d'imprimer réellement une marque sur la terre.

(Simone Weil, Écrits de Londres et dernières lettres).

Remerciements

J'aimerais d'abord témoigner toute ma reconnaissance à Terry Cochran d'avoir accepté de me diriger dans ce projet et de l'avoir fait avec une grande générosité intellectuelle et humaine.

Mercis!

Merci à ma famille; mon cher père et ma tendre mère, mes frères Mahdi & Hakim, mes sœurs Imân & Douha, mes belles-sœurs Sagal & Laura, mes neveux Adam, Zaid & Djâd, mes nièces Islème & Jenna, ma tante, mon oncle, mes cousins.e, pour leur soutien et surtout leur amour.

Merci à Flora, pour ses relectures et pour les conversations inspirantes.

Merci à Aurélie d'être un soleil dans mon quotidien.

Merci à Sebela pour sa bienveillance.

Merci à Éloïse, toujours.

Enfin, un *immense* merci à Erik, de m'avoir guidée patiemment et avec joie, pour les maintes lectures, conseils, discussions et encouragements; sans qui ce mémoire ne serait pas ce qu'il est.

Préface

L'écriture de l'intime ne se revendique pas en tant qu'œuvre littéraire. Pourtant, la lecture de carnets personnels composés par un esprit littéraire ou scientifique d'envergure procure un sentiment analogue à celui de la contemplation des croquis d'un peintre. La force de création de la psychè se déploie entre tâtonnements, doutes, recommencements et ratures, provoquant un profond sentiment d'humilité. La beauté n'est plus celle du prestige, mais de l'authentique et du vulnérable qui marquent l'existence.

Le lieu du carnet se caractérise en outre par son absence de contraintes. La psychè peut s'exprimer en toute liberté. En enregistrant sur la page des pensées abstraites, intimes et qui n'auraient connu qu'une apparition éphémère sans cette incarnation matérielle, une expérience avec soi se manifeste. La pratique de la tenue d'un journal peut avoir une forte influence sur le sujet écrivant, et même mener à sa transformation totale. La liberté qu'offre l'espace du carnet exige en retour que l'écrivain·e assume pleinement la responsabilité de l'utilisation du langage pour soi.

Pour certains auteurs et autrices, cet enjeu est primordial. L'écriture des carnets n'est pas, chez eux, une expression écrite de toutes les pensées qui surviennent à leur esprit. Au contraire, la conscience de soi y est sans cesse maintenue. Autrement dit, il ne s'agit pas d'apprendre à se connaître dans l'épanchement d'un flux de pensée, mais d'exercer une force d'action sur soi au travers du langage maîtrisé. Cette approche de l'écriture personnelle trouve sa source dans les philosophies de l'Antiquité, ainsi que dans les spiritualités bibliques, où le désir du transcendant guide le rapport à soi.

Afin de comprendre les implications de l'écriture personnelle dans la formation de la psychè et de la pensée, le corpus des cahiers de Simone Weil s'est imposé à moi. Situés à l'intersection de différentes traditions, ses écrits ne cessent pourtant de s'écarter des règles du genre, grâce à l'émancipation toujours renouvelée de la jeune intellectuelle qui les a rédigés. L'originalité de sa pensée, l'abondance de ses écrits, son désir de vérité, la rigueur de ses réflexions, l'intertextualité intégrée, offrent une matière d'études passionnante et immense.

Simone Weil, née en 1909 à Paris et décédée en 1943 à Ashford, est une figure clé du paysage intellectuel de l'Europe du XX^e siècle. Se voulant un être complet, elle a cherché à établir sa présence sur différents fronts. Pour ne citer que quelques exemples, elle a contribué au renouveau de la pensée philosophique de son temps, s'est engagée dans des luttes sociales, a cherché à transformer le monde ouvrier et a proposé un discours original sur l'expérience mystique. Parmi ses principales œuvres publiées, nous trouvons : *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934); *L'Iliade ou le poème de la force* (1940); *L'Enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1943). Par la fluidité de sa pensée qui met en relation différentes facettes de l'existence, Simone Weil échappe à toute catégorisation intellectuelle. Néanmoins, c'est dans ses cahiers personnels que son esprit brille le plus fort et cet ensemble de notes pour soi-même constitue certainement sa plus grande œuvre, bien que leur étude ait été anormalement négligée jusqu'à aujourd'hui.

Il faut dire que Simone Weil entretient une relation particulière avec ses carnets. Véritables compagnons de route, ils la suivent lors de ses déplacements, et l'autrice les orne de dessins, de symboles, de mantras sur la première et la quatrième de couverture. Elle leur donne une ligne directrice de méditations et forme une conclusion avant de poursuivre sur un nouveau cahier.

Son écriture est appliquée, la rondeur de ses lettres lui donne le côté enfantin des lignes d'écoliers qui contraste étrangement avec le style pénétrant.

Les citations présentes dans ce travail de recherche témoignent par ailleurs de la particularité de l'écriture de soi. Les lecteurs et lectrices seront sans doute intrigués par la syntaxe parfois tronquée, la brièveté des idées qui se suivent par des retours à la ligne, les références trop courtes pour être saisies par un lecteur voyeuriste, l'usage de la majuscule ou de l'italique pour souligner la pensée, les sigles utilisés pour marquer des repères clairs et visibles face à l'abondance des pensées noircies sur la page. Nul doute que Simone Weil navigue avec facilité dans cet espace du carnet, lequel constitue assurément l'instrument qu'elle manie le plus facilement, comme un nouveau membre du corps lui permettant de propulser son esprit en avant.

À la fois une véritable présence et un support pour sa psychè, les cahiers de Simone Weil forment le véritable moteur de sa pensée. Pourtant, aucun travail d'importance n'a été consacré au rôle primordial joué par les carnets dans la constitution et l'émergence de la pensée de la philosophe. Ses cahiers ont été mentionnés dans des travaux portant plus spécifiquement sur un concept théorique ou abstrait, mais la matérialité et l'influence du carnet n'ont pas fait l'objet d'une étude globale. Or la pensée de Simone Weil ne peut être pleinement saisie qu'au travers de son écriture personnelle. Ses carnets ont non seulement été à l'origine de ses concepts fondateurs sur le monde, mais en plus l'expérience intérieure que l'écriture de soi provoque fait émerger la place de la subjectivité au sein de l'existence.

L'objectif de ce mémoire est clair : remédier à cette lacune des publications sur la pensée de Simone Weil et renouveler par là même la lecture et la compréhension de son œuvre générale. Ce travail est en outre porté par la volonté de montrer le rôle joué par les carnets dans

l'élaboration de la pensée de Weil. Une lecture attentive des écrits personnels de la philosophe permettra d'éclairer les liens qui nouent au travers du langage la question du souci de soi à l'émergence de concepts abstraits et théoriques.

Finalement, l'originalité de mon approche consiste à inscrire les cahiers weilien au sein de la large tradition de l'écriture pour soi. Des écoles philosophiques de l'Antiquité grecque jusqu'aux formes contemporaines de l'informatique, l'écriture personnelle a subi diverses transformations d'usage et d'approche. Il est donc essentiel d'étudier ce qu'une penseuse de l'envergure de Simone Weil, certainement l'une des plus importantes du XX^e siècle en France, a pu apporter à cette tradition très ancienne, tout en s'en démarquant par son style et son mode de pensée singuliers.

Dans la première partie de l'introduction, j'esquisse l'histoire et les modalités qui caractérisent l'émergence du cahier personnel, de l'Antiquité gréco-latine à notre ère; dans la deuxième partie introductive, je poursuis la réflexion sur les influences de la pratique du carnet sur la psychè. À la suite de cette mise en place du contexte et des caractéristiques propres à l'écriture de l'intime, j'aborde plus spécifiquement les carnets de Weil selon une organisation en cinq chapitres. En premier lieu, je dresse un panorama de l'évolution des différents carnets de la philosophe en lien avec sa biographie (chapitre I). Ensuite, je traite des techniques de soi incluant la maîtrise des pensées et la pratique de l'ascèse – issues des procédés philosophiques et spirituels (chapitre II). Par la suite, je montre en quoi la compréhension du monde chez Weil relève d'une forme de subjectivisation qui a lieu dans ses journaux (chapitre III). Suit un chapitre analysant l'approche de la littérature chez l'autrice (chapitre IV). Finalement, je propose une étude du concept weilien de *décréation*, en parcourant chaque aspect qui détermine l'émergence de cette notion et qui relève de l'expérience qui a lieu au sein de ses carnets (chapitre V).

Introduction

Le rôle joué par les carnets dans la pensée de Weil est fondamental. L'écriture de soi a offert un support à ses réflexions, certes, mais elle a surtout permis l'émergence de concepts fondamentaux chez la philosophe. Avant de faire l'analyse de ses cahiers, il faut néanmoins s'arrêter sur l'émergence historique de la pratique de l'écriture personnelle. De cette manière, les objectifs et les intentions à l'origine du carnet intime pourront être mis en relief. Abordé comme un exercice essentiel découlant d'une volonté d'accomplissement personnel au sein de pratiques philosophiques documentées, le carnet révèle en effet de nombreuses possibilités de transformation de soi au moyen du langage qui le constitue. Il faut également souligner ici que Weil s'inscrit elle-même dans la tradition antique qu'elle étudie. Elle s'inspire en outre de ce modèle de connaissance qui passe par le carnet pour être philosophe. Cette première partie introductive propose en bref un retour à la tradition afin d'appréhender plus justement les cahiers de notre autrice.

A. L'écriture de soi

« Le rapport entre le corps et l'outil change dans l'apprentissage. Il faut changer le rapport entre le corps et le monde » disait Simone Weil. Entre le corps et le monde se place la psychè qui se reconfigure par le langage, une psychè qui se transforme notamment au travers de l'écriture de soi. De plus, l'esprit exige souvent un support afin de se transférer dans la matière et d'y inscrire une réflexion avant que celle-ci ne disparaisse. Le carnet personnel est ainsi compagnon du quotidien pour un esprit qui ne cesse de se questionner sur les interactions que forme la rencontre du soi avec les contingences de la vie. Peut-on alors l'interroger avec un regard intermédiaire ? Quels sont par ailleurs l'origine et le rôle de l'écriture de soi ? Au niveau

des études littéraires, cette pratique occupe une place bien particulière qui se dérobe aux tentatives de catégorisation, qui évince adroitement la notion de public et qui, par conséquent, se trouve placée dans l'ombre des recherches académiques. Toutefois, deux auteurs français philosophes et historiens se sont emparés de la question au niveau de la civilisation occidentale, Michel Foucault (1926-1984) et Pierre Hadot (1922-2010), desquels j'aimerais enrichir et poursuivre la réflexion selon une perspective résolument littéraire. Pour ce faire, je chercherai à synthétiser les recherches qu'ils ont menées en vue d'éclaircir les fins et les moyens qui ont déterminé l'écriture du carnet personnel dans l'Antiquité gréco-romaine. Étant donné l'ampleur de ce domaine, je me pencherai sur l'œuvre canonique d'un empereur romain, les *Pensées pour moi-même* de Marc-Aurèle (121-180), qui est exemplaire d'une pratique philosophique tout en s'en démarquant par sa singularité littéraire et qui constitue, pour cette période, l'un des seuls héritages de l'écriture de soi conservés. Je mentionnerai ensuite les transformations induites par la tradition spirituelle du christianisme, puis j'aborderai les caractéristiques du carnet personnel dans la modernité, en réfléchissant à leurs applications au contexte contemporain. Cette première partie n'est qu'un bref survol historique de l'évolution du carnet en Occident et de ses conséquences sur la conscience, qui sera suivi d'une lecture réactualisée de l'écriture de soi.

Être philosophe dans l'Antiquité gréco-romaine

Les travaux de Pierre Hadot constituent un apport essentiel aux études consacrées à la culture philosophique de l'Antiquité gréco-romaine. Ses analyses me serviront de base pour introduire les écoles philosophiques de cette époque. Du III^e siècle avant Jésus-Christ au III^e siècle de notre ère, quatre écoles philosophiques – celle de Platon; celle d'Aristote et de Théophraste; celle d'Épicure; et enfin celle de Zénon et de Chrysippe – ainsi que deux traditions spirituelles, le scepticisme et le cynisme, ont coexisté, offrant chacune une voie propre vers la sagesse. Puis à

partir du III^e siècle a eu lieu la synthèse du platonisme avec l'aristotélisme et le stoïcisme. Ce néo-platonisme a alors dominé toute la culture, au point de rendre marginales les autres traditions. Le mouvement vers la synthèse des différentes écoles philosophiques en une tradition commune permet de conclure que les divergences de ces écoles étaient moins importantes que la quête commune de sagesse qui les unissait; il s'agit là de l'un des principaux enseignements des travaux de Pierre Hadot.

La compréhension d'une tradition exige de se replacer dans le contexte social, ici celle de la société antique gréco-romaine. La philosophie de cette époque diffère en effet de ce que nous, penseurs·ses du XXI^e siècle, comprenons de cette discipline académique qui amène à étudier des systèmes de pensée élaborés, quelques fois alambiqués. Durant l'Antiquité, l'être qui se vouait à la philosophie se lançait dans un mode de vie rigoureux selon des principes spécifiques à l'école de son choix et se distinguait de cette façon du reste de ses contemporains. S'exercer à vivre était un travail interminable auquel l'adepte de philosophie se consacrait pleinement, puisque toutes les écoles philosophiques admettaient que les passions et les désirs humains, qui échappent au contrôle de la raison, sont la cause des souffrances qu'endurent les êtres. En tant que mode de vie, la philosophie proposait alors de libérer l'humain afin de connaître un retour à soi-même dépouillé des maux terrestres, de l'amener vers un état d'ataraxie et d'atteindre la « personne morale, ouverte à l'universalité et à l'objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles¹ ». Pour ces écoles philosophiques, la raison et la libre volonté étaient donc les outils qui permettaient une réalisation de soi-même.

¹ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustinienes, 1981, p. 63.

C'est pourtant sur ce dernier point que Pierre Hadot et Michel Foucault se trouvent en désaccord. Pour Michel Foucault, les écoles philosophiques antiques s'inscrivaient dans une culture de soi où les différentes pratiques, qu'il définit comme étant des « techniques de soi² », amenaient l'individu à être maître de sa propre vie dans une sorte d'esthétisation de son existence afin de se constituer soi-même consciemment et librement. Pierre Hadot s'oppose à cette vision, reprochant à son confrère d'attribuer le souci d'individualisme propre à notre époque à celle de l'Antiquité, se risquant à un déplacement anachronique de la pensée. En effet, selon Pierre Hadot, son homologue accorde une importance à une conception du soi qui sous-entend une éthique du plaisir. Il appuie son argument en ajoutant que si les épicuriens recherchaient en effet la détente de l'âme, ils n'accordaient pas pour autant une importance au soi, mais privilégiaient le collectif et l'universalité. Quant aux stoïciens, le seul plaisir possible était présent dans la vertu dont une vie morale offrait la récompense³.

En revanche, P. Hadot et M. Foucault s'accordent à reconnaître qu'il fallait amener le philosophe novice à transformer totalement sa vision des choses et du monde afin d'accéder à la sagesse, qui est la véritable et commune fin recherchée des écoles philosophiques. Il est aisé de saisir toute la difficulté de cette métamorphose intérieure qui requiert nécessairement du temps et de la régularité, ainsi qu'une pratique continue. P. Hadot a ainsi proposé une nouvelle appellation pour décrire les diverses actions qui régissaient le mode de vie du philosophe,

² « Des techniques qui permettent aux individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur propre corps, sur leurs propres âmes, sur leurs propres pensées, sur leur propre conduite, et cela de manière à se transformer eux-mêmes, se modifier eux-mêmes et atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel, etc. » in Michel Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, Vrin, 2013, p. 38.

³ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 323-327.

comprenant des différences, mais aussi de nombreuses similitudes, selon l'école choisie. Sous le terme d'« exercices spirituels », son auteur définit ces actions comme relevant « non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu, [...] grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout⁴ ». De par cet engagement total de celui qui se voulait être philosophe, P. Hadot convoque l'idée d'une véritable *conversio* où l'être et son mode de vie sont désormais bouleversés.

Selon l'école philosophique, des pratiques différentes furent proposées aux adeptes. Aucun véritable traité sur les exercices n'a été conservé, d'autant plus que la culture était celle de l'oralité, toutefois des références retrouvées dans divers écrits permettent de conclure qu'ils étaient répandus et présents dans le quotidien. Philon d'Alexandrie (vers 20 av. J.-C.-45) a légué deux listes de pratiques qui offrent un aperçu plus détaillé du mode de vie philosophique des stoïciens. Le fondement de la pensée stoïcienne partage en deux les choses de la vie : celles qui dépendent de l'individu, la vision humaine, et celles qui ne dépendent pas de lui, les lois universelles. Les exercices spirituels, qui ont alors pour dessein d'intérioriser cette nouvelle perspective, sont distingués en trois catégories par P. Hadot au regard des écrits de Philon d'Alexandrie. L'attention et la méditation, en premier point, constituent la maîtrise du langage intérieur par la vigilance et la tension constantes de l'esprit, ainsi qu'au travers de représentations préalables des malheurs possibles de la vie permettant ainsi de consentir pleinement au destin. La deuxième catégorie concerne les exercices de l'intellect comprenant des lectures, des enseignements d'un maître, des recherches, etc. Le dernier point thématise quant à lui des exercices pratiques où il s'agit de traduire dans la conduite et les habitudes, par

⁴ *Ibid.*, p. 21.

une maîtrise de soi, les différents dogmes mémorisés et médités, ainsi que d'honorer les devoirs envers la cité sous l'impératif de la justice⁵. Par ces exercices, le philosophe stoïcien s'exerçait à vivre dans une conscience morale permanente, et ce, afin de se sentir libre et présent à la réalité d'un point de vue qui transcende le particulier. L'épicurisme quant à lui se trouvait être très proche de ces exercices spirituels, mais s'en différençait fondamentalement dans le contenu notionnel. À l'inverse de la tension droite, juste et austère de l'esprit stoïcien, la philosophie épicurienne s'exerçait à la détente de l'âme qui ne doit pas méditer sur les maux possibles de l'avenir, mais porter l'attention sur les plaisirs de la vie et la gratitude dans la simple joie d'exister. Quant à l'école de Platon, la pratique était avant tout portée sur le dialogue dialectique et le renoncement au monde sensible.

La place de l'écriture dans l'Antiquité gréco-romaine : Convergence des moyens déployés pour la transformation de l'âme

Cette entrée en matière a permis de mettre en relief les finalités recherchées par les écoles philosophiques de l'Antiquité qui proposaient chacune une méthode de conversion vers la sagesse au travers de processus complexes telles que la maîtrise du discours intérieur et la transformation de l'esprit. L'un des moyens mis en place par toutes les écoles pour obliger l'âme et l'esprit à consentir à leur propre métamorphose est la séduction. Les écoles approuvèrent en effet unanimement les effets de persuasion de la rhétorique et reconnaissaient le pouvoir thérapeutique de la parole, notamment celui du dialogue, avec soi ou autrui. Or la société de l'Antiquité gréco-romaine, et plus particulièrement les écoles philosophiques, se définissait au travers d'une culture de l'oralité dominante et valorisée pour la transmission du savoir et des

⁵ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 25-32.

traditions. Toutefois, l'écrit avait également sa place et son utilité, et a donc été encouragé en vue de l'accomplissement personnel du philosophe.

Ainsi, parmi les entraînements sur soi préconisés par les écoles, la pratique par l'écriture fut souvent associée à la méditation. M. Foucault met en exergue deux manières différentes d'aborder l'écriture en tant qu'exercice de pensée : d'un côté, l'écriture peut se trouver selon un enchaînement linéaire qui met en ordre un travail de pensée, puis un travail par l'écriture, et enfin un travail effectif; d'un autre côté, elle peut se retrouver dans une logique circulaire où « la méditation précède les notes lesquelles permettent la relecture qui à son tour relance la méditation⁶ ». Peu importe la façon de procéder, le but reste le même, celui de transfigurer des vérités dans le comportement et les actions. C'est ce que Plutarque a nommé la « fonction *éthopoiétique*⁷ ». Deux formes d'écriture déjà présentes dans la société furent ainsi adoptées par les écoles philosophiques : la correspondance épistolaire et les *hypomnēmata*, terme grec traduit par des « notes », desquels une troisième forme d'écriture fut greffée pour les disciples, le manuel. Ces exercices spirituels correspondaient donc à une véritable psychagogie pour P. Hadot où la dialectique entre en jeu pour former la pensée et agir sur le discours intérieur, déterminant ainsi le comportement du disciple.

La correspondance avait lieu généralement entre deux amis philosophes, ce qui avait pour intérêt de former le double exercice d'écriture de soi et de lecture. L'échange épistolaire dévoilait également le sens communautaire, le besoin de l'autre chez les philosophes. De manière générale, les auteurs donnaient un récit de soi, de leur journée quotidienne détaillée afin d'y mesurer leur concordance avec les dogmes philosophiques et d'offrir un bilan journalier

⁶ Michel Foucault, « L'écriture de soi » in *Dits et Écrits 1954-1988*, Gallimard, 1994, p. 418.

⁷ *Ibid.*

d'actes exemplaires. Le regard d'autrui, la rétrospection et l'introspection lors de l'écriture du récit épistolaire obligeaient l'individu à un exercice d'attention sur soi. L'école stoïcienne encourageait d'autant plus cette pratique que la cohérence en est un principe fondamental. Narrer ses journées par une correspondance épistolaire était ainsi devenu une convention sociale. Une autre forme d'écriture fut celle du manuel qui consignait tous les enseignements appris chez des maîtres afin que le disciple les eût à disposition et pût les méditer fréquemment.

Je mentionne brièvement ces deux premières figures de la pratique d'écriture, car le véritable objet d'intérêt de ce mémoire est celui des *hypomnêmata*. Ces notes personnelles se rapprochent en effet le plus près du carnet de soi et se placent sur l'horizon de la problématique originelle. Ce terme plutôt neutre dans son étymologie renferme une pratique spécifique, d'abord pragmatique puis réflexive. Comme le montre Pascale Fleury, les *hypomnêmata* étaient principalement utilisés à des fins techniques ou politico-militaires dans le but de recenser les décisions prises, ou alors il s'agissait de notes recueillies en vue de rédiger un ouvrage à la suite de cela. M. Foucault détaille ces fonctions originellement utilitaires des carnets de notes pouvant également être des livres de comptes, des registres publics, ou encore des aide-mémoires individuels⁸. À l'époque romaine, ce genre de notes évolua en association avec le mouvement culturel de la société qui accorda une plus grande importance aux genres de l'intime que sont l'épistolaire, l'éloge et la biographie. Le penseur précise leurs utilisations à des fins de formation de la conscience de leur propriétaire :

Leur usage comme livre de vie, guide de conduite semble être devenu chose courante dans tout un public cultivé. On y consignait des citations, des fragments d'ouvrages, des exemples et des actions dont on avait été témoin ou dont on avait lu le récit, des réflexions ou des raisonnements qu'on avait entendus ou qui étaient

⁸ *Ibid.*, p. 418.

venus à l'esprit. Ils constituaient une mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées; ils les offraient ainsi comme un trésor accumulé à la relecture et la méditation ultérieures⁹.

Il faut préciser, afin d'éviter une association d'idées inexacte, que les *hypomnēmata* ne sont en rien une forme primitive des journaux intimes, des récits de soi, ou encore des traces d'expériences spirituelles. M. Foucault confirme en l'occurrence que les carnets de l'Antiquité « constitu[ai]ent plutôt un matériel et un cadre pour des exercices à effectuer fréquemment : lire, relire, méditer, s'entretenir avec soi-même et avec d'autres, etc.¹⁰ », définition que je retiendrai pour la question du carnet de soi. Ils permettaient de rassembler des fragments d'un logos déjà dit, déjà entendu pour les consigner ensemble et en méditer l'essence. Le carnet devait rester à disposition en toutes circonstances afin de pouvoir être utilisé dans l'action et que les sentences fussent ainsi véritablement « implantées dans l'âme » : « l'écriture des *hypomnēmata* [était] un relais important dans cette subjectivation du discours¹¹ ». Selon M. Foucault, trois aspects des *hypomnēmata* constituèrent leurs véritables forces d'ancrage dans la formation de la pensée de celui qui s'y exerçait. D'abord, le choix de l'esprit qui détermina les découpages qu'il désirait opérer dans ses lectures lui évitait ainsi son propre éparpillement, soit la *stultitia*¹² qui a lieu par un excès de lectures sans que l'individu prenne le temps de se recueillir et de noter ses découvertes. Cette condition est d'autant plus accusée qu'elle ne conduit qu'à la dispersion et à

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 419.

¹¹ *Ibid.*

¹² « La *stultitia* se définit par l'agitation de l'esprit, l'instabilité de l'attention, le changement des opinions et des volontés, et par conséquent la fragilité devant tous les événements qui peuvent se produire; elle se caractérise aussi par le fait qu'elle tourne l'esprit vers l'avenir, le rend curieux de nouveautés et l'empêche de se donner un point fixe dans la possession d'une vérité acquise » in Michel Foucault, « L'écriture de soi », *op. cit.*, p. 420.

l'oubli de soi et de ses pensées. Ensuite, selon M. Foucault, le choix hétérogène des sentences permettait de prémunir l'esprit contre le risque d'un enseignement univoque et de chercher la vérité d'une sentence choisie selon une réflexion contextualisée. Enfin, malgré le regroupement d'éléments hétéroclites, une unité était formée par le carnet dans sa matérialité singulière, gardienne d'un contenu, puisque « le rôle de l'écriture [était] de constituer, avec tout ce que la lecture a constitué, un "corps"¹³ ». M. Foucault note en outre que l'on peut y retrouver la filiation spirituelle du propriétaire¹⁴. Différentes métaphores furent utilisées pour décrire cette pratique, par exemple le butinage des abeilles, la digestion des aliments, les additions de chiffres ou encore la formation d'un chœur musical.

Bien que ce travail sur les *hypomnēmata* selon M. Foucault relève d'une certaine pratique du carnet, P. Hadot apporte des précisions et s'oppose parfois à cette conception lorsqu'elle se trouve rattachée aux exercices des philosophes antiques pour deux raisons majeures. D'une part, l'hétéroclisme de la pensée rassemblée dans le carnet selon la conception de M. Foucault n'était pas une pratique des philosophes gréco-romains qui, à moins d'être en recherche d'une doctrine, et avant une conversion, se trouvaient rattachés exclusivement à leur école et suivaient ses dogmes avec piété et précision. D'autre part, si le but n'était donc plus de se constituer une identité spirituelle propre, l'idée de renforcer son individualité perdait en légitimité. Pour P. Hadot, au contraire, il s'agissait de se libérer de son individualité afin de s'élever à l'universalité. Le philosophe, dans sa pratique d'écriture, ne cherchait donc pas à s'écrire comme le sous-entendrait le travail de M. Foucault, mais à transformer la conscience

¹³ *Ibid.*, p. 422.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 419-423.

de soi à une échelle plus large, vers l'universel objectif. Le rôle de l'écriture restait cependant central puisqu'il « transform[ait] la chose vue ou entendue 'en force et sang' (*in vires, in sanguinem*). Elle se fai[sai]t dans le scripteur lui-même un principe d'action rationnelle¹⁵ », qui constituait de la même façon son identité en tant qu'inducteur d'un ensemble de représentations appelées à devenir des pratiques. Après avoir abordé ces considérations philosophiques et historiques, j'aimerais maintenant convoquer une œuvre littéraire qui illustre en pratique les différentes facettes de ces notions. L'empereur romain, Marc-Aurèle, avait en effet choisi de composer des écrits personnels – nommés dans la tradition « À moi-même » (« *ta eis eauton* ») et connus aujourd'hui sous le titre des *Pensées pour moi-même* – selon le modèle des notes rassemblées en un carnet.

Marc-Aurèle, empereur philosophe et écrivain

Les carnets de notes s'inscrivent et transforment la réalité de son auteur selon sa volonté de discipliner l'intimité de son être et de voir des résonances dans sa vie publique et privée. Au préalable d'une analyse littéraire de l'œuvre de l'empereur, je voudrais présenter *in nuce* ce que fut sa vie dans ses grandes lignes et la place occupée par ses carnets. Marc-Aurèle (121-180) naquit à Rome dans une famille de riches commerçants. Protégé par l'empereur Hadrien, qui assura son entrée en politique par l'intermédiaire de son adoption par son successeur Antonin le Pieux, Marc-Aurèle fut élevé sur le mont Palatin afin de se préparer au titre de César. Il accéda au trône en 161, partageant le pouvoir avec son frère d'adoption jusqu'à la mort de celui-ci en 169. Son règne fut turbulent, puisqu'il dût faire face à de nombreuses guerres et catastrophes

¹⁵ *Ibid.*, p. 422.

naturelles au sein de l'empire, mais aussi affronter plusieurs deuils personnels¹⁶. Dès sa jeunesse, il montra une volonté d'adopter le mode de vie rudimentaire des écoles philosophiques. Sa véritable conversion au stoïcisme est difficile à dater précisément, mais elle aurait eu lieu vers l'âge de vingt-cinq ans, après sa découverte des enseignements d'Épictète. Lors de l'entrée en fonction de ce nouvel empereur, son identité philosophique constitua un événement inédit pour l'ensemble des sujets. De cette appartenance qui régit sa conduite, Marc-Aurèle légua, involontairement sans doute puisqu'il n'écrivait que pour lui-même, des carnets où il reprenait les enseignements stoïciens sous son écriture propre. *Les Pensées pour moi-même* furent publiées pour la première fois en 1559 à Zurich après que les manuscrits eurent été préservés par des copistes. Le livre connut alors un important succès en Europe, tout en engendrant une certaine perplexité. Les nombreux titres qui se succédèrent pour tenter de saisir le genre de cet ouvrage hors du commun démontrent bien l'insaisissabilité d'une œuvre dont les particularités seront détaillées plus loin.

Converti au stoïcisme, le jeune philosophe avait pour devoir de répondre aux pratiques de cette école et notamment aux exercices de l'écriture tels qu'explicités plus haut, à travers les formes du manuel et de la correspondance. Or, une fois devenu empereur, il refusa de se plier aux conventions de l'écriture épistolaire et décida de n'écrire que pour lui-même. Discourir avec soi-même n'était pas chose nouvelle : Platon avait déjà introduit l'idée de la dialectique en tant

¹⁶ Il affronta, entre autres, des mouvements de révolte en Europe, l'invasion des Parthes en Orient et mena la guerre contre diverses autres nations dans la région du Danube. Il fit face à des inondations, à des tremblements de terre et à une épidémie de peste à Rome. Il vécut la mort de la plupart de ses enfants, de son frère adoptif ou encore de sa femme Faustina la Jeune.

que processus de révélation sensible de la vérité, et Socrate lui-même cultivait le monologue intérieur par manque d'interlocuteurs.

Marc-Aurèle opta quant à lui pour le mode des *hypomnêmata*, c'est-à-dire des notes recueillies, pour composer ses écrits. Néanmoins, le terme ne correspond pas véritablement à l'usage des carnets tels qu'ils ont été définis dans la partie précédente. Les *Pensées pour moi-même* de Marc-Aurèle mélangent plutôt les différentes traditions antérieures, sans correspondre intégralement à l'une d'entre elles. Cet écrivain composa en somme une œuvre littéraire destinée à lui-même. Il s'agit en ce sens d'une œuvre tout à fait exemplaire de la volonté unique de l'empereur romain et du caractère exceptionnel des carnets qui en résultent.

En choisissant le stoïcisme comme philosophie de vie, Marc-Aurèle plaçait la vertu comme valeur suprême et comme essence de l'état de bonheur recherché. Il se considérait également comme faisant partie d'une patrie universelle où les citoyens œuvrent ensemble, par la droite raison, en vue d'un bien commun. Bien sûr, cette ambition transcendait toute notion d'individualité et de particularités propres à l'ego. L'écriture était l'un des relais de cette transcendance de l'universel et possédait une force d'action sur les actes à travers l'esprit et la main. C'est pourquoi Marc-Aurèle s'accordait un temps presque quotidien pour remplir les pages de son carnet. En décidant d'immiscer l'écrit dans ses habitudes, il réussissait à maintenir une attitude et des actions conformes aux dogmes stoïciens.

Il est essentiel de comprendre la nature et les fonctions de l'âme selon cette philosophie pour saisir toute l'importance qu'elle accorde à l'écrit. P. Hadot explique que « le stoïcien délimite donc un centre d'autonomie : l'âme, par opposition au corps, le principe directeur (*hégemonikon*) par opposition au reste de l'âme, et c'est par rapport à ce principe directeur que

se situent la liberté et le vrai moi¹⁷ ». En d'autres termes, c'est à ce niveau que se situe la raison ainsi que la volonté de choisir. Cette partie supérieure de l'âme est consacrée à trois activités, pour lesquelles le stoïcisme propose un exercice adapté. Ce sont autour de ces trois thèmes, le désir, l'action et l'assentiment, que les écrits de Marc-Aurèle se formèrent. Or ce rythme ternaire lui fut transmis par les enseignements de l'esclave philosophe Épictète, et non par ceux du stoïcisme classique.

La tripartition des actions de l'âme supérieure peut être schématisée comme suit. Dans un premier temps, l'*hegemonikon* produit le désir et l'aversion. Se conformant aux principes de causalité de la nature universelle, l'exercice du philosophe est celui de la discipline afin de ne désirer que le bien moral et de fuir le mal moral, qui dépendent de lui, mais aussi de consentir aux choses qui ne dépendent pas de lui. Les passions et les émotions sont ici contrôlées. Dans un deuxième temps, le principe directeur est responsable de l'agir. L'exercice correspondant s'appuie sur des théories de la nature et des attractions humaines, afin d'exiger une impulsion d'action appropriée selon la raison et les principes de justice et d'altruisme. Enfin, la dernière activité de l'âme produit un discours intérieur, un jugement, en réponse aux images extérieures et aux sensations du corps. Face à cela, l'exercice stoïcien est celui de l'assentiment qui remet en question chaque représentation pour atteindre un jugement objectif et modifier ses propres pensées. Ces trois activités de l'âme¹⁸ sous-tendent des domaines de réalité, puis de discipline intérieure pour le philosophe qui veut se transformer. La pureté de l'intention morale est donc une valeur primordiale, car elle va conditionner les principes de vérité qui auront des conséquences sur ceux du désir et de l'action.

¹⁷ Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, Fayard, 1992, p. 100.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 103-104.

L'esprit qui s'écrit dans les *Pensées pour moi-même* fait démonstration d'une rigueur philosophique qui s'associe avec une forme littéraire de la mise en scène des expériences de pensée. Je voudrais à présent souligner quelques-unes des caractéristiques propres de l'écriture de Marc-Aurèle. À noter en premier lieu : l'urgence d'écrire, de se transformer, une nécessité en tant qu'impératif de maîtrise intérieure, des lignes rapides, un trait tracé dans l'instant, mais qui déjà n'est plus, à recommencer encore, avant la fin, la mort. Peut-on partager le sentiment d'acuité de cet empereur qui côtoyait une mort violente sur les champs de guerre ou ressentait le deuil au palais durant son règne ? Trois formes d'exercices spirituels sont ainsi présentes dans ses carnets : des méditations, des examens de conscience et des exercices de l'imagination.

Comme le souligne P. Hadot, les *Pensées pour moi-même* de Marc-Aurèle ont été accusées, à tort, de porter un ton pessimiste et parfois cruel envers la vie. Cet extrait des *Pensées* est cité à titre d'exemple : « Bientôt, tu ne seras plus que cendre ou squelette, un nom et pas même un nom ; et le nom n'est plus qu'un bruit, un écho. Les choses qui, dans la vie, sont les plus estimées ne sont que vide, pourriture, insignifiance » (V, XXXIII). Or, loin de signaler une prédisposition au malheur chez son auteur, ce style résulte en fait d'une pratique recommandée chez les stoïciens. La représentation réaliste de la mort comporte en effet plusieurs fonctions, elle permet d'une part de se préparer à d'éventuels malheurs afin d'y faire face avec toute la résilience dont doit faire preuve le philosophe. D'autre part, cette méditation sur la mort fait naître la vertu et la lucidité nécessaire à l'homme en quête de sagesse. Ainsi, l'empereur porte un regard parfois cynique sur les divertissements, puisque « la vie elle-même est en quelque

sorte une mort, lorsqu'elle n'est pas éclairée par la vertu, par la pratique des règles de vie et par la connaissance des dogmes qui donnent la science des choses divines et humaines¹⁹ ».

P. Hadot a également mis en lumière un autre style rhétorique propre à l'écriture stoïcienne de Marc-Aurèle qu'il a désigné comme la « représentation physique des choses ». Par cette figure de style, le philosophe tente d'atteindre l'objectivité de la Raison universelle. Une description crue de choses ou d'événements ôte tout jugement de valeur humaine déposé au fil du temps par la société ou par les émotions du moment. Le passage suivant du carnet de l'empereur en offre un exemple : « De même que l'on peut se faire une représentation de ce que sont les mets et les autres aliments de ce genre, en se disant : cela, le cadavre d'un poisson ; cela, le cadavre d'un oiseau ou d'un porc » (VI, XIII). Le choix de la forme de représentation des choses extérieures joue ici un rôle majeur dans la transformation du discours intérieur et de la connaissance du monde. Car Marc-Aurèle ne revendique pas l'originalité; il reprend sans cesse les dogmes et la figure idéale du sage, tels qu'offerts par les stoïciens, et notamment Épictète. Toutefois, il réfléchit à différents styles rhétoriques afin de persuader son âme qui ne se plie pas au seul dictat de la raison. Son écriture comporte ainsi de nombreuses sentences convoquant l'imagination, comme l'illustre ce passage du livre X : « Songer en t'arrêtant à chacun des objets qui tombent sous tes sens, qu'il se dissout déjà, qu'il se transforme et qu'il est comme atteint par la putréfaction et par la dispersion ; ou bien, envisager que tout est né pour mourir. » (X, XVIII) Il ne s'agit pas seulement de se dire et de comprendre les dogmes philosophiques, mais encore faut-il pouvoir les ressentir et, dans ce sens, Marc-Aurèle produit une œuvre philosophico-littéraire.

¹⁹ *Ibid.*, p. 63.

Enfin, il est essentiel de souligner la notion de répétition dans le style des carnets. Le lectorat qui se laisse plonger dans les *Pensées* ne pourra manquer de remarquer les reprises de certains dogmes modifiés seulement au niveau syntaxique. Cette écriture du renouvellement permet en outre de comprendre la relation qui unit la page à la conscience pour le philosophe. L'écrit ne se relit pas, l'esprit qui s'écrit est dans un présent immédiat, il est dans l'action même d'écrire qui seule peut raviver à l'âme des images et des dogmes. L'effet de l'écriture dans la formation de soi se situe dans l'instant, l'écriture passée relève du désuet, ou du moins sa lecture ne possèdera pas la même force de conviction, car l'effort est à recommencer au quotidien sous une forme nouvelle. « Il s'agit de réactualiser, de rallumer, de réveiller sans cesse un état intérieur qui risque sans cesse de s'assoupir et de s'éteindre. Toujours, à nouveau il s'agit de remettre en ordre un discours intérieur qui se disperse et se dilue dans la futilité et la routine²⁰ », spécifie P. Hadot. L'écrit génère une présence à soi de vérités tues dans le flot de la vie, d'images percutantes de la réalité pensée. Mais l'écriture se faisant reine pour l'esprit humain réclame solitude, silence et attention de l'être, exigences qui donnent l'accès tangible à la vérité pour la conscience.

L'évolution de la pratique du carnet personnel et de l'écriture de soi

L'origine de l'écriture de soi et de ses processus de transformation sur la conscience se retrouve donc pour la tradition occidentale dans l'Antiquité. Les philosophies gréco-romaines formèrent le héraut de la spiritualité chrétienne qui influença de la même façon le journal personnel de la modernité. En redécouvrant cet héritage, il est alors possible de dresser et de comprendre les métamorphoses qu'a connu l'écriture personnelle depuis sa pratique originelle jusqu'à nos jours,

²⁰ *Ibid.*, p. 66.

et plus spécifiquement les influences présentes dans les cahiers personnels de Weil. À la suite des philosophies antiques, les écrits des Pères de l'Église ont marqué un tournant dans la pratique du carnet de soi, et ce, conformément à une volonté réfléchie des auteurs.

Au IV^e siècle, Athanase d'Alexandrie rédigea une biographie, la *Vie d'Antoine*, qui illustre un modèle de vie ascétique et pieuse d'un saint du désert égyptien destinée à ceux qui aspirent à en imiter la vie. Un passage en particulier a interpellé M. Foucault : celui où Antoine, dont les paroles furent rapportées par Athanase, accorde une place importante à l'écriture et souligne son lien essentiel avec l'anachorèse. Il définit cette pratique scripturaire comme étant la « notation écrite des actions et des pensées²¹ » au profit de la formation de la conscience. Le pieu moine prescrivait en effet la pratique de l'écriture dans la voie de perfectionnement spirituel des religieux. Selon ses préceptes, « l'écriture remplace les regards des compagnons d'ascèse²² ». Cette présence d'autrui, grâce à laquelle l'écriture pallie le manque, a intéressé M. Foucault, qui perçoit trois principales forces d'action de l'écrit. Il protège d'abord des dangers de la solitude, soit la folie. L'écriture possède ensuite une force d'appui dans les inflexions intimes de la pensée puisque, comme l'explique M. Foucault, « la contrainte que la présence d'autrui exerce dans l'ordre de la conduite, l'écriture l'exercera dans l'ordre des mouvements intérieurs de l'âme²³ ». Enfin, selon Athanase repris par M. Foucault, écrire devient une « arme dans le combat spirituel [...] [qui] dissipe l'ombre intérieure où se nouent les trames de l'ennemi²⁴ », c'est-à-dire qu'elle permet de faire triompher la vérité du divin sur les passions du

²¹ Michel Foucault, « L'écriture de soi », *op. cit.*, p. 415.

²² *Ibid.*, p. 416.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

diable selon une approche de la spiritualité chrétienne. À partir de ces recommandations spirituelles de la part des saints chrétiens, un pont est bâti avec les pratiques philosophiques de l'Antiquité, comme le stipulent P. Hadot et M. Foucault. Ils s'accordent en effet pour voir dans les pratiques spirituelles chrétiennes un héritage de la philosophie antique : d'une part, dans la rhétorique choisie pour offrir un effet de persuasion sur l'âme, et, d'autre part, dans les pratiques spirituelles exercées par les stoïciens et les épicuriens. Les chrétiens se considéraient ainsi comme étant des philosophes *complets*, c'est-à-dire qu'ils conservaient la définition antique d'un mode de vie dont la pratique et le sens devaient être perfectionnés au moyen de la lumière divine de la chrétienté. Ainsi, P. Hadot explique que « pour eux, les philosophes grecs n'ont possédé que des parcelles du Logos, mais les chrétiens sont en possession du Logos lui-même incarné en Jésus-Christ. Si philosopher, c'est vivre conformément à la loi de la Raison, les chrétiens philosophent puisqu'ils vivent conformément à la loi du Logos divin.²⁵ » Selon cette perspective, les dogmes des maîtres de philosophie gréco-romaine sont remplacés par les commandements du Christ et des Pères de l'Église²⁶. Les manuels de sentences à mémoriser et à méditer font place aux apophtegmes et aux *kephalaia* de la littérature monastique. Enfin, il faut noter l'importance accordée à l'attention à soi, la *prosochè* des écoles stoïcienne et platonicienne qui préfigurèrent la conscience de Dieu dans le christianisme :

L'attitude fondamentale du philosophe stoïcien ou platonicien était la *prosochè*, l'attention à soi-même, la vigilance de chaque instant. L'homme "éveillé" est sans cesse parfaitement conscient non seulement de ce qu'il fait, mais de ce qu'il est, c'est-à-dire de sa place dans le cosmos et de son rapport à Dieu. Cette conscience de soi est tout d'abord une conscience morale, elle cherche à réaliser à chaque instant une purification et une rectification de l'intention : elle veille à chaque instant à

²⁵ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 79.

²⁶ Ce titre est attribué selon l'approbation de l'Église aux auteurs chrétiens qui ont vécu dans les premiers siècles du christianisme en état de sainteté.

n'admettre aucun autre motif d'action que la volonté de faire le bien. Mais cette conscience de soi n'est pas seulement une conscience morale, elle est aussi une conscience cosmique : l'homme "attentif" vit sans cesse en présence de Dieu dans le "souvenir de Dieu", consentant joyeusement à la volonté de la Raison universelle et voyant toutes choses avec le regard même de Dieu. Telle est l'attitude philosophique par excellence. Telle est aussi l'attitude du philosophe chrétien.²⁷

Le christianisme primitif transforma donc de façon importante l'attention au soi, marquant un tournant décisif dans l'histoire de l'herméneutique de soi, pour se référer au travail mené par M. Foucault dans l'optique de ses recherches élargies aux questions de pouvoir dans nos sociétés occidentales. Le travail intérieur et invisible des moines consistait à la fois à tourner leurs pensées vers Dieu de façon constante et à observer l'origine et les mouvements de leurs pensées les plus profondes, d'où s'ensuivait une verbalisation auprès du maître religieux. Cette extériorisation permettait de tester la valeur et l'origine des pensées, démoniale ou divine; il s'agit de l'*exagoreusis*. La pratique de l'aveu des péchés apparaissait ainsi afin de purifier l'âme par la confession. La purification de l'âme devint également un enjeu primordial dans l'accès à la connaissance théorique et dans la contemplation du bien suprême.

La relation au maître se transforma également, de la volonté d'amener une autonomie au disciple dans les écoles philosophiques antiques à une obéissance totale du moine chrétien à son maître²⁸. La spiritualité chrétienne se détacha de cette façon, par l'obéissance au maître et par la contemplation de l'origine des pensées, du fondement des pratiques philosophiques antiques : quand le philosophe se constituait soi-même et recherchait la maîtrise de soi par l'intériorisation toujours renouvelée de vérités, sa raison exhortant son âme à se discipliner, la spiritualité

²⁷ *Ibid.*, pp. 81-82.

²⁸ Michel Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, Vrin, 2013, p. 77.

chrétienne chercha à découvrir les mouvements de l'âme pour ensuite les approuver ou non au moyen de la raison. Parmi les œuvres majeures de la littérature chrétienne se trouve l'ouvrage de Saint-Augustin, les *Confessions*, qui s'oppose à cet égard aux écrits des philosophes antiques. L'auteur chrétien écrivait avec le *je* de son âme en dialogue avec sa raison et s'intéressait aux dilemmes du cœur.

Cette pratique chrétienne de l'attention à l'intime, qui se veut une épistémologie du soi, est devenue dominante selon M. Foucault. L'exercice se fonde sur l'hypothèse que se cache en soi, dans les profondeurs de l'âme, une vérité qui doit être découverte de la même façon que l'on interprète un livre sacré ou obscur. M. Foucault distingue ainsi une herméneutique interprétative qui pose une relation entre le soi et la vérité à travers le texte sacré, d'une herméneutique discriminative qui s'intéresse aux mouvements de l'âme et aux illusions de la conscience²⁹. C'est ainsi que Michel de Montaigne fut le représentant d'une nouvelle forme de littérature de l'herméneutique de soi,³⁰ tandis que René Descartes fonda le sujet moderne³¹ en appuyant des raisonnements philosophiques à des pratiques spirituelles chrétiennes. Le fondement chrétien de la connaissance de soi est toutefois celui de l'autosacrifice, puisque l'individu ne doit plus désirer être un sujet de volonté, mais se laisser imprégner de la vérité, et que le renoncement à soi permet paradoxalement sa révélation. En effet, comme l'affirme M. Foucault :

²⁹ Michel Foucault, *Dire vrai sur soi-même : conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, Vrin, 2017, p. 141.

³⁰ Michel Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi, op. cit.*, p. 125.

³¹ *Ibid.*, p. 120.

La révélation de la vérité au sujet de soi ne peut pas [...] être dissociée de l'obligation de renoncer à soi. [...] Vérité et sacrifice, la vérité au sujet de nous-mêmes et le sacrifice de nous-mêmes, sont profondément et étroitement liés. Et nous devons comprendre ce sacrifice non seulement comme un changement radical de mode de vie, mais comme la conséquence d'une formule comme celle-ci : tu deviendras le sujet de la manifestation de la vérité quand et seulement quand tu disparaîtras ou quand tu te détruiras en tant que corps réel ou en tant qu'existence réelle.³²

M. Foucault s'oppose cependant à cette conception qui dure depuis des siècles. Son travail à la recherche des sources de l'herméneutique de soi se conclut par un appel à se départir complètement d'un besoin de développer cette science. Son interpellation naît de la constatation que la civilisation occidentale n'a pas pu apporter un renouveau positif au fondement de l'herméneutique de soi contre ce sacrifice de soi chrétien³³. Il date ainsi précisément l'apparition de l'attention à soi au moment de la césure que connaît l'antiquité latine face au christianisme : « la grande herméneutique de soi ne prend pas ses racines dans une culture dominée par le souci de soi, mais dans une spiritualité dominée par le renoncement à soi³⁴ ». Je peux toutefois et dès maintenant amener l'idée que les carnets personnels de Weil ont su conjuguer ces deux aspects du rapport à soi.

Pour finaliser le présent survol, il est nécessaire de tracer une brève esquisse des formes diverses qui ont constitué la notion de l'écriture personnelle à la suite de l'influence du christianisme. Tout d'abord, le journal spirituel des religieux issu de la pratique monastique correspondait soit à un journal de prière, soit à un examen de conscience, c'est-à-dire un espace de dialogue entre l'âme et Dieu ou entre l'âme et elle-même. Cette écriture, sans

³² Michel Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, pp.87-88.

³³ *Ibid.*, p. 90.

³⁴ Michel Foucault, *Dire vrai sur soi-même : conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, *op. cit.*, p. 135.

doute la première forme de l'intime, n'a cependant pas été encouragée par la tradition catholique, car si elle pouvait permettre une élévation de l'âme, l'écriture personnelle était également source de péchés. Les exercices spirituels d'Ignace de Loyola correspondaient surtout à des pratiques méditatives qui préconisaient très peu l'écriture. Par ailleurs, dès le xv^e siècle sont apparues des chroniques du temps en tant que mémoire conservée de leurs auteurs correspondant à l'apparition de la classe bourgeoise en ville, par exemple les *Mémoires-Journaux* de Pierre de l'Estoile tenus entre 1574 et 1611. Puis rapidement, au tournant du xvi^e siècle, avec Léonard de Vinci par exemple, une autre forme d'écriture personnelle est apparue dans les carnets qui formèrent le processus de création pour des œuvres, l'histoire d'une pensée qui a conservé sa vigueur chez les intellectuels et les artistes. Montaigne et Pascal ont également fait ressurgir le journal spirituel comme extension de la tradition spirituelle en vue d'une pratique plus philosophique. Les xviii^e et xix^e siècles ont vu la floraison des véritables journaux intimes, dans lesquels les auteurs·trices consignaient leur mémoire, leurs états d'âme ou leurs réflexions, soit des traces du soi s'inscrivant dans une durée, comme chez Rétif de la Bretonne³⁵. Ces journaux personnels se plaçaient au niveau de l'inconscient, opérant ainsi un travail anticipant celui de la psychanalyse pour leur autrice-lectrice ou auteur-lecteur dans la quête d'une véritable connaissance de soi. La parution des carnets personnels a également soulevé de nouvelles problématiques par rapport au processus éditorial, car elle bouleversait le contrat de lecture originel lors de la publication *post-mortem*. Enfin, le cybernétique a marqué une césure avec les formes traditionnelles de l'écriture personnelle.

³⁵ Catherine Viollet et Marie-Françoise Lemmonier-Delpy, *Métamorphoses du journal personnel : de Rétif de la Bretonne à Sophie Calle*, Academia-Bruylant, 2006.

Les enjeux du contemporain : le support de l'écriture

Selon Clarisse Herrenschmidt, « nous vivons la troisième révolution graphique de l'histoire, si l'on considère le *continuum* qui va du Moyen-Orient au Proche-Orient, du Proche-Orient à l'Europe, de l'Europe à l'Amérique du Nord.³⁶ » La première révolution est celle de l'invention de l'écriture qui se repère aux environs de 3300 avant Jésus-Christ. La deuxième, celle de l'invention de la monnaie frappée, qui a lieu vers 620. Et, enfin, la troisième et dernière révolution graphique est celle de l'informatique qui se situe entre 1936 et 1948 avec les travaux d'Alan Turing³⁷. Les technologies informatiques puis numériques ont désormais conquis l'espace du langage, provoquant ainsi une modification de nos modes de pensée et de connaissance, ainsi que de notre constitution psychique, puisque l'espace sémiotique est bouleversé. Par l'omniprésence et l'utilisation massive des ordinateurs dans nos sociétés, les machines se sont donc emparées de la lecture et de l'écriture. La définition philosophique apparue au XVIII^e siècle stipulant que l'homme se distingue des autres êtres vivants en tant qu'animal *parlant* se trouve ainsi bousculée par le fait que le langage a été approprié par les ordinateurs. Or, chaque changement de format pour l'écrit, du parchemin au codex puis du codex à l'imprimé, est accompagné d'une révolution pour les sciences humaines, qui se reconstituent au travers d'un accès nouveau à l'esprit humain. L'importance du support matériel est donc primordiale puisque celui-ci façonne le mode de construction de la pensée. Désormais, la combinaison de la pression rapide des doigts pianotant un clavier et du regard fixé sur un écran instaure une nouvelle temporalité pour une pensée dont l'inscription matérielle a lieu au

³⁶ Clarisse Herrenschmidt, *Les Trois écritures. Langue, nombre, code*, Gallimard, 2007, pp. 387 Clarisse Herrenschmidt, *Les Trois écritures. Langue, nombre, code*, Gallimard, 2007, pp. 387.

³⁷ *Ibid.*, pp. 387-389.

moment même où elle se forme. Plus encore, l'écriture informatique permet désormais d'effacer et de recommencer une phrase autant de fois que nécessaire. Surtout, le geste est séparé de l'inscription puisque c'est la machine qui transforme et se fait l'intermédiaire entre le geste et une écriture/lecture; de cette façon, la main est détachée de l'esprit. Dès lors, en quoi la façon d'écrire de l'informatique a-t-elle un impact sur la façon de penser ?

Tout d'abord, pour Clarisse Herrenschmidt, l'informatique instaure un mode de pensée dualiste, selon son système binaire de nombres (0 et 1), qui va transformer notre façon de penser l'écriture et le langage³⁸. En effet, les langues humaines sont répétitives et ambiguës tandis que le langage informatique est économique et fonctionne selon une logique rationnelle. Ainsi, il s'agit de s'adapter à une forme efficace de l'écriture pour *naviguer* dans le monde cybernétique. De plus, les liens hypertextes, fenêtres multiples qui peuvent notamment effectuer le travail originellement opéré par le cerveau, se chargent de la représentation de la pensée, de sa structure réflexive et d'une mémoire externe à l'humain, pour que finalement l'esprit se projette dans un double technologique. Cependant, dans l'acte d'écrire, il s'agit de faire apparaître de l'invisible, contenu en soi, dans du matériel visible. Or, pour selon les civilisations anciennes, cet invisible est de l'ordre de l'inconnaissable, du spirituel, voire du sacré, associations qui ont été perdues par les Modernes, comme le souligne C. Herrenschmidt³⁹. Désormais, ce mystère qui est proprement humain et immaîtrisable est possédé par le cœur de l'ordinateur; c'est la machine qui, en tant que duplicata de l'organe cerveau, va traiter l'invisible et le retranscrire dans un

³⁸ Clarisse Herrenschmidt, *op. cit.*, pp. 407- 408.

³⁹ *Ibid.*, 99.

langage compréhensible pour l'utilisateur·trice. La conception même de l'être humain en est bouleversée, faisant naître de nouvelles théories telles que celle du transhumanisme.

De plus, l'un des enjeux principaux des sociétés qui évoluent avec l'univers cybernétique résulte de l'excès de parole dans le monde du virtuel. De nombreux·ses chercheur·e·s constatent un appauvrissement et un nivellement généralisés du langage. Je citerai en exemple Patricia Little pour qui la parole connaît une dégradation, car « notre civilisation est bavarde plus qu'éloquente, elle est émetteuse d'opinions plutôt que créatrice de vérités⁴⁰ ». Le monde cybernétique voudrait communiquer de façon universelle. Par exemple, les logogrammes s'inscrivent dans une forme de langage impersonnelle et ininterrompue, afin d'être accessibles pour la majorité. Par ailleurs, sur les réseaux sociaux, l'écriture est utilisée, rendue séductrice ou sensationnelle, en vue de s'inscrire dans la dynamique de la parole cacophonique et selon la nouvelle économie du virtuel qui se situe entre la domination et l'émancipation⁴¹. L'écriture de soi prend également une nouvelle dimension; du cyber carnet aux profils personnels, le soi qui, originellement, relève de l'ordre du privé, non seulement s'expose aux vues des autres, mais réclame également des réactions voire des interactions avec un public. Ce nouvel espace renverse donc les codes, mais ne rompt pas totalement avec les pratiques de l'écriture sur papier, selon la logique de *remediation*⁴² (J. D. Bolter et R. Grusin). Les écrits cybernétiques relevant

⁴⁰ Patricia Little, « Grandeur et misère du langage », in *Simone Weil et les langues*, Vrin, 1991, p. 179.

⁴¹ Juremir Machado Da Silva, *Les technologies de l'imaginaire : médias et culture à l'ère de la communication totale*, La Table ronde, 2008, p. 88.

⁴² « We call the representation of one medium in another *remediation*, and we will argue that remediation is a defining characteristic of the new digital media », in Jay David Bolter and Richard Grusin, *Remediation. Understanding New Media*, MIT Press, 2000, p. 45.

de l'égologie⁴³ sont ainsi une nouvelle forme du journal personnel. En outre, l'ordinateur constituant la nouvelle métaphore de la mémoire, il reprend la forme antique des *hypomnēmata*. Estrella Rojas a notamment travaillé sur cette question de la pratique des *hypomnēmata* au niveau de la cybernétique. Or, selon l'autrice, la collection de savoir qui était l'une des essences des carnets se trouve bouleversée par le saut quantitatif et l'hétérogénéité des technologies de l'information qui opèrent des calculs algorithmiques sur lesquels l'individu n'a pas de contrôle. La machine informatique ne répond donc plus d'un processus d'adoption de l'outil permettant l'intériorisation de la connaissance, mais d'un mode d'adaptation à l'objet qui dissocie l'utilisateur de son processus d'individuation, tout en restant dans un savoir de l'extériorité⁴⁴. Pour Estrella Rojas, ces nouvelles pratiques rendent les utilisateurs·trices précaires au niveau de l'intentionnalité, de l'analyse et de l'attention. Elle affirme ainsi que « les nouveaux pouvoirs conférés par ces outils au sujet sont aussi responsables d'usages précarisants, qui désinstrumentent le sujet au plan épistémique comme au plan pragmatique.⁴⁵ »

Il est donc évident que l'évolution et les transformations constantes de l'écriture exigent un renouvellement des théories qui réfléchissent sur son essence et ses impacts sur le soi et la psyché. Bien que l'esprit s'adapte aux nouveaux supports qui, par ailleurs, enrichissent sa vie intellectuelle, j'aimerais réhabiliter dans ce travail l'écriture personnelle du carnet, mais également souligner l'importance de l'écriture de la main en tant qu'outil qui va tracer, avec

⁴³ Je retiens la définition de l'*Encyclopædia Universalis* : « [l'] étude du moi perçu comme "sujet personnel" » in Universalis.fr.

⁴⁴ Estrella Rojas, *Pratiques des hypomnemata à l'âge du numérique, et modalités cognitives de la fracture numérique*, www.creis.sgdg.org/colloques%20creis/2007/Rojas.pdf, 2007.

⁴⁵ *Ibid.*

précision et temps, des lettres qui formeront l'esthétisme de la pensée et qui (re)prendra possession de cet « invisible » contenu dans le passage de la psychè à l'écriture. Les carnets de Weil semblent notamment retrouver cette relation quasiment sacrée à l'écriture intime. Il ne s'agit pas d'éliminer toute technologie, mais de faire un retour au corps réel, corps de l'écrivain·e et surtout corps de l'écriture.

B. La poursuite d'une tradition : la psychè sur la page

L'écriture de soi est donc issue d'une longue tradition dont j'ai essayé de retracer l'histoire au niveau de l'Occident, de ses débuts antiques et philosophiques, aux variations du journal intime moderne, et enfin au monde contemporain de la cybernétique. Je reviendrai dès lors sur les différentes formes de cet héritage afin d'expliquer les raisons qui me poussent à poursuivre la réflexion sur l'écriture de soi et des carnets personnels.

La philosophie stoïcienne a tout d'abord marqué et influencé l'écriture personnelle par son utilisation en tant qu'exercice quotidien de rectitude du soi. Écrire est une force de pliage de l'âme et relève d'une pratique prescrite par l'école philosophique qui se fonde sur leur théorie des mécanismes de l'âme. Le philosophe converti se conforme en effet à des exercices, dont celui de l'écriture, qualifiés de thérapeutique et qui sous-entendent un soi universel et transcédé que chacun peut atteindre. L'exemple illustre des carnets de Marc-Aurèle est en ce sens fondateur d'une certaine tradition; l'empereur a placé la raison au-dessus de sa vie pour le guider et l'écriture pour soi-même pour le discipliner. Chez les philosophes de l'Antiquité, il faut donc retrouver une nature originelle qui fait fi de toute notion de soi, où les émotions, les désirs et les passions sont rigoureusement et raisonnablement dirigés vers une voie conduisant à la sagesse. Le carnet personnel se fonde alors sur une maîtrise des mots et du discours intérieur, ainsi que

sur une démarche visant la droiture d'un soi qui s'éparpille aisément sous l'effet des tentations du désir destructeur. Il faut selon cette perspective se soumettre à l'écriture pour bénéficier des pouvoirs qu'elle possède sur l'âme.

Le but de mon travail ne consiste pas cependant à approfondir cette tradition stoïcienne. J'ai pu en extraire les principales clés en redécouvrant les travaux de P. Hadot portant sur ces exercices spirituels. La discipline, des exercices de pensées spécifiques, la réactualisation des sentences se font psychagogiques chez l'individu. L'écriture est comprise selon un mode hiérarchique puisqu'elle a pour devoir de porter le soi vers l'universel. Cette tradition tire donc sa force de du carnet personnel pour modeler l'âme de l'individu selon un modèle rigoureux et s'est retrouvée sous des formes déclinées, mais similaires, dans certains cahiers personnels des siècles suivants tels que *Jalons* de Dag Hammarskjöld (1905-1961).

Après ce retour aux modalités historiques et philosophiques des notes personnelles, le terme d'« écriture de soi » me semble insatisfaisant; il présente une pente douce qui conduit vers les journaux intimes d'une personnalité qui se lance à la découverte des unicités de son individualité ou qui s'écrit dans un récit journalier. L'expression met aussi en exergue un soi éclairé par une préposition de finalité, un soi donc mis sur un piédestal grammairien et qui va centrer l'individu dans le monde, à l'encontre de l'horizon initial d'universalité. L'écriture y est au service du moi, le *je* d'un jeu entre l'ego et son inconscient. Ainsi, la psychanalyse est la porte voisine du journal personnel, une pratique d'ailleurs parfois recommandée par les spécialistes du psychique qui y voient une matière sur laquelle appliquer des grilles de lectures médicales lorsque le contexte et les filtres sociaux, ainsi que l'histoire de l'individu, contenus dans son inconscient, voilent son véritable moi. Celui-ci peut alors se rendre visible grâce à une

écriture libérée. Cette écriture de soi transforme selon une optique laïcisée l'attention aux mouvements des pensées intimes originellement propres à la tradition religieuse chrétienne. Une recherche du soi a lieu, l'écriture y est un outil à la fois d'expression et de révélation, au même titre que la parole ou les rêves. Tout en reconnaissant les possibilités d'exploration de la conscience et de l'inconscient, ainsi que les effets thérapeutiques de ce travail d'écriture, mes recherches suivent toutefois une autre démarche. Je questionne plutôt les implications provoquées par la mise en écriture de la psychè. Cet écrit spécifique et personnel, que je représenterai au travers des carnets de Weil, n'est pas un moyen servant un objectif précis – se connaître, se discipliner ou écrire une œuvre – mais relève d'un mode d'existence de la pensée et, dans ce sens, rejoint la pratique des *hypomnêmata* antiques.

Désormais, la notion de hiérarchie entre le soi et l'écriture est effacée. La psychè non seulement s'exprime au travers de l'écriture, mais interagit également avec l'écrit. Il y a donc des glissements subtils, mais manifestes, du caractère de l'écriture ainsi qu'un rapport d'égalité entre l'esprit et l'écrit. Dans la psychè sur la page se trouve l'idée d'une écriture complémentaire au soi. Par ailleurs, il est convenu depuis les religions du Livre que la lecture est un acte spirituel – concept élargi depuis aux œuvres profanes de l'humanité. La littérature est dès lors considérée pour son aptitude à agir sur l'âme des lecteurs·trices, ainsi que pour ses expériences de pensée qui complètent les raisonnements du logos. Lire correspond, en d'autres termes, à la transformation de la psychè au travers de la rencontre et des interactions avec un esprit qui surgissent dans l'acte de lecture.

J'appliquerai ce même concept à l'écrit : en quoi l'écriture peut-elle être considérée comme une instance autonome et spirituelle qui interagit avec l'âme et la transforme ? L'écriture

du carnet est intéressante en ce qu'elle se distingue de la parole publique, n'ayant personne à impressionner ni à persuader. En ce sens, elle se fait à la fois plus vulnérable et plus authentique qu'une écriture destinée à la publication. Ainsi, les carnets personnels présentent parfois l'éclat d'une œuvre brute, car l'écriture n'y est pas travaillée en vue d'être exposée, mais se travaille elle-même avec exigence. Il se trouve d'un côté la psychè qui s'agite et de l'autre le carnet qui la contient, revenant ici à l'idée de M. Foucault qui voyait dans les *hypomnêmata* une façon de contrer la *stultitia*. Mais au-delà de cette idée, l'important dans cette pratique est que la pensée apparaît dans le tangible, s'inscrit dans le monde réel par la matière, la page. Je redéfinirai donc tout au long de ce travail cette conception de l'« écriture de soi », ou plutôt de la psychè sur la page, afin de lui donner toute la précision nécessaire. Le carnet personnel constitue donc, d'une part, un lieu de formation de la pensée et de production de savoir, et, d'autre part, il est relié à la question du transcendant. Le soi n'est pas le sujet unique et premier du carnet, mais il est principalement question d'une quête de vérité pour les philosophes laïcs ou de rapprochement vers Dieu pour les croyant·e·s. De cette façon, l'allégorie de la caverne de Platon illustre l'écriture personnelle telle que l'a pratiquée Weil dans ses carnets – ceux-ci présentent en effet une volonté toujours renouvelée de sortir des ombres de la caverne, c'est-à-dire de rechercher le vrai autant dans l'insaisissable que dans le pragmatique.

Mouvements spirituels entre l'écriture et la psychè

L'écriture se définit comme un médium nécessaire pour que la pensée apparaisse et se transmette, mais n'est jamais neutre en soi. En tant que tel, l'écrit est une instance plus complexe qu'un outil et plus profonde qu'une immanence. Il faut alors s'intéresser à la psychè qui est l'origine de l'écriture et qui se découvre principalement en deux volets. Au premier volet, on retrouve la raison qui développe une idée et la met en forme avec l'attention et l'exigence

propres à la rigueur philosophique. L'écriture est alors une faculté qui participe activement à l'élaboration de la pensée. Les recommandations à l'écrivain·e faites par Walter Benjamin font ici écho, l'auteur stipulant que « le verbe conquiert l'idée, mais l'écriture la dompte⁴⁶ » : le sens de la pensée ne saurait être séparé de son articulation et de sa mise en forme. L'écriture qui donne forme à l'idée la « dompte » donc réellement et dirige l'esprit clairement. Rendue visible à l'œil du même esprit qui l'a fait apparaître sur la page, la pensée s'expose à la clarté de la lecture et de l'interprétation, ne pouvant plus se cacher sous les limbes nébuleux de l'esprit pensant intérieurement. L'écriture est donc une partie intrinsèque de la raison. De plus, un autre rôle de l'écriture pour la raison est présenté par Gabriella Fiori. Selon la spécialiste, l'écriture chez Simone Weil révèle « une pensée qui est travail sur soi-même et sur la réalité autour, dans le but d'opérer une transformation sur cette réalité et sur ce soi-même. [...] Il vaut mieux l'appeler transmutation, vécue et pensée dans l'interaction entre l'intérieur et l'extérieur, entre la totalité de l'être conscient et tous les aspects du présent⁴⁷ ».

Le présent travail effeuillera bientôt avec attention les pages des carnets de Weil, mais cette réflexion reste pertinente concernant les mouvements qui rythment les interactions entre l'écriture et la pensée. La tradition stoïcienne y est visible, le travail sur soi-même étant la discipline de l'intime, mais aussi la transmutation de la pensée dans le monde rendue possible par l'écriture en tant force d'action sur l'âme, mais aussi sur la réalité. Celle-ci est donc rendue malléable et l'être peut agir dessus avec l'écrit. De plus, ramener au carnet les acquis de l'extérieur et ce qui a trait à l'imagination permet d'avoir un effet visible sur l'être au travers de

⁴⁶ Walter Benjamin, *Sens unique*, Payot, 2013, p.103.

⁴⁷ Gabriella Fiori, « Simone Weil : le langage d'une écriture » in *Simone Weil et les langues*, Vrin, 1991, pp. 119- 120.

ses pensées et de ses comportements. A priori, selon l'idée de Gabriella Fiori, la confrontation du soi et de la réalité forme une tension qui opère une transformation des deux côtés – l'écriture étant le principe de force de ce mouvement bilatéral.

Dans un deuxième temps, le mode d'être de la psychè est celui de l'intuition, de l'inspiration, bref de l'« invisible ». L'esprit s'aventure dans des contrées nouvelles où la raison doit lâcher prise et se laisser *guider* par l'écrit. Or, pour Walter Benjamin, c'est paradoxalement en se faisant difficile que l'écriture attire l'inspiration à elle⁴⁸, et dans ce sens, l'écrit joue un rôle essentiel dans cette autre dynamique de l'esprit. La pratique de l'écriture personnelle ne correspond pas seulement à un mécanisme qui a pour objectif « d'opérer une transformation » sur la réalité intérieure ou extérieure, mais à des moments d'intuition qui prennent place, des zones qui dépassent le territoire tangible de la raison et qui conduisent à des formes de savoir insaisissables. Ces épisodes ont été un sujet d'intérêt pour Weil qui a voulu réfléchir à une manière de les saisir par la pensée discursive. Selon la philosophe, l'interaction entre la psychè et la transcendance constitue la modalité de l'inspiration, obligeant la raison à se placer à un niveau supérieur de l'immanence pour en extraire une intelligibilité compréhensible. Dans ces temps de lâcher-prise pour l'esprit, qui perd également la notion du temps, l'écriture n'est plus seulement l'intermédiaire, mais la voix d'un autre, séparant alors l'écrit de son auteur. La psychè est confrontée à de l'inconnaissable et l'écrit se fait le médium de celui-ci. À côté du mouvement bilatéral évoqué par Gabriella Fiori, celui d'une « transmutation » pour les auteurs·trices qui, comme Weil, pensent et écrivent le monde et le soi, l'autre mouvement montre que la raison n'est pas seule souveraine dans le carnet personnel. L'écriture et la psychè se meuvent dans un

⁴⁸ Walter Benjamin, *Sens unique, op. cit.*, p.103.

rapport d'interactions vertical et non pas seulement horizontal, puisqu'une transcendance fait à la fois apparaître d'autres niveaux de réalité et opère une transformation de nature du soi et du monde. Dans ce sens, j'affirmerai que l'écriture du carnet, étant personnelle plutôt qu'utilitaire, vivant dans des pages insoumises aux exigences de la critique et de la machine, est une instance autonome en soi, car elle est sa propre fin. Les mouvements entre psychè et écriture qui ont lieu dans le carnet furent notés par Amier (1821-1881) dans son journal. La forme horizontale est celle de la linéarité d'un temps régulier et donc le moyen : « une œuvre : que ce soit ta pensée de tous les jours⁴⁹ ». La véritable fin du carnet personnel qui est cette fois bien verticale, est également soulignée par l'auteur : « Métamorphose ascendante de la vie, spiritualisation progressive, tel est notre devoir. Aide l'homme à devenir toujours plus divin ; dans son intelligence, dans son sentiment, dans son action. Tel est le but.⁵⁰ »

Finalement, dans le carnet personnel, qui permet à la psychè d'apparaître, se trouve une autonomie de l'écriture, une rigueur de la raison, une interaction avec le monde extérieur et enfin, l'influence d'une transcendance. Ils sont la voie d'accès du carnet qui est producteur de l'être, mais également au cœur de la création de la pensée et de ses reconfigurations. De plus, la nature psychagogique de l'écriture personnelle n'est plus à démontrer; les réflexions s'imprègnent véritablement dans l'âme, l'écriture y pose profondément ses empreintes et, de là, un rigoureux choix des mots s'effectue. Pour reprendre l'explication de P. Hadot concernant la pratique du carnet selon la philosophie stoïcienne, l'écrit doit se faire vivant dans l'instant – non pas que son auteur·trice ne relise jamais ses écrits, au contraire, la relecture constitue une voie

⁴⁹ Henri-Frédéric Amiel, *Fragments d'un journal intime*, Stock, 1949, p. 42.

⁵⁰ *Ibid.*

vers le développement de l'esprit qui de nouveau s'écrit pour évoluer, mais que seul le mouvement constant permette à l'esprit de rester libre. Dans ce sens, la réalité est, selon Weil, le produit de deux activités : la pensée et l'action. Or la main qui s'étreint dans un rythme irrégulier est une forme d'action de l'esprit qui ne se fait pas seulement l'intermédiaire entre la pensée et le monde, mais crée une réalité telle que le poète perse Rûmî l'affirme : c'est « la pensée qui agit⁵¹ ». Dans l'espace libre et du carnet personnel, l'écriture de la pensée s'étale et mûrit, elle joue un rôle réel dans la reconfiguration de la pensée et de sa réalité étant à la fois son moyen et son moteur.

Quelques caractéristiques propres à l'écriture du carnet personnel

La question de l'origine d'une œuvre est problématique en soi. Vouloir tracer un ordre chronologique linéaire de ce qui a trait à de l'imprévisible et surtout à des liens et des sauts dans le temps par l'esprit relève d'un travail de simplification. En ce sens, le carnet personnel, qui peut être la genèse d'une œuvre et une sorte de laboratoire dans l'élaboration de la pensée, démontre l'illusion d'une origine traçable et nette. Le carnet commence certes par une page, un mot, une phrase, mais ceux-ci ne correspondent pas à l'origine d'une idée qui va se former et évoluer de façon à la fois indépendante et influencée. La psychè exprime des rapports hétérogènes, des réflexions diverses se côtoient, et les idées sont en mouvement, parfois interagissent entre elles, mais ne rebondissent pas forcément sur ce qui a précédé. La psychè évolue au fil des pages, des rencontres, des expériences, retourne en arrière puis prend un chemin

⁵¹ Djalâl-ud-Dîn Rûmî, *Le Livre du Dedans*, Actes Sud, 2018, p. 86.

de côté et revient, mais n'est jamais rattachée à ce qui correspondrait à un début originel et chronologique.

Pour prendre l'exemple des carnets de notes de Weil, bien souvent le sujet est à la forme impersonnelle du « il », du « on » ou du « nous ». L'écriture se détache du soi pour réfléchir par elle-même. Le « je » du moi n'est pas complètement absent, il marque le particulier qui s'invite dans l'universel en cherchant, d'une part, à se questionner et à questionner ses expériences, et, d'autre part, il marque une volonté de discipline intérieure, s'interpellant lui-même. La quête de vérités universelles – correspondant à une forme de mysticisme moderne qui domine dans les carnets personnels – accorde bien souvent une préférence pour l'impersonnel, un parlant plutôt qu'un parler, dans la mesure où cette neutralité de la voix revêt une autorité par sa volonté d'objectivité et prévient le risque d'une quête de soi-même, se concentrant sur la vie personnelle de son propriétaire. De même, Dag Hammarskjöld écrit dans son carnet qu'il faut une « intention pure qui ne soit pas ternie d'une tâche secrète à la recherche d'elle-même⁵². » Des règles de conduite à adopter selon certaines valeurs constituent un enjeu dans la pratique du carnet, pouvant transcender l'auteur·trice à la recherche de l'universalité. L'écriture ascendante du carnet se lance vers de l'innommable et dans ce sens ne peut se nommer dans le particulier du moi.

Le moi est donc écarté, mais il faut également se détacher du collectif. En effet, pour Weil, l'une des conditions indispensables de la pensée féconde est la solitude libératrice. Pour la philosophe qui a vécu les rassemblements de masse de la Seconde Guerre mondiale, le véritable affranchissement pour l'esprit, qui ne peut résister contre l'influence du nombre – le

⁵² Dag Hammarskjöld, *Jalons*, Félin, 2010, p. 125.

gros animal – consiste à trouver refuge dans une ascèse pour la psychè, un exil de l'esprit qui lui permet de recouvrer ses libres mouvements, et que seul le carnet personnel permet véritablement. Une certaine discipline est ainsi exigée pour se lancer dans cette pratique, consistant à s'isoler, à ralentir le rythme de sa vie, et surtout à accorder une attention totale. Ces exercices de soi, qui ne donnent pas de fruits dans l'instantané ni dans une quelconque reconnaissance publique, constituent une prise de position contre l'hédonisme social, puisque le carnet ainsi conçu devient un espace de résistance silencieux, mais efficace. Or ce travail de la psychè est également essentiel pour la vie en commun, car la pensée agit, et c'est d'elle que découlent les idées, les comportements et finalement les engagements politiques. À ce propos, et sans citer Weil dont les engagements politiques étaient prononcés, l'exemple de Marc-Aurèle, qui était empereur en plus d'être philosophe, ou encore celui de Dag Hammarskjöld, qui a occupé le poste de secrétaire des Nations-Unies tout en pratiquant assidument l'écriture du carnet, peuvent être convoqués. Ces deux hommes ont été appelés à exercer des fonctions politiques importantes et ont été reconnus pour leur responsabilité assumée ainsi que leurs valeurs défendant la justice et la paix⁵³. Or l'une des prémisses du présent mémoire est assurément que le rôle du carnet est fondamental dans la construction de la psychè, au niveau personnel aussi bien que collectif et politique. Les cahiers de Simone Weil sont à ce titre exemplaires.

⁵³ La mort de Marc-Aurèle mit fin à la période de la *Pax Romana*. Dag Hammarskjöld reçut le prix Nobel de la paix en 1961.

Chapitre I - Simone Weil : vie et œuvre

En 1942, lorsque Simone Weil doit quitter Marseille, forcée de s'exiler vers New York en raison des lois racistes imposées par le régime de Vichy, elle ne peut emporter toutes ses affaires. Elle recopie en toute urgence les idées essentielles des nombreux cahiers personnels qu'elle tient depuis neuf ans dans un petit carnet grenade. Puis, c'est au philosophe Gustave Thibon – qui l'avait autrefois accueillie dans sa ferme – qu'elle choisit de confier l'ensemble de sa production intime. Gustave Thibon a par la suite témoigné de cet échange, et surtout de son ébahissement lors de la lecture de ces carnets, reflétant selon lui une intelligence exceptionnelle⁵⁴. Un an après son départ, en août 1943, après avoir réussi à intégrer la résistance à Londres, Simone Weil décède dans un petit hôpital d'Ashford, en Angleterre. Gustave Thibon procède dès lors à un travail d'organisation et de disposition de ses nombreux carnets, décidant des thèmes sous lesquels ces réflexions brèves et véhémentes seront rassemblées. Deux critères guident ses choix : d'une part, l'aspect spirituel et chrétien auquel il était sensible à titre personnel; d'autre part, les orientations intellectuelles dont Simone Weil elle-même lui avait fait part lors de leurs conversations. L'année 1947 marque la première publication de *La Pesanteur et la Grâce*, ouvrage qui ne perd pas de son éclat avec le temps puisque les réflexions dépouillées de toute stylistique ont la force de l'universel et de l'intemporel⁵⁵. L'écriture concise et la clarté de ses idées fascinent et laissent transparaître la présence d'un esprit peu commun derrière la

⁵⁴ Voir la préface de *La Pesanteur et la Grâce*, écrite par Gustave Thibon en 1947.

⁵⁵ De nombreuses critiques sont apparues en raison du choix orienté de G. Thibon et ce, dès la première parution de l'ouvrage par des amis de Simone Weil. Voir à ce sujet l'article de Michel Narcy, « Intuitions pré-chrétiennes : un malentendu », *Archives de Philosophie* 72, N° 4, (2009), pp. 565-580.

plume. C'est dans le dessein de démystifier cette œuvre que se situe le présent travail autour de l'écriture intime de la philosophe. De façon générale, il s'agira, par une analyse précise des écrits de Simone Weil, de saisir dans toute leur ampleur les enjeux de l'écriture pour soi au XX^e siècle.

Weil ne s'est pas arrêtée d'écrire après son départ de Marseille et jusqu'à sa mort, elle n'a cessé de noircir les pages de ses cahiers. Dans toute sa production intime, il n'est question que par intermittence de l'épanchement de son cœur, de ses états d'âme ou de ses expériences personnelles. La philosophe était à la recherche de l'expérience intérieure, elle désirait être un réceptacle dépouillé de sa personnalité afin d'être en mesure de recevoir la vérité, au sens platonicien puis mystique du terme⁵⁶. Ses carnets se distinguent par une ardeur de l'intellect qui tente de saisir toutes les formes de savoir, au travers d'une discipline de soi qui vise à purifier l'âme pour atteindre le transcendant. Ainsi, l'impression qui se dégage de nombreuses pages de ses cahiers est celle d'une vie intérieure mouvementée et insaisissable.

En parcourant les dix-sept carnets de Weil, j'ai voulu reprendre le travail de Gustave Thibon afin d'actualiser ses choix d'organisation, en délaissant, tout comme lui, la logique chronologique au profit de la thématique. Il m'a paru nécessaire en premier lieu de souligner la profonde cohérence interne des méditations. Par ailleurs, ces carnets laissent visiblement paraître la volonté de se former soi-même et s'inscrivent en conséquence dans la longue tradition

⁵⁶ La vérité, selon Platon, est celle de la connaissance du monde intelligible en opposition aux illusions du monde sensible. Voir à ce sujet « l'allégorie de la caverne » dans *La République*, livre VII. La vérité au sens mystique correspond, quant à elle, à la connaissance du divin.

des exercices spirituels au niveau de l'Occident tel que défini par Pierre Hadot⁵⁷. Le choix de débiter cette recherche par la tradition, notion chère à Weil, permet d'aborder la pratique de son écriture personnelle en soulignant les cohérences, les écarts et les tensions qu'elle établit par rapport aux méthodes proposées dans des écrits des siècles passés consacrés à l'écriture de soi. Finalement, certains concepts précis (ascèse de soi, *lecture*, *décréation*, etc.) forment une constellation qui me permettra de saisir la pensée et la contribution, certainement uniques, de Weil dans l'horizon plus large de la psychè sur la page.

Ayant choisi d'étudier la philosophie à l'université, Weil a été profondément influencée par l'école stoïcienne et les *Pensées pour moi-même* de l'empereur Marc-Aurèle. L'importance de ce courant transparaît dans ses écrits personnels et semble répondre à sa disposition naturelle pour la rigueur de soi. « La philosophie est une vertu. C'est un travail sur soi. Une transformation de l'être » (*OC*, I, 174), écrit-elle. Ces enseignements antiques font ainsi partie de la construction du soi chez Weil. Elle semblait par ailleurs assez proche du mode de vie philosophique et monastique de l'Antiquité et n'accordait aucune importance à certains aspects pragmatiques de sa vie, se désintéressait des questions matérielles, du confort, de l'apparence, de la richesse. Faisant un retour sur sa vie spirituelle, elle confie que, « quant à l'esprit de pauvreté, je ne me rappelle pas de moment où il n'ait été en moi⁵⁸ ». Dans le souci de replacer les écrits de Weil dans la fresque de la tradition, le premier point développe la notion du « dressage de soi » proposée par la philosophe, qui fait écho à une transmission de pratiques spirituelles. La forme et la fonction des *hypomnêmata*, telles que données par l'empereur Marc-Aurèle, constituent

⁵⁷ Voir l'« Introduction » de ce mémoire.

⁵⁸ Simone Weil. « Autobiographie spirituelle » in *Simone Weil Œuvres*. Quarto Gallimard, 1999, p. 769.

une autre facette des carnets de Weil que je mettrai en lumière. Si Michel Foucault conçoit une séparation nette entre la tradition du souci de soi attribué à l'Antiquité et l'attention à soi propre à la spiritualité chrétienne et mise en place dans les monastères⁵⁹, la relation au soi selon Weil démontre au contraire une grande fluidité entre ces aspects; les exercices prescrits par Épictète sont ainsi repris ou actualisés par la philosophe moderne, qui y mélange la conception chrétienne. Par exemple, Weil applique les fondements stoïciens au christianisme :

Se conformer à la volonté de Dieu, qu'est-ce que cela veut dire ?

Trois domaines —

1° Ce qui ne dépend d'aucune manière de nous (notamment, tous les faits accomplis). Aimer tout cela, dans l'ensemble et dans le détail, absolument. [...]

2° Ce qui est du domaine de la volonté [...] Là, il faut exécuter sans défaillance ni délai ce qui nous apparaît manifestement le devoir [...]

3° Tout ce qui sans être du domaine de la volonté n'est pas absolument indépendant de nous. (OC, VI, 364)

L'attention, la méditation, les exercices de l'intellect et l'importance accordée à la cohérence entre pensées et agissements se retrouvent également chez elle. Bien que la forme des confessions soit absente chez la mystique, celle-ci travaille et contrôle le flux de sa pensée, autant que les mots choisis pour exprimer ses pensées les plus intimes.

Par ailleurs, contrairement à l'affirmation de Pierre Hadot concernant la conversion totale des disciples à une école particulière, l'esprit weilien refuse de se soumettre à une autorité unique et ses écrits, en tant qu'exercice des *hypomnēmata*, correspondent finalement à la définition (peut-être anachronique) que Michel Foucault a produite⁶⁰. Les carnets de la philosophe

⁵⁹ Michel Foucault, « Christianisme et aveu » in *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., pp. 65-93.

⁶⁰ « Leur usage comme livre de vie, guide de conduite semble être devenu chose courante dans tout un public cultivé. On y consignait des citations, des fragments d'ouvrages, des exemples et des actions dont on avait été témoin ou dont on avait lu le récit, des réflexions ou des raisonnements qu'on avait entendus ou qui étaient venus à l'esprit. Ils constituaient une mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées ; ils les offraient ainsi

sont de véritables compagnons de route pour un esprit qui s'interroge sur la vérité contenue dans des objets du monde; ils recueillent de nombreux textes de la littérature du monde retranscrits à la main, des paroles de chansons populaires et prolétaires, du folklore, etc. La jeune femme s'inspire également des voyages en montagne ou à la mer qui lui permettent de représenter sa réalité intérieure. Un mouvement circulaire a ainsi lieu, où le monde extérieur et l'espace intime sont en perpétuel échange dans l'espace du carnet.

Weil forme en outre des analogies entre la mécanique, les métiers et le monde afin de rendre compte du fonctionnement à la fois des forces et des mouvements terrestres et spirituels. En cherchant à déterminer les lois universelles au moyen de sa raison et d'une approche philosophique, l'objectif est de soumettre son âme à leur obéissance tout en conservant son désir de liberté et d'indépendance intellectuelles. De plus, un concept fort dans sa pensée et auquel la philosophe fait souvent allusion, en raison de sa part importante dans la transformation intérieure, est celui de la *lecture*. Selon cette optique, le monde est perçu comme matière à soumettre à l'interprétation, de manière analogue à ce qui se passe lors de la lecture analytique d'une œuvre littéraire.

Le rapport à la transcendance constitue finalement un point déterminant de sa pensée. Or cette relation naît dans l'expérience intérieure provoquée notamment par l'écriture pour soi. L'insaisissabilité de cette expérience fait éclore une littérature, du mysticisme au philosophique, afin de rendre compte de sa réalité par le langage et des images métaphoriques. Par ce travail, j'aimerais accorder une attention particulière à l'expérience intérieure et relever en quoi l'écriture de soi joue un rôle déterminant à ce niveau. Il est bien évident qu'une telle expérience

comme un trésor accumulé à la relecture et la méditation ultérieures. » Michel Foucault, « L'écriture de soi », *op. cit.*, p. 418.

ne peut être donnée par les formes de transmission qui ne laisseront, au mieux, apparaître qu'un reflet au travers des techniques littéraires choisies pour la représenter d'une façon vraisemblable. Chez Weil, la notion du malheur et de la souffrance joue en ce sens un rôle important afin de laisser l'espace à la venue de la grâce. Surtout, ce concept structure une relation au soi, émergeant de l'expérience des carnets, qu'elle nomme la *décréation*. Cette idée weilienne renvoie certes au sacrifice de soi de chrétien, mais présente des particularités spécifiques que je mettrai en avant. Je terminerai enfin sur le rapport entre l'écriture de Weil et l'inspiration. Il s'agira de comprendre comment la pratique d'écriture d'un carnet provoque la venue d'une forme intuitive qui se noue notamment au travers de l'esthétique scripturale.

Je m'intéresserai ainsi à certains thèmes en lien avec l'écriture de soi weilienne, à la fois dans ses apports théoriques et dans sa pratique elle-même comme objet d'investigation. Étant donné l'ampleur du corpus, il m'a fallu opérer certains choix en gardant à l'esprit que chaque idée est intimement liée aux autres pour former une unité à plusieurs facettes. Le choix est également axé autour de la problématique de cette recherche – le rôle du carnet dans la formation de la psychè. Or les recherches réalisées sur la pensée weilienne négligent généralement le rôle de ses carnets dans la formation de sa pensée. Dans le souci d'apporter une nouvelle grille de lecture pour comprendre la pensée weilienne, qui fascine voire laisse perplexe, je chercherai à saisir les enjeux de la psychè sur la page. L'écriture, qui est *pensée* puis qui pense, constitue finalement un noyau au cœur des *hypomnēmata* et dont les formes performatives de l'écriture ont permis l'agentivité de Weil.

Toutefois, avant de dessiner cet ensemble, il faut présenter brièvement les formes évolutives de sa pensée en lien avec sa biographie. Deux lignes de mouvements se chevauchent et parfois se

rencontrent entre sa vie personnelle, militante et ses méditations intérieures, spirituelles, mais qui toutes les deux évoluent de façon déterminée. Weil a été dès ses premières années d'étude très engagée dans les causes sociales et politiques, prenant position contre toutes formes d'injustice, et ce, même au sein de la prestigieuse École normale supérieure qu'elle fréquentait. Son premier poste de professeure de philosophie l'éloigne de Paris, au lycée de la ville de Puy-en-Velay, sans l'empêcher d'avoir une présence active et symbolique dans la lutte des classes ouvrières, pour laquelle elle écrit de nombreux articles dans des revues et participe aux manifestations et aux réunions syndicales. Elle se retrouve ainsi sous la menace de la révocation due à ses convictions proches du communisme. Également, le début des années 1930 marque en Europe un moment de tension extrême, caractérisé par la montée des régimes totalitaires et de la doctrine nazie. Proche de la politique, mais se voulant en même temps une philosophe de terrain, la jeune professeure part quelques semaines à Berlin en 1932 afin d'y observer la montée du nazisme auprès de la population⁶¹. Le premier cahier qu'elle a tenu date de 1933 (elle a alors 24 ans) et se poursuit de façon sporadique jusqu'en 1938. Selon cette contextualisation temporelle et ses engagements politico-sociaux, ce premier carnet présente des réflexions portant principalement sur les thèmes du travail, de la technique moderne, de l'ouvrier, et des notes prises qui amèneront à son « Grand Œuvre » écrit en 1934 : *Oppression et Liberté*. L'influence de la pensée marxiste colore également ses pensées par la primauté qu'elle accorde au travail : « L'homme crée l'univers autour de lui par le travail. Souviens-toi du regard que tu jetais sur les champs, après une journée de moisson... Combien différent du regard du promeneur, pour qui les champs ne sont qu'un fond de décor ! » (*OC*, I, 87).

⁶¹ Les quatre articles écrits par Simone Weil qui font suite à ces voyages, publiés dans différentes revues, sont regroupés dans *Écrits sur l'Allemagne 1932-1933*, Rivages, 2015.

Dans ses carnets comme dans ses ouvrages, Weil accorde à la réflexion intellectuelle une place privilégiée, en haut de son échelle de valeurs. La pensée, en effet, est selon elle la seule aptitude propre à l'individu, dont il faut garantir la totale liberté tandis que le collectif devient de plus en plus imposant et menaçant : « Définition concrète de la *liberté* : quand la pensée de l'action précède l'action » (OC, I, 95); « [i]l n'y a point de pensée collective » (OC, I, 97). Weil a également eu l'intuition d'un dysfonctionnement fondamental dans la modernisation de la technique au XX^e siècle et elle note à ce sujet qu'il faut « se mettre à la recherche, non de la technique qui donne le plus grand rendement, mais de la technique qui donne la plus grande liberté : *entièrement* nouveau... » (OC, I, 97). Ces réflexions continuent de se développer suivant les expériences vécues. La jeune philosophe demande en effet en 1934 une suspension pour études personnelles auprès du ministère de l'Éducation nationale. Elle décide alors de travailler en usine afin de trouver une méthode libératrice pour les ouvriers, seulement réalisable selon elle à la condition de connaître directement la réalité *vécue* des employés pris dans le système économique moderne. Lors de ce séjour en usine, elle tient un cahier spécifique qu'elle n'intégrera pas à l'ensemble de ses carnets personnels. Après quelques mois, elle doit cependant interrompre ce projet en raison de son état de santé fragile pour reprendre son travail de professeure à Bourges. Puis elle décide de s'enrôler aux côtés des forces républicaines pendant la guerre d'Espagne de 1936. *Le journal d'Espagne* qu'elle tient correspond à l'exercice d'écriture personnelle, mais reste cependant très lié à cette situation particulière et a donc été mis à part au sein des *Œuvres Complètes* dirigées par Florence de Lussy et André A. Devaux chez Gallimard.⁶² La philosophe activiste a ainsi été proche des groupes ouvriers, miniers ou

⁶² Voir : Tome II, vol. 2, *L'Expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 - juin 1937)*.

encore des anciens combattants. Les notions de malheur et de souffrance notamment ont eu un profond impact sur les méditations au sein de ses carnets.

Ces expériences fortes ont transformé sa vision du monde et atténué son ardeur militante. Ses sympathies envers l'anarchisme et le rationalisme se sont alors estompées au profit d'une vision soulignant l'importance du malheur et de l'impuissance du soi. Elle écrit à propos de cette période au père Perrin : « j'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage⁶³ ». Il semble donc que d'une certaine manière Weil a été vaincue par ses propres actions, ce qui l'a amenée à méditer profondément sur le sacrifice de soi qui aboutit à son concept de la *décréation*.

À la suite de l'expérience espagnole, la jeune intellectuelle voyage au Portugal pour recouvrer sa santé. Elle y connaît alors ce qu'elle décrit comme étant son premier contact avec « la religion des esclaves⁶⁴ », le christianisme, lorsqu'elle entend des femmes de marins chanter des cantiques emplis de tristesse. Puis, en 1937, à Assise en Italie, Weil reçoit son deuxième contact avec le divin dans la petite chapelle de Santa Maria degli Angeli, où elle se met à genoux malgré elle lors d'un épisode mystique. Ensuite, en 1938 à Solesmes, lors de la semaine sainte chrétienne, précédant Pâques, elle dépasse la douleur de ses maux de tête au travers de la beauté qu'elle éprouve dans l'écoute des offices. Mais c'est lors d'une de ses nombreuses crises de migraine et en récitant le poème *Love* du poète anglais George Herbert qu'elle dit avoir vécu une incarnation mystique particulièrement marquante, puisque « le Christ lui-même est descendu et m'a prise.⁶⁵ » Elle précise à propos de cette expérience que « ni les sens ni

⁶³ Simone Weil, « Autobiographie spirituelle », *op. cit.*, p. 770.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 771.

⁶⁵ *Ibid.*

l'imagination n'ont eu aucune part⁶⁶ », appuyant cela en affirmant qu'elle n'avait jamais lu d'œuvres mystiques auparavant. Ses expériences et sa quête spirituelles se poursuivent et au printemps 1940, elle fait une lecture décisive pour sa pensée, celle de la *Bhagavad-Gītā*⁶⁷.

La pratique de l'écriture pour soi comme *hypomnēmata* est reprise en janvier 1941. Tandis que la famille Weil fuit Paris en étant contrainte d'abandonner ses effets, Weil achète un cahier d'écolière afin de ne pas interrompre ses réflexions méditatives. Une fois installée à Marseille, ses précieux carnets lui reviennent de Paris dans lesquels elle poursuit l'écriture. Dans la ville portuaire, une longue série, composée de douze *Cahiers de Marseille*, s'écrivent selon un rythme effréné. En 1942, un nouvel exil attend la famille Weil qui s'embarque pour Casablanca puis New York et la jeune philosophe abandonne définitivement ses carnets.

L'influence de ses carnets dans ses prises de décision – ses engagements sociaux ou encore son retour à Londres dans le but d'intégrer la résistance – semble être en outre très importante. L'étude de sa vie intérieure, visible au travers de son écriture personnelle, permet de faire le lien entre la dépense de son esprit sur la page et les actions de sa vie. Si la plupart de ses contemporains lui témoignaient une admiration en raison des valeurs qu'elle affichait et vivait de façon transparente et sans ambiguïté, les recherches académiques ultérieures sur sa pensée penchent plutôt vers un esprit pythagoricien⁶⁸. Il reste toutefois inapproprié de vouloir

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ La *Bhagavad-Gītā*, nom sanskrit qui se traduit par « Chant du Seigneur », est l'un des plus importants textes religieux de l'hindouisme. Il s'agit d'un dialogue entre le prince guerrier Arjuna et le dieu Krishna avant une bataille qui risque de provoquer la mort de membres de la famille d'Arjuna. L'approche du combat suscite des doutes chez le guerrier.

⁶⁸ L'importance que Weil accordait aux textes pythagoriciens et à la mathématique comme logique d'approche à Dieu permettent à Florence de Lussy, dans l'introduction du vol. 3 des *Cahiers*, d'affirmer que « Simone Weil sera donc pythagoricienne », p. 26.

catégoriser trop fermement sa pensée dans une tradition limitée quand on sait que son esprit se refusait à toute frontière limitante, ne s'inscrivant dans aucune organisation sociale politique ou religieuse, ni aucun système de pensée. Weil a en effet entrepris une quête presque unique consistant à trouver une essence commune à toutes les formes de savoir.

Le cahier I est donc le seul cahier d'avant-guerre de Weil, interrompu par son expérience en usine. Il occupe ainsi une place particulière et se distingue des autres. D'une part, les sujets abordés sont bien plus politisés et les causes plus contemporaines que dans ses carnets subséquents. D'autre part, il contient des notes à caractère plus intime et personnel qui remplissent certaines marges ou bien sont séparées par des crochets, ne se mêlant pas aux réflexions principales, comme si la jeune femme apposait un caractère pudique dans l'expression de l'épanchement de son cœur. Weil y exprime des sentiments intérieurs, des noms qu'elle mentionne de façon codée, cachée, rayée, se rapprochant ici de l'écriture de journal intime. Toutefois, elle fait preuve, au sein même de cette intimité, d'un fort esprit philosophique et d'une discipline intérieure intransigeante contre les inclinaisons irraisonnables du cœur. Cette sorte de lutte intérieure où est privilégiée la raison s'exprime par le rappel des dogmes à suivre contre les tentations; pour en citer quelques exemples, il est écrit : « Liste des tentations (à relire tous les matins). TENTATION DE LA PARESSE [...] *Tentation de la vie intérieure* [...] *Tentation du dévouement* [...] *Tentation de la domination*. *Tentation de la perversité* [...] » (OC, I, 139-140), ou encore, concernant ses sentiments : « C'est une faute que de désirer être compris avant de s'être élucidé soi-même à ses propres yeux – c'est rechercher des plaisirs dans l'amitié, et non mérités – c'est quelque chose de plus corrompueur encore que l'amour. Tu vendrais ton âme pour l'amitié... » (OC, I, 142).

À partir du cahier II, une pensée fluide et assurée qui s'appuie sur des idées fondatrices, cherchant à les transpercer et en extraire toutes les possibilités, se fait vivante. Elle prend également l'habitude de recopier des passages de lectures à la fin du carnet. À partir du cahier III, ce qu'elle nomme sa « doctrine » commence à se développer. Son expérience de vendangeuse à la ferme durant un mois colore le cahier IV, dans lequel elle y recopie aussi presque tout le *Tao te king*⁶⁹ dans sa version française. Le cahier V pousse au paroxysme ses méditations sur les sciences pures, la mathématique, la géométrie ou encore la biologie, car la philosophe cherche à comprendre « de toute son âme⁷⁰ » la science moderne. Elle y commente Galilée, D'Alembert, Einstein, et d'autres protagonistes scientifiques, afin d'opposer la physique moderne à la philosophie. Finalement, de nouveaux concepts apparaissent et elle conclut cette confrontation de la science avec son esprit par la non-hégémonie du scientifique dans la connaissance du monde – il n'est qu'un moyen équivalent pour atteindre une fin unique, Dieu. Le cahier VI constitue principalement un retour aux textes sacrés. Weil témoigne avoir « perdu le sens du temps⁷¹ » lors de l'écriture du cahier VII qui correspondrait à de véritables expériences intérieures par l'inspiration et le transcendant. Au prisme du contact avec le divin, le cahier VIII offre une relecture interprétative de plusieurs textes et approches mathématiques.

⁶⁹ *Tao te King* (« La Voie de la Vertu ») est un traité de sagesse chinois écrit par Lao Tseu, le fondateur du taoïsme, vers 600 av. J.-C. L'ouvrage souligne l'importance de reconnaître et de se soumettre à la force de l'universel, le *tao*. L'accent est notamment mis sur la *non-action* pour atteindre la vertu.

⁷⁰ Citation de Platon retranscrite par Weil (*OC*, V, 277).

⁷¹ Weil se confie à sujet dans les lettres qu'elle écrit à son amie Simone Pétrement et à Gustave Thibon. Voir l'introduction du cahier VII, p. 412.

Elle y propose la conception d'une perception « pure⁷² » selon un principe d'élévation vers le réel. Or « cette sortie de la perspective, qui est aussi une sortie du représentable, ressemble à un choc⁷³ » et c'est au travers de la mathématique notamment qu'elle en fait l'expérience : « Mathématique. Quand par la conception claire on se heurte à l'inconcevable, c'est le choc du réel. » (OC, VIII, 66). Elle découvre également dans les *Essays on Zen Buddhism* de Suzuki la conception de *non-lecture*. Des images y apparaissent pour exprimer l'indicible chrétien, l'incarnation ou la passion. Les cahiers suivants poursuivent ces réflexions, toujours dans cette optique d'interprétation des textes littéraires et des sciences à la lumière du transcendant, sans toutefois apporter d'éléments foncièrement nouveaux, comme le note Florence de Lussy dans son introduction aux œuvres complètes⁷⁴. En avril 1942, Weil confie les onze cahiers à Gustave Thibon, après avoir recopié les termes qui expriment l'essence de sa pensée dans son carnet grenade. Son départ pour les États-Unis n'a cependant lieu qu'en mai, ce qui permet la composition d'un douzième cahier. Le 14 mai 1942, Weil et ses parents quittent Marseille. Arrivée à New York, l'intellectuelle ressent douloureusement le déracinement et découvre avec amertume que son désir d'entrer dans la résistance à Londres semble fortement compromis⁷⁵. Toutefois, Weil choisit d'affronter la situation et étudie dans les bibliothèques à la recherche de semences de la vérité divine dans toutes les traditions et le folklore notamment – ces recherches

⁷² Florence de Lussy, « Introduction » in « Cahiers (Février 1942 - juin 1942) », *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 3, Gallimard, 2002, p. 14.

⁷³ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁵ « Cependant l'arrivée à New York et le brutal déracinement qui s'ensuivit provoquèrent un choc [...] et d'autant plus violent qu'on lui fit comprendre presque aussitôt (et son frère le premier) que son espoir d'un "travail" qui lui serait confié, si elle réussissait à passer en Angleterre, n'était qu'une illusion. » Florence de Lussy, « Introduction » in « Cahiers (Juillet 1942 - juillet 1943) », *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 4, Gallimard, 2006, p. 11.

constituent ses Cahiers de New York qui seront publiés à part sous le titre de *La Connaissance surnaturelle* (1950) – avant de rejoindre la résistance en Angleterre. Finalement, à Londres son dernier cahier de 108 pages s'arrête avec elle à la page 83, de décembre 1942 à août 1943.

Chapitre II - Le dressage de soi

« Il faut un travail pour exprimer le vrai. Aussi pour le recevoir. On exprime et on reçoit le faux, ou du moins le superficiel, sans travail. » (OC, IV, 119)

Les pensées maîtrisées

L'écriture de soi est un moyen d'apprendre à être au monde au moyen d'une tension consciente de l'esprit, tel que la définit Weil auprès de ses élèves : « *Nous avons la responsabilité totale du degré de clarté de nos propres pensées ; nous ne faisons pas toujours l'effort nécessaire pour devenir pleinement conscients, mais nous avons toujours le pouvoir de le devenir*⁷⁶ ». Toutefois, ce « degré de clarté de nos propres pensées » ne s'atteint pas au travers du travail introspectif. Au contraire, l'introspection ne peut avoir lieu que lors d'émotions vives, d'états contemplatifs, de raisonnements théoriques ou encore d'actions volontaires, mais « presque tout échappe à l'observation de soi⁷⁷ » selon Weil. Lors d'une introspection, l'individu ne peut réaliser que l'observation d'un soi passé, mais qui de ce fait perd toute valeur d'objectivité. Cependant, cette attention aux états d'âme passés agit sur l'individu, bien que cela reste de l'ordre subjectif. Cette particularité permet en outre de souligner le point essentiel : l'attention pour le soi, qui s'exerce lors de la pratique de l'écriture personnelle, est vectrice de la transformation et de la création de soi. Chez Weil, l'accent est alors mis sur l'importance de la tension de la raison dans l'attention aux pensées personnelles afin que les conditions de transformation du soi soient proches de

⁷⁶ Simone Weil, *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*, 1959, p. 102. L'autrice souligne.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 17.

l'objectivité. La *prosochè*, en tant que tension de l'esprit et conscience morale propres à la pratique de la philosophie stoïcienne, se retrouve ainsi dans ses carnets personnels.

Le degré de clarté de sa conscience n'empêche toutefois pas certaines pensées de surgir dans l'esprit sans être le fruit de la raison. Weil prend ici position contre la notion de refoulement travaillée par Sigmund Freud⁷⁸. Pour elle, toutes pensées doivent être connues de la conscience par le langage qui, sans jugement, décide ou non de les conserver⁷⁹. Ainsi, tout état psychologique découle d'un état moral — « Le péché et la vertu ne sont pas des actes, mais des états » (*OC*, VI, 332) — qui reflète le choix du mensonge à soi, le refoulement, ou bien du devoir de clarté des pensées présentes à soi. L'attention aux mouvements non convoqués de sa pensée⁸⁰, puis l'attitude face à ces pensées venues à soi, accueil ou rejet, constituent la troisième forme d'action du langage. Pour cette raison, le carnet weilien ne laisse pas la place aux pensées qui surgissent à soi, si ce n'est pour poser une méthode de les contrôler et il s'oppose en ce sens au carnet intime. Le langage est en outre la condition du pouvoir de la *prosochè*. Dans le domaine de la psychè, enseigne Weil, les mots sont à la pensée ce que les membres sont au corps. L'apprentissage puis l'élaboration d'un raisonnement construisent ainsi l'autonomie de l'être. C'est la première forme du pouvoir du langage à laquelle s'ajoute son pouvoir transformatif sur l'être puisque le corps réagit aux mots et que le monde se trouve à portée par l'évocation langagière⁸¹. Cette relation primordiale de l'individu au langage exige alors une forte éthique

⁷⁸ Sigmund Freud, « Le refoulement » in *Métapsychologie*, Gallimard-Folio, 1915.

⁷⁹ Simone Weil, « Freud et le subconscient » in *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*, *op.cit.*

⁸⁰ Cette pratique se retrouve tout autant chez les stoïciens que les chrétiens. Voir l'introduction de ce mémoire.

⁸¹ Simone Weil, *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*, *op. cit.*, p. 65.

de la parole et une vertu intellectuelle qui consiste en l'utilisation désintéressée du langage — approche retrouvée dans l'écriture personnelle de la philosophe.

Dans ce dressage de soi qui se fonde sur la pratique recommandée par les écoles philosophiques de l'antiquité, un autre aspect mérite d'être souligné, celui de la subjectivation des vertus. Weil entretient en effet une relation au soi proche de la discipline stoïcienne, comme en témoignent certains passages de ses *hypomnêmata*, où elle reprend presque à l'identique les pensées de l'empereur Marc-Aurèle. Par exemple, celui-ci écrit : « Lorsque tu es offensé par une faute d'autrui, fais retour aussitôt sur toi-même et vois si tu n'as pas à ton actif quelque faute semblable » (X, XXX). Weil reprend cette pensée en la portant plus loin : « Chaque fois qu'on remarque une faute chez autrui, se demander si on la commet ; mais se demander aussi si on commet la faute (une des fautes) contraire et équivalente. » (OC, V, 195) L'exercice consistant à se remémorer une attitude à adopter issu des écoles de philosophies antiques apparaît donc directement dans les carnets de Weil.

De plus, l'absence de jugement d'autrui dont doit faire preuve le disciple philosophe laisse place à la notion de miroir au niveau de la psychè. L'introspection de soi a donc lieu au moyen du reflet d'autrui, seul médium permettant d'atteindre un regard plus objectif sur soi-même, selon les valeurs définies et non ses états d'âme ou ses passions. Weil s'enjoint fréquemment à « être une balance », symbole de la justice universelle et impartiale dans son attitude face aux événements. Cette réification intérieure renforce l'idée que l'écriture personnelle n'est pas, dans la pratique weilienne, le lieu de la délibération et de l'écoute de soi, mais de la fortification de la psychè – approche antique du souci de soi. Weil, au terme de ce travail psychagogique, aspire à ne refléter plus que le bien afin d'être le miroir de la rectitude pour les autres. Or ce perfectionnement de soi au travers de la *prosochè* doit également et nécessairement passer par

une ascèse de soi, en tant que purification selon l'image antique du sculpteur qui fait apparaître le beau dans l'acte de retranchement⁸².

Avant de m'intéresser aux formes ascétiques présentes dans le dressage de soi des carnets weiliens, un autre exercice caractéristique de la philosophie stoïcienne qui se retrouve chez la philosophe moderne doit être mis en avant : celui de la pensée de la mort. Lorsque Martin Heidegger construit le concept du *Dasein*, « l'étant⁸³ » de l'être humain, il présente un rapport à la mort constitutif de l'individu. Ce rapport peut être celui du refoulement et de l'oubli – l'inauthenticité⁸⁴ dira Martin Heidegger. À l'opposé, le rapport peut être celui de l'affrontement – l'authenticité⁸⁵ – qui demande de méditer sur la mort et qui implique autant la réflexion que la sensibilité. Être philosophe pour les Anciens revient notamment à affronter cette forme ontologique de l'humain et certains exercices spirituels permettent au disciple de s'y préparer pour connaître l'ataraxie⁸⁶ de l'âme face à sa propre mort. *Les Pensées pour moi-même* de l'empereur Marc-Aurèle sont ponctuées de nombreuses méditations sur la mort et sur la dégradation de toutes choses à plus large échelle, comme j'ai pu le montrer précédemment. Cet exercice de la psychè intrinsèquement constitutif de l'être est repris dans l'écriture de soi de Weil, tel que l'illustrent ces exemples : « Supporter la pensée que ceux qu'on aime, à qui on pense avec amour, sont mortels, sont peut-être morts à l'instant même qu'on pense à eux. C'est

⁸² « Rentre en toi-même et examine-toi. Si tu n'y trouves pas encore la beauté, fais comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure, jusqu'à ce qu'il ait orné sa statue de tous les traits de la beauté », Plotin, « Livre sixième. Du Beau » in *Première Ennéade*, www.remacl.org/bloodwolf/philosophes/plotin/table.htm.

⁸³ Martin Heidegger, *Être et temps*, 1927 [1985],

www.classiques.uqac.ca/classiques/Heidegger_Martin/Etre_et_le_temps/Etre_et_le_temps.html.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁸⁶ Du grec *ataraxia*, l'ataraxie signifie « absence de troubles », et de façon plus large la tranquillité de l'âme.

une douleur »; « [p]lus généralement, ne jamais penser à une chose qu'on n'a pas sous les yeux sans penser que peut-être elle est détruite. » (OC, VI, 315)

En convoquant des pensées qui créent une douleur, le devoir de clarté de l'esprit est réel. Il faut toutefois noter les différences entre les deux philosophes dans leur approche au mortel. L'empereur stoïcien imagine des expériences de pensée où les sensations du corps sont interpellées afin d'avoir un impact profond et réel sur sa psyché personnelle. Sa vision panthéiste conçoit également la mort comme une décomposition relevant de l'ordre naturel de l'univers. Chez Weil, l'acceptation de la mort relève d'une force de la raison sur les sentiments, puis, suite à ses expériences mystiques, elle place la finitude de la vie dans une perspective religieuse qui lui fera admettre que « la mort est ce qui a été donné de plus précieux à l'homme » (OC, IV, 97), c'est-à-dire comme un retour au divin. Il y a donc un glissement épistémique entre la conception de Marc-Aurèle et celle de Weil. L'empereur s'appuyait sur le particulier de sa personne (sensations) pour concevoir l'universel, tandis que la philosophe convoque la tradition philosophique, littéraire et mystique, l'universel, pour construire le soi. Par ailleurs, cette quête des processus de perfectionnement de soi conduit nécessairement Weil à s'intéresser à la discipline de l'ascèse.

La pratique de l'ascèse

Ascèse des désirs et des passions

La théorie derrière la pratique de l'ascèse de soi prend sa source dans la conception de l'âme où Weil mêle, entre autres, les traditions chrétienne et stoïcienne. D'un côté, la philosophe fait référence à plusieurs reprises à la force d'action de la volonté qui s'apparente dans son rôle à l'*hegemonikon* de la philosophie antique. D'un autre côté, Weil sépare en deux l'âme : une partie

charnelle liée aux lois de la pesanteur et aux désirs illimités, soulignant que « l'illimité est le mal dans l'âme » (*OC*, I, 359). L'autre partie de l'âme est limitante, elle se conçoit selon les règles de l'universel et se rapporte alors à l'éternel propre à la vision religieuse. L'ascèse de soi s'adresse ainsi à la partie charnelle de l'âme dans le but de supprimer la démesure de ses désirs par la force de la volonté personnelle. La discipline intérieure correspondante se retrouve notamment dans ce dogme de Marc-Aurèle : « Effacer ce qui est imagination ; réprimer l'impulsion ; éteindre le désir ; rester maître de sa faculté directive » (IX, VII). Les verbes *effacer*, *réprimer* et *éteindre* relèvent d'une sémantique renvoyant à une négativité ou à une absence. Cette nécessité de faire mourir une partie du soi manifeste l'héritage de la philosophie antique dans la spiritualité chrétienne. Weil expérimente de façon radicale ce dressage de soi en associant les deux traditions. Seule la partie éternelle de l'âme peut accéder à la vérité et dans son désir d'atteindre le monde du Bien, du Beau et du Vrai selon la conception platonicienne, la philosophe travaille pour faire disparaître tous les désirs qui alimentent la part charnelle en soi.

Au sein de la discipline ascétique intime que Weil s'impose, le caractère violent est revendiqué comme condition de son accomplissement. Ainsi, le champ lexical qu'elle utilise est celui de la force et de la brutalité. Pour façonner ses exercices spirituels, elle choisit des termes qui se répondent – arrachement, dressage, violence, mort – car, selon la philosophe, « on a aussi en soi un principe de violence, à savoir la volonté, il faut aussi [...] user violemment de ce principe violent ; se contraindre par violence à agir comme si on n'avait pas tel désir, telle aversion, sans essayer de persuader la sensibilité, en la contraignant d'obéir. » (*OC*, VIII, 111) Si Weil a condamné dans ses écrits toutes formes de violence, celles-ci sont pourtant présentes au monde et sont à utiliser dans l'expérience intérieure au moyen du langage. Par ailleurs, pour tout

concept utilisé, son opposé, « l'ersatz⁸⁷ », est également convoqué. Weil précise ici que si cette violence n'est pas encadrée au préalable d'une méthode raisonnable, elle ne peut correspondre au travail du dressage de soi, mais constitue alors une souffrance injustifiée de *l'animal en soi* (OC, VIII, 112), c'est-à-dire la partie charnelle et désirante de l'être. Le fait qu'elle tienne des carnets lui permet et justifie donc de se transformer consciemment par la pensée.

Ce dressage conduit rapidement l'autrice à aspirer au véritable sacrifice de cet animal en soi, pratique notamment développée dans le christianisme. Chez Weil, la sensibilité non dirigée par la raison est également vouée à être sacrifiée : « Ces animaux, c'est ce qui en moi, avec divers accents de tristesse, d'exultation, de triomphe, de peur, d'angoisse, de douleur, et toute autre nuance d'émotion, crie sans aucun arrêt "moi, moi, moi, moi, moi". Ce cri n'a aucun sens et ne doit être entendu par rien ni personne. » (OC, XVI, 265) Tout au long de ses carnets, elle précise son intuition quant à la transformation de soi au travers du sacrifice de l'âme sensible qui lui permettra de connaître la vérité objective. Weil cherche alors la source première qui anime son âme en tant qu'objet d'analyse. Il ne s'agit pas de se remémorer constamment l'attitude à avoir par des sentences spécifiques comme c'est le cas dans la philosophie stoïcienne, mais de faire disparaître les désirs indésirables. Elle formule ainsi qu'il faut « descendre à la source des désirs : l'arrachement est la condition de la vérité » (OC, VI, 294), puis à la fin de sa vie : « Ne pas s'écouter, laisser sa partie charnelle mourir en soi » (OC, XVI, 265). Or, l'écriture de ses carnets qui exige une maîtrise totale des pensées retranscrites, mais aussi le refus d'affectation dans l'expression de soi constitue, d'abord, la source même de ce rapport à soi que Weil

⁸⁷ « Ersatz ; c'est l'idée de copie dans le mauvais usage de la copie » (OC, VII, 470).

développe dans sa pensée. La forme exigée par les *hypomnēmata* de la formation philosophique affecte donc directement la relation à soi pour atteindre la sagesse.

Les désirs de l'ego dont il est question se rattachent en outre à la volonté de puissance de l'individu et concernent l'imagination : « Nous devons nous vider de la fausse divinité dans laquelle nous sommes nés. Ne pas être de faux dieux » (*OC*, VI, 313). Si Weil ne cesse de vouloir se départir de la part d'imagination dans le dressage de soi, il faut rappeler qu'il y a deux sortes d'imagination dans la pensée de Weil puisque celle-ci ne cesse d'en condamner une et d'user de l'autre. Cette dualité sous-jacente est expliquée par Wanda Tommasi. D'une part, l'imagination qui répond du moi est vouée à devoir disparaître, car « elle est le fruit de la *pleonexia*, de la volonté de s'agrandir sans limite. La volonté de puissance du sujet ne se manifeste pas seulement par des actions qui en confirment le pouvoir vis-à-vis des autres et des choses [...], mais aussi par des actions "imaginaires" : celles-ci ouvrent complètement la porte à l'illimité⁸⁸ ». De plus, la société en général fabrique des imaginaires et est « vouée à l'illusion de l'imagination, est obsédée par une représentation de la vie sociale⁸⁹ » qui cause une dérive vers l'idolâtrie collective selon Weil. L'écriture de soi permet en outre de discriminer et de freiner ce qui a trait à l'illusion et aux influences externes de la pensée. D'autre part, l'imagination bénéfique est celle que *reçoit* l'humanité dans sa culture, l'art, les traditions, le folklore ou encore les mythes où, selon une certaine capacité de lecture, se trouvent les traces du divin : il s'agit de l'imagination transcendantale, que je mettrai en évidence plus loin. Weil retranscrit souvent des passages d'œuvres littéraires et culturelles pour pouvoir s'en imprégner,

⁸⁸ Wanda Tommasi, « La splendeur du visible : images et symboles chez Simone Weil » in *La passion de la raison*, L'Harmattan, 2003, p. 88.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 90.

en méditer le sens, en extraire l'essence de vérité intemporelle et universelle et pour nourrir ses réflexions personnelles. Au niveau de la discipline ascétique, l'imagination issue du moi fait l'objet d'une attention particulière chez la philosophe. Elle développe en effet une approche visant à faire disparaître cette imagination trompeuse, qu'elle nomme la vertu négative.

La vertu négative

La pratique de l'ascèse de la psychè s'opère selon deux modes d'action : l'un présente une forme active où est convoquée la violence intérieure pour « arracher » les désirs dans leurs racines (*OC*, VI, 295). Pour l'autre, Weil use de la forme passive qui s'apparente à « laisser mourir ». Ceci m'amène à une notion récurrente dans ses écrits intimes, celle de la *vertu négative* de l'esprit, consistant à *ne pas penser à* et qui précède la mort des désirs charnels. En traduisant le fonctionnement de l'âme par une rhétorique métaphorique, Weil affirme que pour tarir la source des désirs, il faut d'abord cesser de l'alimenter. Cette pratique de rejet de certaines pensées se retrouve dans toute la tradition des exercices de soi et constitue ainsi un aspect essentiel du perfectionnement de soi. Les dogmes de Marc-Aurèle recherchent par exemple l'ataraxie de l'être au travers de l'absence de lutte intérieure : « Qu'il est aisé de repousser et d'abandonner toute pensée déplaisante ou impropre, et d'être aussitôt dans un calme parfait ! » (V, II). La spiritualité chrétienne accorde à cette discipline négative la vertu de purification intime. Par exemple, l'ermite Antoine, au III^e siècle, prescrit l'écriture personnelle afin de remplacer l'autorité exercée par le regard des compagnons⁹⁰. Weil reconnaît donc la légitimité de cette pratique de l'interdiction dans l'attention au discours intérieur et loue ainsi cette vertu négative comme « *le modèle du bien* » (*OC*, III, 338), ou encore la « faculté suprême » (*OC*, IV, 105).

⁹⁰ Saint Athanase, *Vie d'Antoine*, Éditions du Cerf, 1994.

Le caractère quasi impossible de cet exercice d'éloignement de certaines pensées est précisément l'indication à suivre pour l'esprit puisqu'il s'agit de la porte vers le surnaturel et la libération de soi. Elle admet ainsi « le caractère surnaturel du tabou » qui permet d'apporter les *conditions* nécessaires à l'individu afin de recevoir le transcendant : « La capacité de chasser une fois pour toutes une pensée est la porte vers l'infini (Adam, Barbe Bleue) » (*OC*, VI, 375). C'est seulement par la représentation lisible de ses pensées que Weil parvient à cette absence maîtrisée de certaines pensées. Son propre développement spirituel est en outre lié au fait qu'elle s'écrit, puisque ses carnets enregistrent directement le déploiement de sa psychè et contrôlent les pensées convoquées.

Dans ce perfectionnement de soi, la solitude requise dans la pratique d'écriture des *hypomnêmata* joue également un rôle déterminant. La vertu négative doit en effet s'exercer dans un temps vidé des interférences extérieures pour que la raison puisse prendre possession de l'être, et ce, afin de contrôler par la suite le soi dans l'impulsivité du moment. C'est ainsi que la philosophe souligne le caractère fondamental de la retraite en vue de la métamorphose de soi : « Ce travail de ronger le lien ne peut se faire que dans les périodes où l'on ne tire pas » (*OC*, VI, 310), ou encore : « Les vertus acquises dans la sécheresse prennent racine dans l'âme » (*OC*, VI, 311). Le travail d'écriture personnelle permet en outre de contrôler les pensées qui façonnent par la suite le comportement de l'individu. L'écrit joue ainsi un rôle à la fois direct et intermédiaire entre la raison et l'âme. En effet, entre le désir et la raison se trouve nécessairement le langage, qui, je l'ai souligné, alimente par l'imagination ces mêmes désirs ou bien peut les *laisser mourir* en leur retirant l'expression et ses images. Or Weil parle également « d'arracher » des désirs, de « couper » l'attachement au monde. L'ellipse du médium de ces verbes d'action renvoie à la nécessité d'un instrument pour la raison, qui au niveau de la psychè, se retrouve

dans le langage écrit qui devient arme pour agir sur le soi, dresser l'âme. L'ellipse correspond également à l'absence caractéristique de la vertu négative. Une place dominante est donnée à l'expression au sein du processus de transformation de soi et, pour Weil, l'« *on peut, si on veut, ramener tout l'art de vivre à un bon usage du langage*⁹¹ ».

Par ailleurs, ceci m'amène à une distinction fondamentale entre la volonté et l'obéissance dans le dressage de soi weilien. Ses carnets créent un basculement entre la conception d'une agentivité de soi et l'obéissance aux lois qui gouvernent l'existence selon la vision des philosophes de l'antiquité grecque, puis selon la loi du divin. Le mécanisme du monde naturel prend finalement possession de la subjectivité de l'autrice suite à sa méditation constante. La finalité du dressage de soi chez Weil consiste en effet à faire entrer l'exigence de la nécessité, en tant que l'ordre du monde, dans la réalité intérieure. À partir de là, toute notion de choix devient illusoire puisque les actions sont dans l'obligation de correspondre aux vertus naturelles puis surnaturelles. L'hégémonie de la volonté dans la transformation de soi se trouve caduque, car l'individu ne peut surpasser les lois qui régissent l'univers et nécessairement l'être aussi. La volonté de l'être ne peut alors que correspondre à une discipline négative, celle « de se lier les mains d'avance » (*OC*, I, 81), écrit Weil. Il s'agit de parvenir à l'obéissance complète à la nécessité en tant qu'état du sujet qui permet de le libérer de ses propres passions.

De façon analogue, l'activité d'écriture chez Weil consiste principalement à ne rien ajouter, c'est-à-dire que la pensée doit s'exprimer sans que le style, qui se définit ici comme la volonté de l'ego d'utiliser le langage pour le prestige notamment, vienne entraver l'idée. Autrement dit, de la même façon que l'individu doit se dépouiller de ses désirs pour se rendre accessible à la

⁹¹ Simone Weil, *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*, *op. cit.*, p. 73. L'autrice souligne.

connaissance, l'écriture doit se dépouiller de tout effet de style pour refléter le vrai du langage. La philosophe, en transposant le rapport ascétique au soi dans l'expression de ses pensées, définit l'écriture sur le mode négatif : « écrire — comme traduire — négatif — écarter ceux des mots qui voilent le modèle, la chose muette qui doit être exprimée. Agir de même » (*OC*, III, 302). L'écriture des carnets est ainsi conçue dans le sens d'une absence de style afin que l'idée intelligible en tant que finalité recherchée par l'esprit puisse transparaitre. Federica Negri, dans son analyse comparatiste de l'influence de Weil sur l'autrice italienne Cristina Campo, met en lumière cette méthode propre à Weil qui a le dessein de conduire à la pureté de l'esprit selon trois liens pivots : entre l'écriture et la recherche de la parole parfaite, entre le style et la perfection de la pensée, entre l'ascétisme de la pensée et la plénitude du désir qui la guide⁹². Cela permet d'appuyer le parallèle fondamental entre l'ascèse et le perfectionnement de soi avec le langage et l'écriture; l'esthétique de la pratique de l'écriture des carnets participe chez Weil au dressage de soi. Cette conception s'affirme au fil des cahiers et Weil se la remémore souvent (« écrire comme un traducteur, et agir de même » (*OC*, VI, 311)), afin de diriger l'expression de ses pensées et ses actions, démontrant par là leur lien originel.

Les carnets de Weil montrent ainsi qu'elle consacre une part considérable dans son écriture personnelle aux exercices spirituels. Cette conscience de soi maintenue avec austérité, notamment sous l'influence stoïcienne dont s'imprègne l'intellectuelle, se mêle également à sa volonté de comprendre le monde. Ses carnets permettent en effet de découvrir la présence du subjectif au sein des réflexions philosophiques; c'est l'objet du prochain chapitre.

⁹² Federica Negri, « Simone Weil par Cristina Campo », *La passion de la raison*, L'Harmattan, 2003, pp. 101-114.

Chapitre III - La subjectivisation du monde

Renouvellement de l'approche cartésienne

Dans le cadre de son Diplôme d'études supérieures, Weil écrit une importante réflexion sur les causes profondes qui expliquent l'apogée de ce qu'elle nomme « les trois monstres de la civilisation » moderne que sont l'argent, le machinisme et l'algèbre⁹³ (*OC*, I, 100). Ce travail intitulé *Science et perception dans Descartes*⁹⁴ propose d'expliquer l'avènement et la prédominance de l'autorité scientifique dans le paradigme social en s'attardant sur le tournant de la science moderne qui, pour la jeune chercheuse, se situe dans la philosophie de René Descartes. Toutefois, elle cherche à démontrer qu'il y a eu mauvaise lecture des textes cartésiens. Elle propose ainsi non seulement d'y revenir, mais de se faire elle-même cartésienne afin de pouvoir véritablement commenter la pensée du philosophe. À partir de là, le rapport au *je* et à sa saisie du monde devient les enjeux primordiaux de sa réflexion.

Par la suite, comme Robert Chenavier l'a montré dans son article à ce sujet, Weil continue de poursuivre la philosophie de Descartes. Dans sa volonté de saisir le monde, le *je* n'est alors pour elle qu'un moyen à explorer pour pouvoir en sortir : « elle n'analyse la conscience qu'en vertu de la présence en elle de quelque chose qui lui est réellement extérieur.⁹⁵ » Au travers de cette recherche, Weil découvre la seule puissance de penser qui soit directe : la possibilité de croire ou de rejeter les pensées surgissantes. Or cette « découverte de la puissance de penser est

⁹³ L'algèbre, selon Weil, constitue des techniques qui ne sont plus pensées au nom d'une plus grande efficacité. Elle distingue en outre la « science moderne » qui use de l'algèbre de la « science classique ».

⁹⁴ Simone Weil, « Premiers Écrits Philosophiques » in *Œuvres Complètes*, tome I, Gallimard, 1988.

⁹⁵ Robert Chenavier, « Les méditations cartésiennes de Simone Weil » in *Les Études philosophiques*, vol. 82, no. 3, 2007, p. 189.

découverte de la volonté⁹⁶ », et marque alors le rapport au soi qui domine dans les carnets de Weil. Par exemple, dans le dressage de soi, la question de *ne pas penser à*, la vertu négative, renvoie à la principale forme de puissance du soi qu'elle exploite au niveau de l'intime. Les carnets qui font suite à ce travail déterminant dans la pensée de Weil présentent la continuité de cette méthode de réflexion déjà engagée et développent son concept de *lecture*. Si les carnets laissent à la conscience et au *je* l'espace nécessaire pour s'exprimer, ce n'est pas pour chercher à *se* comprendre, mais pour pouvoir lire la part du monde qui existe en elle. Pour pouvoir lire le monde, il faut donc apprendre à se lire soi-même et donc à s'écrire.

En reconnaissant que l'être est nécessairement traversé par les lois du monde, Weil accorde une attention aux propres mouvements de son âme et aux perceptions de son corps dans le but de saisir cette mécanique. L'intérêt du carnet est ici évident : c'est en enregistrant par écrit les mouvements de sa psychè et les observations sur le monde que Weil peut faire l'analyse de lois générales. Toutefois, la conscience de la part du monde en soi ne suffit pas pour autant à donner l'essence de l'existence. En effet, le monde ne peut être connu de façon immédiate – la notion d'intermédiaire joue en outre un rôle capital dans la pensée weilienne – ni par l'entendement seul puisque ce sont les perceptions qui nous donnent accès à l'existence et les conditions pour agir selon Weil.

Dans son essai sur la notion de *lecture*, qu'elle a publié suite à ses nombreuses réflexions personnelles, Weil énonce le problème en ces termes : « les textes dont les apparences sont les caractères, s'emparent de mon âme, l'abandonnent, sont remplacés par d'autres ; valent-ils mieux les uns que les autres ? Sont-ils plus vrais les uns que les autres ? Où trouver une

⁹⁶ *Ibid.*, p. 190.

norme ?⁹⁷ ». La philosophe choisit le verbe « emparer » avec justesse; c'est en effet par les impressions du corps, et donc à partir de l'extérieur, que le sujet forme une lecture du monde. De plus, la sensation pure est presque impossible à ressentir puisque l'imagination que produit l'esprit fait interception entre ce que reçoit le corps et l'interprétation qu'en fait la pensée. Le seul fait de ressentir n'est pas une voie de connaissance en soi, car les sens se trouvent assujettis à l'imagination de l'ego et aux émotions qui se projettent sur les objets. La nécessité de trouver une méthode qui puisse déterminer la valeur de vérité dans les perceptions faites à partir des apparences s'impose alors et, pour cela, la réflexion s'oriente vers la question corporelle.

Le rapport au corps

Chez Weil, la discipline de soi est indissociable du travail de la pensée. Pour saisir le monde, il faut en effet travailler sur soi-même afin d'être en mesure de le lire le plus objectivement possible. La philosophie étant comprise chez l'intellectuelle selon les normes des écoles de l'Antiquité, l'individu dans son entièreté doit être au service de la quête de sagesse. Selon ce paradigme, toute production de l'intellect reste incomplète, imparfaite si elle n'est accompagnée d'une discipline de soi. Robert Chenavier cite la philosophe pour présenter cette conception totale de la psychè lorsqu'elle affirme que « la clairvoyance cartésienne est inutile s'il ne s'y enjoint pas une sagesse qui concerne non plus l'esprit pur, mais le composé de l'âme et du corps⁹⁸ ».

Le rapport au corps est primordial puisqu'il appartient à la fois au monde et à la pensée, il est obstacle et union. Agir sur soi, se changer, exige une action indirecte pour Weil, afin que la

⁹⁷ Simone Weil, « Essai sur *la notion de lecture* », *Études philosophiques*, vol. 1, no.1, 1946, p.18.

⁹⁸ Robert Chenavier, « Les méditations cartésiennes de Simone Weil », *op. cit.*, p. 203.

partie active de l'être retrouve la partie passive. R. Chenavier explique plus particulièrement la pensée de Weil concernant le rapport du corps au monde. Tout d'abord, les mouvements du corps sont ceux d'une « géométrie en acte » qui souligne l'espace corporel à travailler et la méthode à concevoir. La philosophe met ensuite l'accent sur une *gymnastique* qui donne le pouvoir à l'être de prendre « possession de son corps⁹⁹ ». Enfin, le travail du corps percevant permet à la pensée d'être un élément du monde en se mouvant selon les lois de la nécessité. R. Chenavier souligne la finalité de la méthode weilienne ainsi : « Aussi, par l'apprentissage d'un “art de percevoir” concernant ce composé [le corps obstacle pour la pensée, mais faisant également partie du monde], par une gymnastique et un travail, je suis au monde, parce que je peux penser et agir sous les conditions qu'impose ce monde.¹⁰⁰ »

La réflexion de Weil ne s'arrête pas là. Le corps étant nécessairement conditionné par ses propres perceptions, l'outil se présente comme un élément fondamental puisqu'il constitue une « extériorisation de la géométrie corporelle¹⁰¹ » et permet ainsi d'élargir le potentiel du corps. À partir de cette conception, Weil affectionne particulièrement l'image cartésienne du bâton d'aveugle afin d'illustrer la fonction du corps en tant qu'outil de contact entre le soi et l'existence : « Le rapport entre le corps et l'outil change, dans l'apprentissage. Il faut changer le rapport entre le corps et le monde. » (*OC*, III, 293) Descartes amène par ce symbole l'idée d'une transmission des mouvements corporels et des perceptions directement menée à la pensée. Néanmoins, il faut souligner que Weil se démarque de la philosophie perceptive de Descartes

⁹⁹ *Ibid.*, 200.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, 201.

qui postule que le monde ne peut être embrassé qu’au travers des perceptions, car comme le souligne R. Chenavier, « la perception consiste, pour elle, à interpréter les impressions comme signes de ces conditions sous lesquelles j’existe lorsque je veux agir.¹⁰² »

La question du maniement de l’outil-corps s’approfondit dans le rapport du soi à la vérité et Weil donne, par exemple, l’image du « véritable marin [qui] arrive à percevoir ce qui a rapport à son bateau *aussi* immédiatement que les signes transmis par son propre corps [...] Il y a responsabilité, invention, etc., bref action partout où les moyens peuvent devenir à l’homme qui en dispose comme des prolongements de son propre corps, en transmettant directement des signes à son âme » (OC, I, 110). Ce raisonnement appuie sa conception du travail (« là réside la véritable nature du *travail* » (OC, I, 110)) qu’elle va chercher à appliquer dans son étude sur la technicisation du labeur moderne (« la machine *instrument* » (OC, I, 111)).

La notion de responsabilité est également très importante. Agir sur soi ne peut se faire que de façon indirecte et implique une méthode, mais aussi un état de conscience des conséquences des choix et prises de décision personnelles, tel que l’explique Weil dans cette pensée pour elle-même : « Mes actions augmentent ou diminuent l’épaisseur du voile qui me sépare de l’univers et des autres. Comme les gestes par lesquels je manie un outil. » (OC, III, 329). Le rapport à soi s’aborde donc chez Weil à la manière d’un problème géométrique qui exige de tracer à la main, selon des règles et un objectif, afin de donner forme à la pensée et une orientation aux actions. Le lien que la penseuse établit entre la maîtrise de soi et le niveau de conscience du monde et de l’existence découle ainsi de son rapport au carnet qui met en relief l’évolution de sa pensée.

¹⁰² *Ibid.*, p. 198.

Dans les carnets de Weil, la notion d'outil revient en effet fréquemment, comme l'illustre cette note : « *L'outil fait perdre un mode de sensibilité, le remplace par un autre. On ne sent pas sa fatigue, sa souffrance : on sent la fraise appuyer sur la pièce, comment elle appuie. Tous les métiers reposent sur des transports de sensibilité. Levier – en se baissant, on sent qu'on lève.* » (OC, III, 293). Si Weil parcourt de nombreux métiers qui lui permettent de méditer sur l'intermédiaire outil entre l'univers et l'être, ses réflexions ne mentionnent toutefois jamais le carnet en tant qu'outil. Or il constitue certainement l'instrument le plus fondamental de son esprit. Il faut en outre rajouter que cette conscience des perceptions du corps dans la connaissance du monde n'a lieu chez Weil que parce qu'elle les médite dans ses notes personnelles. En d'autres termes, le corps n'est un instrument qu'elle maîtrise seulement dans la mesure où elle le traduit dans le langage. La main qui écrit et l'habitude prise de tenir un carnet permettent une essentielle discipline corporelle au travers du scripturaire.

De plus, Weil *transporte* sa propre sensibilité au sein de ses carnets pour en extraire une réflexion philosophique. Le carnet offre l'espace de réflexion et de recul nécessaire pour que ce rapport entre le soi et le monde puisse être travaillé et affiné en vue d'une lecture de plus en plus objective. La relation aux perceptions sensibles est donc graphique et devient un objet de savoir dans l'écriture personnelle, sans quoi elle ne pourrait avoir d'influence sur la quête de vérité. La plume pour écrire devient l'outil permettant de propulser la psyché sur la page. En posant les mots sur la feuille blanche et rectangulaire du carnet, l'outil-stylo dessine des formes et transcende la pensée. L'écriture de soi traduit en ce sens la nécessité de parvenir à extérioriser la pensée, d'élargir le potentiel du corps-esprit au moyen des outils propres à la pratique de l'écrit personnel.

Il est à noter finalement que c'est au travers de l'expérience provoquée par son écriture de l'intime que Weil renverse complètement les modalités d'approche au monde. Le corps étant d'abord compris comme le moyen de connaître l'existence du fait de sa place directe au monde, Weil cherche par la suite à dépasser ce mode de connaissance en transposant sa conscience sur les autres objets du monde, tel que l'exprime notamment cette prière qu'elle écrit dans son premier carnet :

Puisse l'univers tout entier, d'un caillou à mes pieds jusqu'aux lointaines étoiles avec tout ce qui se trouve entre, exister pour moi à tous moments autant qu'Agnès pour Arnolphe ou la cassette pour Harpagon. Second corps. Le bâton d'aveugle en est un exemple [...] Que tout l'univers [devienne] pour moi un second corps dans les deux sens. On n'y parvient que par une transformation méthodique de soi-même. (OC, I, 338)

La convocation des choses du monde au travers de l'écriture de soi permet de ressentir la présence de l'universel; le carnet forme en outre le moyen qui permet à la philosophe d'agir sur le monde en élargissant son niveau de conscience. En ce sens, elle semble plus proche des philosophes de l'Antiquité où cet objectif s'atteint dans un mode de vie austère. Weil souligne ainsi l'importance de l'habitude comme exercice de transformation du rapport de soi au monde :

Habitude, habileté, transport de la conscience dans un objet autre que le corps propre.
Que cet objet soit l'univers, les saisons, le soleil, les étoiles.
Qu'on sente l'espace.
[...]
On ne se détache pas, on change d'attachement. S'attacher à tout. (OC, III, 293)

« S'attacher à tout », c'est-à-dire transposer sa conscience dans les objets issus de l'univers, lui semble être le chemin à emprunter afin de s'imprégner des lois de la nécessité. Or dans cette optique, la place du moi reste malgré tout principale puisque c'est soi-même, sa conscience, que projette Weil sur le monde qu'elle tente de saisir. C'est par l'écriture de soi que la penseuse fait cette constatation et décide alors de renverser complètement la voie d'approche. Désormais, son

désir de parvenir à un rapport épuré entre le soi et le monde se situe dans un travail consistant à « déraciner les lectures » (OC, VII, 436) afin de parvenir à une lecture dépouillée – à entendre ici comme vraie – du monde par la suppression du moi. En effet, Weil note que « c'est l'attachement qui produit en nous la *fausse réalité* (réalité ersatz) du monde extérieur » (OC, VII, 437). La projection première du sujet sur les objets du monde subit donc un renversement par un mouvement de détachement de tout objet par l'esprit, ce qui provoque l'heuristique du Bien et la suppression de l'imagination, en tant qu'illusion répondant aux besoins de l'ego. Weil s'explique ainsi à elle-même :

La réalité du monde est faite pour nous de notre attachement. C'est la réalité du moi, transportée par nous dans les choses. Ce n'est nullement la *réalité extérieure*. Celle-ci n'est perceptible que par le détachement total. Ne restât-il qu'un fil, il y a encore attachement.

Job.

Parenté entre douleur et beauté, inclination poétique après le point culminant de mes crises de maux de tête. (OC, VII, 443)

L'expérience des carnets produit donc une réelle transformation dans la place du soi au monde. Weil cherche d'abord à sentir directement le monde afin de le connaître avant de percevoir l'interférence que constitue sa propre conscience. Elle déduit ainsi que le moyen d'atteindre la connaissance du monde est de parvenir à ne plus être agie par ses propres désirs pour se laisser agir par la nécessité de l'universel. Telle est la *décréation*; j'y reviendrai plus tard. Le carnet, en tant qu'outil qui permet de ressentir l'existence sans que les sensations du corps interfèrent, joue ici le rôle d'axe de transformation. Weil transpose sa psychè au sein de l'écriture du carnet et perçoit l'accès à la vérité lorsque le *je* ne s'impose pas en tant qu'autorité première. À partir de cet outil de la psychè, la philosophe développe par ailleurs une méthode de connaissance du monde issue de la pensée qui évolue à partir de l'écriture personnelle.

La méthode de l'esprit est intérieure

Le retour à la philosophie de Descartes effectué par Weil, en vue d'offrir un nouveau commentaire plus proche des textes originaux, nécessite le passage par une méthode de réflexion rigoureuse exigeant que le sujet assume la responsabilité de sa propre pensée. Weil met en pratique dans ses carnets ce principe qui redonne tout le sens à la philosophie cartésienne au travers d'une discipline des pensées personnelles et qui seul peut délivrer de la mauvaise interprétation de cette pensée. En effet, par une approche trop rapide, le désir de possession du monde est transformé en une volonté de domination « ivre de technique¹⁰³ ». Weil souhaite ainsi allier la puissance de la modernité à la sagesse des philosophies grecques¹⁰⁴.

Dans cette optique, la maîtrise de ses propres pensées au moyen d'une méthode rationnelle est essentielle. Celle-ci doit alors être pleinement intégrée par le sujet pour ne pas se réduire à une simple « recette » (OC, I, 96). C'est ainsi que l'intellectuelle établit la liste des nombreux facteurs qui ont provoqué une sorte de mort du rapport personnel à la méthode : sa non-compréhension de la technique et de l'algèbre, la machine et les signes qui possèdent la méthode et non plus l'esprit, ou encore le désir de *quantité* de la société qui, selon Weil, se traduit par l'intempérance économique, morale, etc.

Elle accuse finalement le désir de domination propre au collectif car, « comme la pensée collective ne peut exister comme pensée, elle passe dans les choses (signes, machines...). D'où ce paradoxe : c'est la chose qui pense et l'homme qui est réduit à l'état de chose. Dépendance [de l']individu à l'égard de la collectivité, et de l'homme à l'égard des choses : *una eademque*

¹⁰³ Robert Chenavier, « Les méditations cartésiennes de Simone Weil », *op. cit.*, p. 203.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 204-205.

res. Rapports *s'établissant hors de l'esprit.* » (OC, I, 98) Pour éviter cet écueil, il faut donc nécessairement que les rapports passent *par* l'esprit. La construction de ses propres réflexions dans les carnets devient chez Weil l'espace de résistance qui prend en charge la responsabilité individuelle au nom du collectif.

Par ailleurs, les trois moments des méditations cartésiennes se trouvent réunis dans l'expérience de la psychè weilienne au sein de ses cahiers. Premièrement, le doute absolu, la *tabula rasa*, dont Descartes fait l'expérience est transposé dans l'interrogation de toute forme de savoir héritée et présente dans la société. Deuxièmement, Weil met sur un piédestal la pensée individuelle, c'est-à-dire la raison ou le cogito, pour définir ses certitudes. En dernier lieu, elle reconstruit un système de connaissance du monde et nomme elle-même les principaux concepts qui le composent, et ce, à partir de sa subjectivité. Weil poursuit donc cette méditation cartésienne et élabore une méthode heuristique du monde qu'elle nomme la *lecture* à partir de l'expérience de soi qui se réalise dans les carnets. De plus, selon Gabriella Fiori, le fait de ne pas se subordonner au collectif, garantit également la liberté de ne pas s'ancrer dans le cours de l'histoire. La pensée de Weil va en effet être de plus en plus proche d'un discours atemporel.

Cette activité de pensée vise en outre l'autonomie du soi, à entendre comme liberté de la psychè. Ne pas saisir la propre constitution de son esprit est en effet une forme d'esclavage pour celle qui conçoit l'intelligence de l'être comme le propre de la dignité humaine. Sans un travail de perfectionnement conscient et volontaire de soi, l'individu n'est pas sujet, mais objet : « Comment l'homme devient-il esclave de sa propre méthode ? Question essentielle... L'esprit est esclave toutes les fois qu'il accepte des liaisons *non établies* par lui. » (OC, I, 93) Le collectif est encore une fois écarté en raison de l'influence qu'il exerce sur la psychè. Le rôle du carnet devient ici évident puisqu'il permet à la jeune philosophe de réfléchir sur les enjeux de sa

société, de les traverser complètement par l'usage de l'esprit qui doit constituer la finalité de toute production humaine. Rolf Kühn, dans son article portant sur le concept de *lecture* chez Weil, note que ce travail méthodique de l'individu demande que « toute évidence dans son apparence d'extériorité, soit reprise à l'échelon intérieur de la certitude transparente à elle-même, et par elle-même, car c'est là où ma liberté, en tant que construction responsable, reconnaît sa propre genèse comme un effort de vérité à ressaisir. Ce *travail* réflexif engendre donc en soi une éthique, et même une religion¹⁰⁵ ».

Le concept de *lecture* chez Weil démontre en l'occurrence que l'interprétation des apparences ne répond que d'une disposition intérieure. Elle note en ce sens que les états d'une société n'existent que dans la mesure où ils passent par des dispositions intérieures, car « la guerre, la politique, l'éloquence, l'art, l'enseignement, toute action sur autrui consiste essentiellement à changer ce que les hommes lisent¹⁰⁶ ». Pour se libérer de ce genre de lecture imposée, elle donne cet exemple :

La guerre étant une action sur l'imagination, la première difficulté est de se soustraire à l'effet d'imagination, d'avoir à sa disposition (comme pour un problème de géométrie) les diverses manières de combiner les éléments, les données. Qu'une situation concrète apparaisse sous un autre rapport. (Se soustraire à l'effet d'irréalité ; DANS L'IMAGINAIRE, UN SEUL SYSTÈME DE RAPPORTS.)
Monde. Diverses lectures simultanées. Partition. (OC, III, 303)

Or, cette mise à disposition des divers éléments qui constituent la réalité permet d'acquérir une liberté de pensée se trouvant à disposition pour l'esprit dans l'espace des carnets.

¹⁰⁵ Rolf Kühn, « Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez Simone Weil » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 64, 1980, p. 514.

¹⁰⁶ Simone Weil, « Essai sur la notion de lecture », *op. cit.*, p. 18.

Tout d'abord, il s'agit de déterminer les conditions de sa propre existence. Weil écrit que le *Dasein* des existentialistes se rapproche de son concept de *lecture* dans le sens où un « être-étant » existe derrière les apparences et qu'il doit être perçu pour connaître la réalité. La civilisation et ses institutions sociales vont d'abord être critiquées en raison du fait qu'elles sont garantes de la production de sens et de la symbolisation du monde. Rolf Kühn explique que la « réalité perçue [...] est basée sur une représentation construite et que la critique de ce pouvoir exige alors la démonstration d'un "mécanisme" symbolisant qui explique la genèse significative de ce qui paraît naturel à la conscience immédiate et aux institutions régnautes¹⁰⁷ ». La science objectiviste, le travail à l'usine, le capitalisme ou encore les discours politiques vont ainsi être des sujets de réflexion dans les carnets de la philosophe. La pensée discursive de Weil remet d'abord en question le savoir et la vision du monde dans leur rapport à l'émergence de son propre esprit afin de saisir, par cette voie, leurs conséquences à une échelle plus large. Or le mode d'action de ce déséquilibre dangereux engendré par la civilisation se trouve d'abord dans la conscience individuelle. Weil explique ainsi : « Faire l'inventaire ou la critique de notre civilisation, qu'est-ce à dire ? Chercher à tirer au clair d'une manière précise le piège qui a fait l'homme l'esclave de ses propres créations. Par où s'est infiltrée l'inconscience dans la pensée et l'action méthodiques. » (*OC*, I, 116) Les carnets sont ainsi le lieu d'une reconscientisation de l'esprit par rapport à sa place dans le monde.

La prise en considération du contexte social encadrant l'émergence du lien entre le corps et l'âme est par ailleurs essentielle dans la réflexion weilienne. Elle constate ainsi que « la civilisation où nous vivons, sous tous ses aspects, écrase le *corps* humain. L'esprit et le corps

¹⁰⁷ Rolf Kuhn, *op.cit.*, p. 510.

sont devenus étrangers l'un à l'autre. Le contact est perdu. » (OC, I, 111) La substitution de la connaissance intelligible à celle du sensible, tout comme « la force de perception collective », mènent à un schisme entre les sensations et les prises de décisions régissant les actions. À cause de cette coupure provoquée par le social, l'ordre du monde – que l'être devrait ressentir au travers de ses perceptions et comprendre par la raison – devient un objet dominé par la science. L'industrialisation et la technique accentuent la perte du contact entre le travail du corps et son influence au sein de l'ordre du monde. Weil souligne que c'est ici que « l'aventure de Descartes a mal tourné », tel qu'elle l'écrit à son professeur Alain. La *suite* cartésienne est tombée dans la série symbolisée par le travail à la chaîne, c'est-à-dire que la tâche attribuée à l'individu au sein d'une méthode de rendement rationnelle dépossède l'être de lui-même puisqu'il ne peut inscrire son geste dans rien et qu'il n'est plus un sujet percevant, mais seulement exécutant¹⁰⁸. Autrement dit, l'asservissement du travail moderne se réalise en outre par la mise en place d'une structure assujettissante qui ne permet pas aux personnes une lecture du système dans son ensemble. Au fil de ses réflexions personnelles qui allient constamment les transformations de la subjectivité et l'impact du social sur le soi, Weil tente de remédier à cet important écueil de sa civilisation. Il faut réinscrire le travail dans une structure que l'individu est en mesure de saisir. Son concept de *lecture* se fonde alors sur la nécessité d'une lecture multiple permettant de lire tous les aspects d'une notion et de ne pas être asservi par la dictature d'une lecture unique qui empêche l'esprit de se mouvoir. Encore une fois, l'émergence de cette théorie de la lecture naît directement de la forme du carnet. En effet, Weil y convoque diverses perspectives pour appréhender le fonctionnement de la société qui l'entoure. La relecture de ses notes lui donne

¹⁰⁸ L'influence marxiste chez Weil est de nouveau visible par l'accent mis sur l'aliénation des travailleurs.

donc cette multiplicité de perspectives qui permet d'aborder le monde en tant qu'ensemble cohérent. Ce sont les carnets de Weil qui réalisent en outre le microcosme qui lui permettent de saisir le mécanisme macrocosmique, développant par là son concept de *lecture*. S'appuyant sur cette mise en scène de la connaissance du monde au sein de ses carnets, la philosophe crée un système de pensée.

Un système de pensée émergeant de l'écriture de soi

Au fil de ses réflexions consacrées aux forces de l'existence à travers le soi, Weil transpose les lois du monde au domaine de la psychè. Sa doctrine s'élabore tout au long de ses cahiers puisqu'elle appose le sigle « Λ », le lambda de l'alphabet grec ancien qui signifie une loi au sein de son système de pensée, aux réflexions concernant la mécanique de l'existence et donc du spirituel. Par la relecture et l'approfondissement de chacune des parties de son système, Weil répertorie les principaux axes de sa pensée : « Lecture | nuit obscure | double corrélation des contraires | ressemblance du plus bas et du plus haut | retournements | pesanteur | équilibre | imagination | illimité et limite | vide | hiérarchie verticale » (*OC*, IV, 133). Ce système qui pourrait être compris comme une hétéronomie autonome de sa pensée, est donc le fruit de sa méthode spécifique et se construit à partir de sa propre subjectivité. En mettant par écrit, dans ses carnets, les perceptions et les impressions qu'elle ressent dans sa relation au monde, c'est le mécanisme même du monde que cherche à déterminer l'intellectuelle. La psychè de l'individu, l'écriture et la relecture sont indissociables du fonctionnement du monde. Les carnets de Weil peuvent encore une fois et de ce point de vue être abordés comme un microcosme permettant d'accéder au fonctionnement de l'universel.

Par ailleurs, son œuvre finale, *L'Enracinement*, résume toutes les notions accumulées dans ses carnets. Rolf Kühn explique que l'enracinement est « un concept critique [qui] tente, par sa

nature même, une *ré-symbolisation* de tout l'univers perceptif. C'est en ce sens qu'il est *révolutionnaire* à la manière de Galilée et de Kant.¹⁰⁹ » En effet, contre l'idolâtrie des images produites par la civilisation face à la représentation de l'existence, Weil propose que « les déterminations de la nécessité deviennent transparentes à une individualité singulière », d'où le désir d'une lecture fondamentalement multiple. La lecture de ses carnets instaure ainsi une nouvelle signification du monde puisqu'elle parcourt tous les domaines de savoirs qui représentent une matrice de sens et d'action dans la société. C'est à partir de là que la philosophe peut fonder son concept de *lecture*. Dans son dernier ouvrage, elle dresse la liste des besoins de l'âme, qui se placent sur le même plan que les besoins vitaux du corps : la liberté, la responsabilité, l'ordre, la sécurité, etc. Cette œuvre finale constitue en outre l'aboutissement, le condensé de ses découvertes. Or c'est en accordant l'attention aux mouvements de sa propre psychè, au travers de l'écriture de ses carnets, que Weil a mené ses recherches philosophiques dont est issue *L'Enracinement*.

Par cette volonté de saisir le monde, ce sont donc les différentes constitutions et possibilités de l'être que découvre Weil. En portant son attention sur les mouvements de son âme, celle-ci va prendre une place prédominante dans ses carnets. Il y a donc au sein de l'expérience du carnet, chez Weil, une modification de l'objectif initial. En enregistrant les mouvements de sa psychè dans ses carnets, la philosophe observe l'effet de la discipline de soi sur sa propre pensée et une subjectivité nouvelle apparaît. Si le corps a d'abord été un instrument qui permet de donner à l'esprit un contact avec le réel, il est ensuite abordé en tant qu'outil permettant d'atteindre la partie éternelle de l'âme, par opposition à sa dimension charnelle. L'outil-corps exerce

¹⁰⁹ Rolf Kuhn, *op.cit.*, p. 510. L'auteur souligne.

désormais une fonction de levier du fait qu'il est l'intermédiaire entre les deux parties de l'âme (charnelle et éternelle), selon la conception weilienne. L'ascèse de soi prend ainsi une autre profondeur : s'abaisser dans ses désirs permet de sentir l'élévation de l'âme. Par l'activité de purification totale, elle pousse jusqu'à sa limite le rôle du corps qui devient prison ou tombeau pour la partie charnelle de l'âme et, par cette fonction, lui fait recouvrer sa dignité originelle. C'est ainsi qu'elle écrit cette prière : « Que mon corps soit un instrument de supplice et de mort pour tout ce qui est médiocre dans mon âme. » (*OC*, XVI, 265)

L'expérience des carnets démontre finalement que les pensées intérieures restent capitales dans la transformation méthodique de soi puisque cela relève du domaine de l'imagination – territoire de conquête chez Weil. L'éthique, qui se trouve dans l'intention, apparaît dans les gestes et non les actes¹¹⁰. L'écriture de soi chez la philosophe interroge constamment l'origine de l'impulsion d'une action jusqu'à l'engagement dans la voie du surnaturel. Par l'observation des changements sur sa propre subjectivité au travers de son écriture intime, Weil conclut que « le seul critérium de la valeur d'une action est l'effet qu'elle a sur l'âme, mais on ne peut aucunement en juger par l'introspection. Ou encore [...] le seul critérium de la valeur d'une action est la source dans l'âme qui en fournit le mobile. » (*OC*, VI, 350) Cette attention aux mouvements de la psychè et du désir, retrouvée dans la spiritualité monastique primitive telle que vue précédemment, est ainsi de nouveau présente dans la philosophie de la perception qui intègre une orientation éthique héritée du platonisme et du stoïcisme. Rolf Kühn explique en ce sens que l'universel, qui traverse l'individu, constitue l'élément axiologique des réflexions. Le cœur de l'interprétation des sensations se situe donc dans la déprise de la subjectivité au profit

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 519-520.

d'une transsubjectivité qui reconnaît l'impact du passage de l'universel en soi. Suite à cette découverte, au moyen de l'écriture de soi, Weil développe la notion d'obéissance à la nécessité. Ce consentement se produit en outre au moyen d'un aspect déterminant chez elle : l'amour de l'universel qui renverse la notion initiale de liberté au profit de l'obéissance, mais qui apporte en contrepartie celle de la responsabilité de se construire en tant qu'être humain (au niveau de l'âme et de l'agir) – il s'agit de la libération de soi. De cette façon, Weil renouvelle l'approche des écoles philosophiques de l'Antiquité. Cette responsabilité renvoie directement au rôle que doit jouer le philosophe au sein de sa société¹¹¹.

Le rôle mondain du philosophe

Rolf Kühn souligne le fait que Weil « avait introduit *elle-même*, dans la discussion philosophique, et ceci consciemment, avant beaucoup d'autres¹¹² » la notion de *lecture* qui permet de mieux comprendre « les données constitutives de tout imaginaire humain à travers nos créations (langages, écritures, etc.) et qui sont comparables entre elles en tant que systèmes de signes.¹¹³ » Sans que l'auteur ne soit réellement citée, cette notion, publiée dans l'article « Essai sur la *notion de lecture* » (1941), est reprise par des philosophes tels que Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty ou encore Michel Henri dans le courant de la phénoménologie réflexive et herméneutique. Ce mouvement entretient des liens très étroits avec la pensée de Weil, fait remarquer Rolf Kühn. Il s'agit en effet de concilier – de ne pas créer de dichotomie entre – la philosophie héritée de Socrate, où le sujet est législateur du sens qu'il appose sur le

¹¹¹ On reconnaîtra ici la théorie du philosophe-roi développée par Platon; j'y reviendrai dans le chapitre V.

¹¹² *Ibid.*, p. 512.

¹¹³ *Ibid.*

monde, et la philosophie qui atteste d'un « réalisme interprétatif¹¹⁴ » sous-entendant « un “en-soi de la chose” qui [est] “offert à la lecture” en tant que “reprise du sens” » (voir Paul Ricœur¹¹⁵). Or la condition première du concept weilien de *lecture* réside dans la contradiction fondamentale qui doit rester telle quelle et ne pas être résolue, mais seulement soutenue par la pensée, lui permettant ainsi de s'élever vers une vérité non saisissable par la raison seule :

Car ce que nous appelons le monde, ce sont des significations que nous lisons ; cela n'est donc pas réel. Mais cela nous saisit comme du dehors ; cela est donc réel. Pourquoi vouloir résoudre cette contradiction, alors que la tâche la plus haute de la pensée, sur cette terre, est de définir et de contempler les contradictions insolubles, qui, comme disait Platon, tirent vers le haut ?¹¹⁶

La connaissance perceptive chez Weil a en outre pour objectif de ne pas confondre l'être avec les apparences au niveau des manifestations sensibles ou abstraites; en séparant l'objet et l'esprit, il y a acte de création.

Selon Kühn, ce « processus d'objectification » crée alors une tension entre le rejet des idoles, l'imagination trompeuse imposée, et le désir de percevoir/recevoir la symbolisation du réel¹¹⁷.

L'auteur précise qu'il n'est alors plus possible de considérer la neutralité du *je* au sein de cette tension, mais au contraire que le « Cogito s'érige de lui-même en *symbole d'une praxis de domination* que la modernité a ratifié partout comme le seul critère de la vérité sur l'objet.¹¹⁸ »

Cette philosophie perceptivo-réflexive menée par Weil aboutit donc logiquement et rapidement à la supériorité du vide, qui permet une symbolisation nouvelle et inépuisable du monde, n'étant que le résultat de la tension sans l'ajout par projection des désirs du moi. Weil défait ainsi

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Points, 1997.

¹¹⁶ Simone Weil, « Essai sur la *notion de lecture* », *op. cit.*, p. 14.

¹¹⁷ Rolf Kühn, *op. cit.*, p. 524. L'auteur souligne.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 524.

l'individu au profit de l'impersonnel, qui correspond à l'abandon total pour s'offrir au Bien absolu. La hiérarchie de valeurs qui existe depuis Platon et à laquelle Weil accorde toute la primauté dans son système interne, où le Bien est hégémonique, y fait office d'autorité. Car si la liberté de l'esprit est d'avoir accès à des lectures multiples pour qu'il fasse œuvre d'être humain en saisissant les conditions qui le déterminent, ces lectures simultanées n'auraient que la forme d'une vaste coexistence d'interprétations équivalentes et seraient tout autant source de confusion par manque d'orientation que la lecture unique de la force brutale. Par ailleurs, le fonctionnement social qui se fonde sur l'élaboration d'une méthode cartésienne, fait preuve d'un manque de finalité et se condamne à n'être plus que la rationalisation de la technique en vue de la maîtrise totale de l'environnement, d'où ses dérives actuelles.

Le concept de *lecture* comporte en outre l'impératif de poursuivre la création du monde par l'insertion du Bien dans cette même nécessité. La *lecture* créatrice de Weil cherche donc, au travers de cette philosophie herméneutique et réflexive, à trouver les voies par lesquelles le surnaturel puisse s'insérer dans les éléments tangibles du monde, de l'individuel au politique. Pour cela, la compréhension de son époque et des mécanismes sociaux est essentielle, car ils sont le lieu où l'action doit être portée. Les carnets de Weil présentent en outre une réflexion qui intègre fortement la dimension sociale de l'existence. Elle reconnaît également dans la philosophie cartésienne, qui structure ses pensées, cet aspect politique, comme l'indique cette note en fin du premier carnet : « Descartes était trop généreux pour se désintéresser vraiment des questions sociales. Mais il croyait l'emprise méthodique de l'homme sur la nature seule capable de donner la liberté... » (*OC*, I, 100) Weil cherche en outre à redonner l'importance au fonctionnement de l'âme afin que celui-ci soit transposé au social dans un glissement allant du particulier au collectif : « Faire dans la société, comme dans l'âme du saint, un tempérament des

vertus contraires. » (OC, IX, 186) Le dressage de soi que l'autrice s'applique à accomplir pour elle-même se trouve ainsi transposé directement dans son appréhension du fonctionnement social.

De façon concrète, cet impératif du rôle du philosophe peut être retrouvé dans les réflexions intimes de Weil. Par exemple, lorsqu'elle réfléchit sur l'usine, ce n'est pas selon les termes de rendement ou d'efficacité, mais selon les effets sur l'âme des travailleurs qui sont l'objet d'étude et le critère de légitimité. Étant donné que l'attention est le moteur de transformation de la psychè et que le travail est la voie privilégiée pour l'exercer, son *ersatz* devient l'objet de combat. La mécanisation du travail à la chaîne issue de la rationalisation technique entraîne en effet de lourdes conséquences sur l'attention de l'ouvrier. C'est cette déshumanisation de l'être à laquelle Weil tente de remédier. L'aspect politique de ses réflexions personnelles se résume dans la volonté de « trouver la spiritualité spécifique de toutes les formes d'activité humaine » (OC, VI, 379) et cela pour que les individus puissent faire l'expérience intérieure qu'elle-même recherche en méditant les accès possibles. Ses quêtes sont en outre déterminées par une intersubjectivité ontologique, où le carnet est le lieu à la fois de l'élaboration du fondement rationnel de la méthode, puis de son *expérimentation* puisque le soi est agi en premier pour confirmer ou non la méthode. Cette perspective permet de mieux comprendre pourquoi il est fondamental aux yeux de Weil de travailler en usine pour comprendre – *sentir* – avant d'agir afin de remédier à cette forme d'oppression. De la même façon, elle insiste pour travailler dans le domaine agricole par exemple. Finalement, l'imbrication du soi intime au sein du social qui crée une forme d'ouverture constante au monde dans ses carnets peut être comprise selon l'impératif de l'empereur Marc-Aurèle qui se rappelle que « ce qui n'est pas utile à l'essaim n'est pas utile à l'abeille non plus » (VI, LIV).

Si l'écriture personnelle de Weil forme le moteur dans l'élaboration de concepts intellectuels, j'aimerais maintenant m'intéresser au type de cheminement emprunté par l'esprit au travers de son écriture personnelle. Cet itinéraire spécifique participe en effet au processus créatif de la pensée de la philosophe.

L'itinéraire de l'esprit

Lors de la lecture des carnets de Weil, un net sentiment de cheminement se dessine. Une progression et une évolution en spirale de la pensée sont en effet perceptibles au travers de l'écriture où les thèmes phares se retrouvent, se répètent, se transforment et présentent une nouvelle perspective à leur autrice en s'appuyant sur des idées mitoyennes. Cette plongée dans les carnets de la philosophe donne le sentiment de découvrir le « grand poème initiatique de la conscience moderne », pour reprendre la formule exprimée par Gabriella Fiori¹¹⁹. Cet itinéraire emprunté par la réflexion va de pair avec l'initiation de l'âme, et Weil convoque fréquemment le mythe platonicien de la caverne pour représenter cette sortie de l'être vers la connaissance de la vérité. La notion d'espace est en outre une condition nécessaire pour permettre l'ascension de l'esprit; or les *hypomnēmata* modernes offrent le lieu dans lequel la pensée se meut. Ces carnets ne sauraient par ailleurs poser de frontières entre le monde intime et le monde extérieur – les deux réalités coexistent, se rencontrent et s'enrichissent.

La condition de déplacement, d'un mouvement constant de l'âme s'impose alors dans cet itinéraire de la psychè. Cette idée prend sa source dans le rapport géométrique au corps que j'ai évoqué précédemment, mais également dans l'attention portée au monde extérieur et, ici, aux mouvements créés par la technique. Par exemple, la philosophe note qu'il lui faut réaliser un

¹¹⁹ Gabriella Fiori, « Simone Weil : le langage d'une écriture » in *Simone Weil et les langues*, Vrin, 1991, p. 121.

catalogue de toutes les transformations de mouvements afin d'appréhender au mieux la technique et la science. Ce projet est alors immédiatement relié au mécanisme de la pensée : « Comprendre est toujours un mouvement ascendant ; c'est pourquoi la compréhension doit toujours être concrète. (On n'est jamais sorti de la caverne, on en sort.) » (OC, I, 106) Par la suite, ses réflexions vont délaisser l'aspect tangible du mouvement pour n'être plus qu'une forme d'appréhension indirecte sur le soi au travers d'une représentation mécanique du fonctionnement de l'humain : « On ne peut pas penser sans mouvement. Donc on tue en soi-même les pensées qu'on n'exprime pas par des actes toutes les fois qu'il est possible de les exprimer. [...] Il faut s'abstenir de tuer les pensées précieuses, s'abstenir de produire au monde les pensées viles, souillées d'irréel, basses. [...] ACTES PROPRES À RENDRE JUSTE LA BALANCE INTÉRIEURE. » (OC, III, 330) Suite à ce cheminement d'une pensée en construction, Weil conclut que l'inaction constitue une forme active de la conscience. Elle trouve à ce sujet des appuis dans sa lecture de la *Bhagavad-Gītā*. En outre, le rapport au transcendantal s'explique selon des analogies pragmatiques et l'attention portée au monde se retourne inévitablement dans l'attention portée au soi.

Dans ce mouvement entre le corps, le monde et la pensée, les transformations que constituent des changements de niveaux dans la lecture du monde deviennent nécessaires et c'est sur le changement de nature de la lecture qu'insiste l'intellectuelle : « Changement de niveau. Non pas plus d'amour, mais un autre amour, non pas plus de savoir, mais un autre savoir, etc. C'est qu'à un niveau donné l'être humain est limité. » (OC, III, 341) Il faut souligner que le mouvement en tant que passage ne se fonde pas sur la quantité puisqu' « on se dégrade si on a égard à la quantité. En concevant avec attention le niveau et la limite, on peut crever un plafond. » (OC, III, 342)

La résistance que rencontre la pensée est également constitutive de sa conscience par la présence d'une limite qui ordonne l'absence de mouvement – attitude qui engendrera la réception de la grâce : « Quand quelque chose semble impossible à obtenir, quelque effort que l'on fasse, cela indique une limite infranchissable à ce niveau et la nécessité d'un changement de niveau, d'une rupture de plafond ; ainsi s'épuiser en efforts à ce niveau dégrade. Il vaut mieux accepter la limite, la contempler, et en savourer toute l'amertume » (*OC*, III, 345, tout en majuscule dans le texte). Des niveaux de significations sont donc à franchir avant d'atteindre l'inatteignable, qu'il s'agisse du monde des Idées au sens de Platon, de la Sagesse pour les philosophes de l'Antiquité grecque, ou de Dieu pour les croyants. L'humilité est ainsi une disposition fondamentale de l'esprit, car elle indique que la connaissance surnaturelle se situe *hors de soi*, mais aussi par une *transformation* de soi, et la pensée d'un esprit génial doit consentir à son propre dépassement et sa métamorphose en raison de son insuffisance. C'est ici que se situe l'initiation de la pensée par l'écriture des carnets.

Afin de jouir du mouvement ascendant, des moyens sont alors nécessaires à l'esprit pour transiter. Ainsi, toutes les choses du monde qui ne sont ni trop bas ni trop haut (*OC*, III, 326) portent la fonction de voies à emprunter. La philosophe donne notamment l'image du pont des Grecs (*OC*, VIII, 46) pour représenter cette notion transitoire des choses du monde. Le danger consiste à vouloir franchir trop rapidement ces « ponts » ou bien de ne pas les considérer en tant que moyens, mais comme finalité (*OC*, III, 294). C'est au *Banquet* de Platon que Weil emprunte le terme en grec ancien qui permet une représentation symbolique de la fonction et de l'essence des choses du monde, *μεταξύ* [metaxu]. Ce terme renvoie au dieu de l'amour Éros tel que Platon le qualifie dans son dialogue : « Éros est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel » (*Le Banquet*, 202d-203a). Ces *metaxu*, que l'on peut donc traduire par intermédiaires, mettent en

avant une double caractéristique, celle d'être à la fois une séparation et un lien entre le monde sensible et le monde surnaturel. Ils permettent à l'esprit qui inclut l'extérieur dans l'intérieur un changement de lecture. La question du mouvement de la pensée est donc au cœur de la pédagogie de lecture, il s'agit de franchir les objets de la pensée pour parvenir à une nouvelle signification plus proche de la vérité. Or c'est au travers de l'hétérogénéité des objets de réflexions de Weil convoquée dans ses carnets qui mènent tous à la même finalité, le divin, que l'autrice constate cette essence commune aux choses du monde.

De plus, à la suite de sa lecture de la philosophie bouddhiste de Daisetz Teitaro Suzuki, Weil reconnaît dans le principe du *koan* une voie différente permettant de changer de niveau de signification en ne s'adressant qu'à l'esprit. Le *koan* consiste à provoquer une forme de vérité qui ne peut être saisie par la raison et qui pourtant rend compte d'une vérité. Il s'agit ici de « contempler les contradictions insolubles, qui, comme disait Platon, tirent vers le haut.¹²⁰ » La forme du *koan* représente une nouvelle voie d'approche de la connaissance intuitive et le lieu des *hypomnēmata*, où des vérités contradictoires coexistent, joue un rôle dans cette transformation de la connaissance. La recherche fondamentale qui unit l'esprit et le carnet relève en outre d'une conception de l'être qui ne s'accomplit nullement dans le « cogito ergo sum », mais recherche l'expérience de la connaissance par le mutisme du cogito qui révèle l'individu à lui-même dans une approche métaphysique pure.

Les voies de déplacement pour l'esprit, les *metaxu*, tout autant que le rôle du *koan*, n'ont donc de réalité qu'au sein de l'expérience des carnets de Weil. D'un côté, la forme de réflexion s'élance à partir d'objets de réflexion qui restent présents par l'écriture. Leur sens n'est pas

¹²⁰ Simone Weil, « Essai sur la notion de lecture », *op. cit.*, p. 14.

limité à leur apparence, mais Weil s'appuie sur eux pour continuer à cheminer vers le vrai à partir du superficiel. De l'autre côté, le rapprochement de concepts opposés se réalise par le mode d'usage des carnets qui ne pose pas un ordre aux pensées. Les contradictions qui y apparaissent permettent ainsi d'amener la pensée vers une connaissance nouvelle.

Finalement, une image revient constamment dans les carnets de la philosophe, celle du bateau. L'autrice est en effet fascinée par tous les aspects qui entourent le monde naval : la place du marin, sa lecture des étoiles et de l'océan, son maintien de cap, ou encore le rééquilibrage constant du bateau face aux vagues. Le tout constitue en effet la métaphore la plus proche non seulement de la place de l'être dans le monde qui est symbolisée par l'impartialité de la mer, mais aussi du rôle que doit maîtriser l'être correspondant au travail du marin. Il s'agit, d'une part, de garder sans cesse l'équilibre face aux déséquilibres du monde, et, d'autre part, de lire l'univers tout en maintenant une direction pour l'âme :

Outil : *balance* entre l'homme et l'univers (*statera...*). « Les forces de la nature dépassent infiniment... ». Alors ? Et cependant le marin sur son bateau pèse d'un poids *égal* à celui des forces infinies de l'océan. (Ne pas oublier qu'un bateau est un levier.) À chaque instant le pilote – avec la faible force de ses muscles sur le gouvernail et les rames, mais dirigée – fait équilibre à cette masse énorme d'air et d'eau. *Rien* n'est plus beau qu'un bateau. (OC, I, 89)

Cette représentation est d'autant plus juste que Weil conçoit l'âme comme emprisonnée au sein d'une bouteille et le corps devient dès lors la balance qui permet de maintenir l'équilibre. La discipline de soi consiste ainsi à diriger son âme tout en prenant en compte les forces de la pesanteur : « Art de se mouvoir dans la bouteille : comme apprentissage d'un métier. » (OC, III, 322) Weil file alors à de nombreuses reprises la métaphore du marin et met en relief les qualités de son outil de travail : « Un bateau, instrument à saisir la mer tout entière, le vent tout entier, et les étoiles. » (OC, II, 242) La philosophe est également à la recherche des moyens qui permettent de maintenir l'équilibre « dans la matière, la société, les pensées (les sentiments) »

(OC, III, 358), et pour cela, l'autrice s'inspire de « l'idée d'Anaximandre [...], [du] Spectacle de la mer. *Oscillations compensatrices* » (OC, V, 210) qui illustrent un balancement. Weil propose ainsi un nouveau paradigme du rapport à soi engendré par son écriture de soi et influencé par les écoles philosophiques de l'Antiquité. Au terme d'un changement méthodique de soi et d'une relation d'obéissance consentie au monde, elle note : « Le vent et le courant, les vagues, le gouvernail, les voiles, seuls déterminent la marche du bateau. Mais celui dont le pilote a compris vogue autrement » (OC, III, 331). Les carnets de Weil constituent en définitive le lieu d'une véritable navigation de l'âme, où sa plume jette l'*ancree* pour son être.

Dans les carnets, l'écrit représente donc un aspect fondamental dans la formation de la pensée de Weil. L'écriture par soi renvoie néanmoins à l'écriture des autres. Weil retranscrit de nombreux extraits d'œuvres lues afin de mieux en imprégner sa psychè et de pouvoir en méditer le sens. Cette intertextualité permet de rendre visible le procédé d'interprétation de textes littéraires propre à Weil, particulièrement influencé chez elle par la pratique du carnet.

Chapitre IV - L'approche de Simone Weil face à la littérature

Lecture du soi et des œuvres

Suite au concept de *lecture* et à l'interaction entre les signes sensitifs et l'impératif d'objectification au regard de la nécessité universelle, Weil privilégie la dimension symbolique du monde qui exige un travail d'interprétation; elle écrit en ce sens que « l'univers entier n'est qu'une grande métaphore. » (*OC*, XIII, 126) Dans son étymologie, la métaphore suggère un transport qui renvoie ici au concept de *metaxu* chez la philosophe : tout objet du monde est un intermédiaire conduisant à la vérité du divin : « Μεταξύ. Toute représentation qui nous tire vers du non-représentable. Nécessité des μεταξύ pour nous empêcher de saisir le néant au lieu de l'être plein. » (*OC*, VI, 332) Or la méthode herméneutique de Weil, qu'est la lecture du monde, se trouve déjà présente dans l'expérience littéraire qui la mène sur cette voie. Ses premiers et ses derniers cahiers abondent notamment de contes populaires. Cette forme de lecture exige en effet une réflexion personnelle permettant de trouver le sens caché derrière l'apparence donnée. De très nombreux ouvrages que la philosophe intègre à la formation de sa psychè sont également retrouvés et parfois dissous dans ses réflexions, ce qui rend l'étude intertextuelle de ses cahiers particulièrement fructueuse. Les *hypomnēmata* de la jeune intellectuelle regorgent aussi de passages complets d'œuvres littéraires ou d'autres références culturelles et artistiques. Le lien qu'elle entretient avec la littérature est ainsi très fort et ses carnets accordent une place importante à la réécriture qui lui permet une relecture ultérieure fréquente pour ses propres méditations, constituant par là un corps à son esprit.

Toutefois, au fil de ses carnets et de la transformation de sa psychè, son rapport avec les textes évolue considérablement, tout comme le choix des textes. Weil elle-même réfléchit sur son approche aux œuvres littéraires et ses carnets démontrent que la lecture et l'interprétation des textes se mettent au diapason de son rapport à elle-même. Par exemple, ses remarques sur le roman *Les Frères Karamazov* de Fiodor Dostoïevski (1862) se nuancent en fonction de son propre rapport au monde et de sa relation au soi (*OC*, VIII, 119); le carnet est donc le médium qui influence la compréhension des œuvres littéraires. En bref, de la même façon que la relecture de ses notes lui permet de découvrir un aspect nouveau d'elle-même, Weil relit fréquemment des œuvres fondatrices de sa pensée, les retranscrit et leur propose de nouveaux sens en lien avec l'évolution de sa psychè.

Par ailleurs, Weil suggère que l'une des raisons qui empêche l'esprit d'accéder à la vérité se trouve dans ce qu'elle nomme la « faculté de mettre à part [qui] permet tous les crimes » (*OC*, VII, 472). Représenté dans sa pensée sous l'anneau de Gygès, ce mécanisme consiste à créer une séparation entre deux choses analogues. Plusieurs notes dans ses pages personnelles cherchent à saisir les enjeux de cette faculté, car « pour tout ce qui est hors du domaine où l'éducation, le dressage ont fabriqué des liaisons solides et difficiles à détruire, elle constitue la clef de la licence absolue » (*OC*, VII, 472). Sa pensée s'élargit au niveau du social et elle souligne le poids du prestige qui distingue une institution du reste de la société. D'autres domaines où a lieu cette faculté de l'esprit sont parcourus par la philosophe : rites religieux, représentation des autres civilisations dans le cas de l'eurocentrisme, ou encore inégalités dans le monde du travail. *A contrario*, le lieu du carnet qui regroupe différents domaines de savoir pour en extraire une vérité complète représente l'idée d'harmonie telle que Weil le note :

« Définition pythagoricienne de l'harmonie : penser d'un coup ce qu'on pense séparément. »
(*OC*, IV, 115)

L'examen de conscience est néanmoins toujours mis en parallèle avec les réflexions théoriques dans les carnets. Elle se réfère ainsi directement à son expérience personnelle, par exemple : « J'en [la clef de la licence absolue] use lorsque je remets de jour en jour l'accomplissement d'une obligation. Je le sens manifestement. Je sépare l'obligation et l'écoulement du temps. » (*OC*, VII, 472). De plus, Weil convoque régulièrement le mythe platonicien de la caverne pour représenter le cheminement de son esprit vers la connaissance intelligible : « Tant qu'on a la clef dans les mains on est dans la caverne et s'imaginer qu'on est dehors est une ridicule et dangereuse illusion. C'est mon cas » (*OC*, VII, 472-473). Au travers des méditations présentes dans le carnet, il se forme alors une interprétation des actions du soi, et ce dans le but d'accéder à la vérité. Or, pour cela, seule la pensée peut s'opposer à cette déresponsabilisation de l'esprit, « car aucun rapport ne se forme si la pensée ne le produit pas. » (*OC*, VII, 473) L'individu doit sans cesse interroger sa propre attitude pour reconnaître s'il agit de façon instinctive, c'est-à-dire sans la réflexion qu'engendre l'écriture personnelle, ou consciente. Au passage des carnets de la philosophe, la méthode de réflexion se transforme donc nécessairement en une forme de discipline intérieure, mais également en une forme d'approche au monde.

Cette vertu qui crée un contact entre le naturel et le surnaturel tel que le définit Weil détermine finalement son approche personnelle des différents textes littéraires. Or c'est au sein de l'écriture du carnet que se trouve l'espace matriciel permettant à l'esprit de mettre en pratique cette mise en rapport des termes homothétiques. Ainsi, la réflexion de Weil se construit principalement autour des méditations entre plusieurs textes littéraires et traditions spirituelles, et ce de façon parfois insolite. Massimiliano Marianelli propose alors le terme d'« humanisme

universaliste¹²¹ » pour présenter la vision weilienne qui assemble les mythes et les spiritualités du monde afin de bâtir un sens commun à l'humanité. Toutefois, cette appellation est à nuancer puisqu'à la vision humaniste il faut rajouter la lecture surnaturelle, métaphorique, qui permet à Weil l'interprétation de la vérité issue de ces analogies. En effet, il existe selon elle du surnaturel dans toutes les civilisations ce qui permet de penser la condition humaine. Weil redéfinit alors la science des religions en tant que « la science du surnaturel dans ses manifestations diverses à travers les diverses sociétés humaines. » (*OC*, VI, 323)

Ce « système d'images¹²² » permet en outre de percevoir des valeurs en tant que vérités sur la condition humaine, mais non sur le monde. C'est pourquoi l'intellectuelle place sur un même niveau la science, la mythologie, la philosophie, ou encore la littérature grecque. Plus spécifiquement, la science n'est pas valorisée aux dépens des autres objets de pensée, mais est étudiée par Weil dans le sens où elle constitue « un réservoir d'images¹²³ » pour comprendre une réalité d'ordre plus métaphysique. Weil rappelle à plusieurs reprises dans ses carnets que « la science doit être une participation au monde et non un voile. » (*OC*, III, 356) Chaque champ de savoir étudié par Weil au sein de ses carnets est nécessairement interprété selon les possibilités qu'il contient dans le développement de l'âme. Cette note personnelle de Weil illustre cette perspective d'étude et l'influence de la pratique de l'écriture de soi dans ses analyses : « Science et technique. On peut concevoir aussi une science de la nature orientée vers une technique de perfectionnement intérieur. Étude du monde. Toujours analogies avec

¹²¹ Massimiliano Marianelli, « Les mythes, voies implicites vers le divin », in *Simone Weil*, Les Cahiers de l'Herne, 2014, p. 323.

¹²² Michel Narcy, « Les Grecs, la science et la vision du monde » in *Simone Weil. Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 2, Gallimard, 1997, p. 26.

¹²³ *Ibid.*, p. 25.

l'homme. [...] Lire dans le monde les nécessités auxquelles l'homme est soumis. On le peut ; l'homme n'est-il pas l'âme du monde ? » (OC, III, 356)

Selon Weil, chaque époque et culture contiennent une essence commune transmise dans leurs textes fondateurs et dont la forme symbolique représente les conditions mécaniques de la nécessité et sa complicité au Bien. Par cette méthode, les carnets de Weil forment l'unité d'une pléiade d'images où chacune vient contribuer à sa quête; il s'agit de trouver des « *images dans le monde des vérités concernant la condition humaine* (y compris celles qui concernent tout le surnaturel). » (OC, IV, 66) Le sens des œuvres littéraires donne ainsi une vérité sur la condition humaine qui, mélangée aux autres sciences, apporte une vision plus globale de l'existence. Cependant, cette horizontalité transfrontalière dans la convocation des textes se conjugue également avec une approche de classification verticale. Les carnets de la philosophe représentent le cheminement d'un esprit qui a la volonté de parvenir au vrai sur le mode de l'ascension de l'âme. Ainsi, elle conçoit qu'il faut « accueillir toutes [les opinions] ; mais les composer verticalement et les loger à des niveaux convenables » (OC, IV, 140) selon leur possibilité d'ascension vers la vérité absolue. Son lien premier avec la philosophie stoïcienne s'y retrouve également, puisqu'elle transpose la conception de la patrie universelle, dominée par la Raison propre au stoïcisme¹²⁴, aux productions humaines.

Par ailleurs, la recherche du surnaturel s'affirme de plus en plus dans les méditations de Weil dont les derniers cahiers se consacrent presque exclusivement à l'appréhension de la graine essentialiste et transcendantale qui se trouve dissimulée dans chaque mythe ou folklore

¹²⁴ « Est une cité un groupe d'êtres soumis aux mêmes lois. Or le monde est un groupe d'êtres soumis aux mêmes lois, c'est-à-dire à la loi de la Raison. Donc le monde est une Cité (IV, 4) [Marc-Aurèle]. Ce raisonnement était traditionnel dans le stoïcisme. » Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, Fayard, 1992, p. 58.

appartenant à l'humanité. Son interprétation se trouve ainsi changée. De la mise en rapport des différentes traditions littéraires, elle note : « Concevoir l'identité des diverses traditions, non pas en les rapprochant par ce qu'elles ont de commun ; mais en saisissant l'essence de ce que chacune d'elles a de spécifique. C'est une seule et même essence. » (*OC*, IX, 202) Son rapport à la littérature se trouve donc simultanément nuancé par cette quête intérieure. Weil interprète désormais les œuvres littéraires selon sa recherche de l'inspiration surnaturelle. Tout comme Platon concevait que le comportement était la preuve du trajet de l'âme jusqu'à la contemplation du Bien¹²⁵, Weil accorde une place importante à l'agir. Toutefois, c'est dans la relation du soi avec le monde, rapport qui a lieu au niveau de la pensée, que Weil perçoit l'empreinte du surnaturel.

De ce point de vue, la littérature reste le lieu privilégié de l'expression de la transcendance. Chez la philosophe, certains chefs-d'œuvre témoignent du cheminement intérieur que leur auteur a accompli. Elle mentionne par exemple que « *l'Iliade*, les tragédies d'Eschyle et celles de Sophocle portent la marque évidente que les poètes qui ont fait cela étaient dans l'état de sainteté.¹²⁶ » Weil ne sépare donc jamais le subjectif, le soi, de la création littéraire. Par l'expérience de ses carnets et le rapport à sa propre subjectivité, elle applique le discernement parvenu chez elle aux écrits intemporels. *L'Iliade* d'Homère est notamment exemplaire d'un rapport au monde surnaturel et Weil écrit : « *Iliade*. Seul l'amour de Dieu peut permettre à une âme de discerner aussi lucidement, aussi froidement l'horreur de la misère humaine sans perdre la tendresse ni la sérénité » (*OC*, XIV, 190).

¹²⁵ Platon, *La République*, livre VII, [517 c].

¹²⁶ Simone Weil, « L'Enracinement, 1943 », *Simone Weil. Œuvres*, Gallimard Quarto, 1999, p. 1174.

La discipline présente en amont qui a pour objectif de parvenir à aimer et à regarder avec franchise la misère humaine transparaît également dans le choix des œuvres littéraires que parcourt la lectrice. Pour affronter et comprendre la misère de la condition humaine de façon stoïque, il faut avoir dompté les émotions et pour cela les ressentir. La littérature forme en ce sens le lieu où la question du malheur est poussée jusqu'aux profondeurs de la psychè, permettant ainsi d'en méditer les conséquences possibles sur le soi de façon concrète. Par ailleurs, Weil s'identifie aux héros des tragédies et conçoit sa vie comme une œuvre. La « religion des esclaves¹²⁷ » tel qu'elle définit le christianisme, est une attitude surtout développée dans son lien étroit aux textes qui témoignent du malheur. Pour pouvoir y remédier, il faut d'abord ressentir. Ses carnets présentent alors une dissolution du soi au sein des œuvres tragiques, mais offrent également un espace personnel permettant à l'autrice d'interpréter librement le sens des œuvres lues, méditées et mises en commun.

Sacrifice comme interprétation personnelle

La question du sacrifice de soi occupe une place importante dans la pensée de Weil. La spiritualité chrétienne, qui développe largement cette pratique dans l'accès au divin, constitue la plus grande influence pour la philosophe française de ce point de vue. Toutefois, bien qu'elle se rapproche du théologique, elle conserve sa méfiance à l'égard de toutes formes d'institutions et refuse d'appartenir à une collectivité au nom de la liberté solitaire de son esprit. Par ailleurs, la conception du pouvoir propre à l'Ancien Régime qui associe la royauté à une volonté divine, dans le but de légitimer ce régime politique, a été largement décrédibilisée à partir de la Révolution et tout au long du XIX^e siècle. De même, l'Église chrétienne a été accusée par Weil

¹²⁷ Simone Weil, « Autobiographie spirituelle », *op. cit.*, p. 771.

de faire partie des forces de la pesanteur, d'être une création du *gros animal*, pour reprendre la terminologie platonicienne qu'elle s'approprie. Dans cette perspective, Weil représente spatialement sa relation avec le christianisme. Dans le chemin de la connaissance spirituelle entrepris par son âme, elle s'arrête et se situe au seuil de cette religion, sans y entrer toutefois.

Le seuil en tant que la position dans laquelle se perçoit Weil n'est pas anodine. Il représente l'espace qui suppose une solitude, mais également le lieu qui ne peut s'atteindre que si l'on ne le cherche pas. Il est en effet plus facile de s'embarquer au sein d'une entité et de se laisser guider par le mouvement général qui en émane. L'individu peut appartenir à l'Église ou bien à l'athéisme scientifique, chacun proposant de l'entraîner dans une direction précise. Or le seuil, ce n'est ni entrer ni sortir. C'est l'espace d'entre-deux qui survient lorsque la pensée n'est ni un *je* ni un *nous*. Dans ce non-lieu que constitue le seuil, Weil se trouve proche du christianisme, mais sans que sa pudeur d'âme ne lui permette de s'avancer plus loin. De cette place, la pensée de la jeune femme s'exerce selon la possibilité qui lui est offerte d'analyser un système d'idées de l'intérieur tout en conservant une indépendance. Toutefois, se placer au seuil c'est aussi regarder de l'autre côté, vers les autres systèmes de pensée, puis comparer et associer pour que cette position reste lieu de passage et de mouvements qui permet une liberté de pensée. Assurée par le privilège que lui confère ce lieu de l'*entre*, Weil tente d'expliquer la place du religieux et du transcendantal au sein du monde. L'intellectuelle se donne pour devoir d'accomplir ce travail, car, selon elle, « le nettoyage philosophique de la religion catholique n'a jamais été fait. Pour le faire, il faut être dedans *et* dehors. » (*OC*, VI, 438). La rigueur intellectuelle de Weil l'amène à analyser les textes religieux et spirituels selon un discours discursif. Étant au seuil du christianisme (« dedans *et* dehors »), Weil ne pourrait pas se contenter de l'unique analyse des textes chrétiens, sans quoi elle y entrerait tout entière, son

esprit plongé à l'intérieur. Le seuil demande de se tourner et de regarder le lointain et l'autre. Plusieurs traités fondateurs de religions ou de philosophies – en tant que voies de sagesse – sont alors convoqués au sein de son expérience intellectuelle et elle s'explique à elle-même son rapport à la théologie ainsi : « Mais je crois que les mystères de la religion catholique sont une source inépuisable de vérités concernant la condition humaine. (De plus, ils sont pour moi un objet d'amour.) Seulement rien ne m'empêche de croire la même chose concernant d'autres mystères, ou de croire que certaines de ces vérités ont été révélées ailleurs directement. » (*OC*, V, 266-267) Trois degrés de lectures peuvent alors être perçus : les formes extérieures de la pratique qui diffèrent souvent, le contenu vaste de connaissances que présente chaque théologie, et, enfin, les valeurs quasi universelles au cœur de chaque système de pensée et que recherche principalement Weil. Elle fait ainsi un travail d'exégèse de plusieurs livres sacrés, spirituels ou philosophiques afin de constituer une unité essentialiste dans l'expression éternelle du Bien, de la sagesse et du divin.

C'est donc dans la quête d'une tradition déjà présente au monde que se lance Weil et son travail s'explique de la même façon : aucun nouveau système de pensée qui a la prétention de transformer la marche du monde, mais par la recherche et la réactualisation d'une vérité absolue dissolue dans les différentes traditions du monde elle se fait messagère dans le temps et dans l'espace (l'Europe et l'Asie). C'est sans doute l'un des sens de l'humilité – certainement la valeur la plus importante dans la morale weilienne – qui s'exprime dans cette approche intellectuelle du *seuil*. La discipline philosophique lance en premier cette approche littéraire adoptée par Weil, et exemplairement résumée dans cette note des cahiers :

On a toujours philosophé, et il existe une tradition philosophique qui est aussi ancienne probablement que l'humanité et qui, il faut l'espérer, durera autant qu'elle. Platon en est le représentant sans doute le plus parfait. Il ne prétendait pas innover, mais au contraire... De ce qu'elle est toujours la même, il ne suit pas qu'il soit inutile

de la répéter : au contraire, à chaque époque, dans chaque pays, il est souhaitable qu'elle soit transposée... [...] [La philosophie] est éternelle comme l'art [...] Titre : Essais d'une philosophie nouvelle et très ancienne. (OC, II, 175)

Le rapport au soi est ainsi appréhendé au prisme des différentes traditions philosophiques qui sont parcourues par l'esprit de la philosophe. Le sacrifice du *je* apparaît alors comme un thème présent dans les différentes spiritualités. Cet enjeu intéresse particulièrement Weil qui en traque les formes transposées notamment parce qu'elle en fait l'expérience au niveau personnel, mais aussi parce que tant dans la philosophie de l'Antiquité grecque que dans le christianisme, ses deux principales influences, la renonciation au soi constitue une étape importante dans l'accès à la vérité. Toutefois, refusant d'être admise dans toute communauté, Weil échappe à la pratique courante du sacrifice; elle recherche un sacrifice de soi, mais qui étrangement n'est pas un sacrifice *pour* un autre que soi, dans le cas d'une religion, d'un parti politique, etc. Paradoxalement, la philosophe se sacrifie *pour* elle-même, ou plutôt pour ce qui anime sa recherche même des formes de sacrifices, c'est-à-dire le désir amoureux qu'elle a d'atteindre le monde intelligible et de parvenir à être transformée par la sagesse.

Cette possibilité de faire un sacrifice sans que celui-ci émane d'une communauté en particulier, Weil la crée par son approche de la littérature, la lecture qu'elle fait des œuvres. En parcourant l'ensemble des textes sacrés, son interprétation n'en est en effet pas neutre. La philosophe cherche à y repérer le thème de la renonciation au soi, afin de lancer ses propres méditations sur ce sujet. À la suite d'un parcours de l'ensemble des carnets de Weil, il est visible que cette notion se trouve souvent convoquée et renforcée dans un nouveau niveau de signification, plus profond, au fur et à mesure de ses lectures et de ses découvertes littéraires qu'elle mélange au concept premier et qui viennent confirmer son intuition. Elle met alors en commun des spiritualités et des textes littéraires, a priori hétérogènes, selon leur rapport au soi. À titre

d'exemple, l'autrice constate que les textes de la *Bhagavad-Gītā* et de l'Évangile « se complètent. » (OC, III, 297) De plus, l'interprétation personnelle que Weil donne de ces mêmes textes et les liens qu'elle noue entre eux viennent renforcer la subjectivisation qu'elle forme du sacrifice de soi. Par exemple, lors de sa lecture de la *Bhagavad-Gītā*, elle note :

Gītā. Deux sens possibles ? Tuer en soi-même les maîtres, les amis, les parents ?
Mort intérieure.

Tuer est toujours se tuer. Deux manières de se tuer, suicide (Achille) ou détachement.

Il y a une troisième manière de se tuer, c'est de ne pas savoir que ceux qu'on tue existent – sinon comme chose-à-tuer. (Reste de l'*Illiade* ; Espagne.)

Tuer par la pensée tout ce qu'on aime ; seule manière de mourir. Mais seulement ce qu'on aime.

Ne pas désirer que ce qu'on aime soit immortel.

Ceux que tu vas tuer sont mortels.

Devant un être humain, quel qu'il soit – ne le désirer ni immortel, ni mort. (OC, III, 316)

Le rapport au soi est donc médiatisé par les œuvres littéraires qui nourrissent la pensée de Weil. Son interprétation du sacrifice au niveau de la pensée devient un consensus entre les sens dégagés des textes originels, sans convocation de leur exégèse. Finalement, les écrits de Weil sont l'incarnation, la mise en pratique, du sacrifice de sa personne au profit de son œuvre écrite, son esprit sur la page. La valeur transcendantale que recherche Weil s'inscrit dans la communauté littéraire pour laquelle elle contribue. Ce n'est donc qu'après sa mort que toute son œuvre commence à vivre, la pudeur de son âme n'est plus importunée par la présence de son être et elle avait envisagée clairement, comme je l'avais illustré par les témoignages du père Perrin et de Gustave Thibon, qu'elle souhaitait entrer en communication avec les hommes une fois sa disparition survenue. Tous ces cahiers présentent donc un dialogue infini avec les nombreuses œuvres littéraires qu'elle convoque, souvent dans leur langue originelle, pour ouvrir et continuer cet échange dans la communauté littéraire sur le sens profond de l'être et du monde.

Rapport fondamentalement pluriel

L'approche ouverte et plurielle des œuvres chez Weil est donc fondamentalement transfrontalière. De là, j'aimerais faire le lien entre la lecture des significations multiples menacée par le pouvoir autoritaire et la diversité des langues menacée par l'hégémonie de l'anglais, due à une nécessité de l'économie mondiale. Weil, dans son cours de philosophie de Roanne, présentait à ses élèves la spécificité de chaque langue agissant sur la structure de la pensée :

Ensuite, c'est par les caractères déterminés de tel ou tel langage que la société exerce son influence. Par exemple, le grec et le français sont des langues analytiques qui sont propres au raisonnement. En Angleterre, on ne peut pas citer un nom comme ceux de Montesquieu, Rousseau... mais l'anglais est un admirable instrument pour la poésie. L'allemand est une langue qui favorise les systèmes plus que les analyses (Kant).¹²⁸

Dans la voie d'affranchissement de la psychè, la diversité des langues est une condition à la lecture multiple correspondant à la culture humaine et se rapproche du concept de la *décolonisation de l'esprit*. Ce terme renvoie au champ des études postcoloniales, et plus spécifiquement à l'écrivain kenyan Nguigi wa Thiong'o qui, dans son essai *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature*, explique les raisons qui l'ont amené à abandonner l'anglais et à retrouver dans ses œuvres sa langue maternelle, le kikuyu. L'auteur affirme notamment que la langue anglaise colonisatrice s'est imposée de façon violente et perverse chez l'enfant colonisé, à l'école surtout, capturant son monde intérieur, son imagination et ses idées, mais également son environnement immédiat qui se trouve déchiré dans sa réalité puisque « chaque langue en tant que culture est la mémoire de l'expérience collective d'un

¹²⁸ Simone Weil, *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*, op. cit., p. 71.

peuple à travers l'histoire¹²⁹. » La linguistique entre ainsi dans le champ de formation de la psychè, ce qui explique les effets dévastateurs de l'impérialisme. En effet, par la langue imposée, c'est l'esprit de l'individu qui est déraciné puis capturé, selon l'écrivain, pour qui « à une échelle plus globale, elle aboutit à une société d'esprits sans corps et de corps sans esprits.¹³⁰ »

La langue d'une œuvre est ainsi une partie insaisissable du sens qu'elle transmet; les mots portent en eux un savoir héréditaire, mais aussi une élégance esthétique non négligeable car elle véhicule un sens et met en forme l'intime de l'esprit. À titre d'exemple, je souligne le choix de Weil d'apprendre le sanskrit dans le but de se rapprocher du texte de la *Bhagavad-Gītā* dont elle recherchait le véritable sens dans ses carnets. Finalement, si ce retour à la langue maternelle, dans le contexte des violences coloniales, est une reconquête de sa psychè, de la liberté de son esprit, de ses pensées enracinées, est-il possible de faire une analogie avec une littérature devenue une écriture du productivisme, même dans les lieux de savoir ? La colonisation de l'esprit et de l'écrit est celle du système néolibéral qui exige un rendement notable qui tend à réduire l'écriture à un moyen utilitaire, non plus une fin féconde¹³¹. Par ailleurs, l'anglais reste la langue de la communication internationale et a ainsi acquis une position dominante dans les productions écrites, aussi bien littéraires qu'académiques¹³². La psychè et l'écriture se trouvent donc modelées pour répondre à ces exigences et aux critères de reconnaissance. L'écrit se trouve

¹²⁹ Nguigi wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit*, La Fabrique, 2011.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 61.

¹³¹ Voir à ce sujet l'article de John Trimbur, « Writing After Print Capitalism », *JAC*, vol. 32, no. 3/4, 2012, pp. 723-731, www.jstor.com/stable/41709850.

¹³² Voir à ce sujet l'article de Ulrich Ammon, « English and Other International Languages under the Impact of Globalization », *Neuphilologische Mitteilungen*, vol. 111, no. 1, 2010, pp. 9-28, www.jstor.com/stable/43344446. Voir également l'article de Simon Marginson, « Vers une hégémonie de l'université globale », *Critique internationale*, vol. 39, no. 2, 2008, pp. 87-107, www.cairn.info/revue-critique-internationale-2008-2-page-87.htm.

en bref affecté dans sa force d'action sur la transformation de la réalité : le monde extérieur agit et altère plus fortement l'expression langagière du soi. L'écriture du carnet, comme chez Weil, offre le lieu de l'écriture *décolonisée* puisqu'elle existe pour elle-même, ou plutôt pour qu'évolue la pensée sans exigences extérieures qu'à elle-même, mais aussi parce qu'elle regroupe différentes traditions, langues selon la libre volonté de son autrice. C'est de la même façon une sorte de retour à sa nature originelle, profonde, et surtout première.

Cette importance accordée à la langue originelle d'une œuvre permet en outre de renforcer le rapport entretenu entre Weil et les récits du sacrifice de soi. L'affect, convoqué au travers de l'identification, tout comme l'analyse philosophique ont de cette façon-là un impact plus grand sur la psychè de l'autrice. Cette imbrication du soi dans l'interprétation des récits littéraires et mystiques provoque finalement l'émergence du concept de *décréation* chez Weil.

Chapitre V - L'émergence du concept de *décréation*

La souffrance

Les thèmes de la souffrance, de la douleur et du malheur occupent une place nodale dans la transformation de soi chez Weil. Les expériences vécues de la jeune philosophe provoquent en effet un changement dans le rapport au monde. Dans sa lettre au père Perrin qui sera perçue comme son autobiographie spirituelle, elle écrit qu'elle s'identifie au christianisme dans la mesure où elle le considère comme « la religion des esclaves¹³³ ». De plus, la marque de la souffrance annule d'une certaine façon la volonté de puissance du soi et dissipe l'illusion de la seule puissance du raisonnement intellectuel. Cette appartenance et cette nouvelle conception de sa place au monde sont néanmoins le résultat des méditations qu'elle fait sur le thème du mal au sein de ses carnets. Son écriture personnelle permet en outre de donner une consistance spirituelle au malheur qui lui assure une expérience intérieure totale.

L'un des aspects principaux de l'écriture de soi chez Weil réside dans sa volonté de faire disparaître sa personne. La vérité ne peut en effet s'atteindre qu'au prix d'une identité vidée de toute construction imaginaire. L'être ne peut être que *rien* pour ne pas être dans une illusion, mais aussi pour pouvoir créer selon une volonté provenant de l'universel. Or pour cela, l'individu doit consentir à cette mort du *je*. L'ascèse de soi que pratique Weil n'est toutefois pas suffisante et c'est dans l'écriture de ses carnets qu'elle perçoit que la seule et réelle possession de l'être réside dans le fait de s'affirmer à la première personne : « Nous ne possédons rien au monde sinon le pouvoir de dire je, parce que toute autre chose au monde, même notre caractère,

¹³³ Simone Weil, « Autobiographie spirituelle », *op. cit.*, p. 771.

notre intelligence, nos amours et nos haines, peut nous être enlevée par la fortune, mais non pas le pouvoir de dire je. Sauf par l'extrême malheur. » (*OC*, VII, 461)

Le langage constitue donc la condition d'existence du soi, ainsi que le dernier lien à couper pour s'inclure au monde. Il s'agit en d'autres termes pour le soi de ne plus être dicible en renonçant au sujet personnel. Les carnets personnels de la philosophe deviennent en outre le sanctuaire où peut avoir lieu, sans la mise en scène qu'exige une œuvre destinée à la publication, une intime méditation qui cherche à se départir du sujet écrivant. La douleur permet notamment le véritable lâcher-prise de soi-même. En effet, l'étude privée de l'impact du malheur sur la psychè met en relief la possibilité d'user de cette force externe en la convertissant en un outil de transformation interne au travers d'une pratique ascétique. Par ailleurs, si les débuts de ses réflexions donnent la puissance presque totale à la pensée et au pouvoir du langage, la rencontre avec la souffrance la confronte à de l'indicible ou à du difficilement descriptible.

Pour en arriver à cette conclusion, Weil s'appuie sur différents objets d'étude, dont la réalité politique, au premier plan duquel se situe la guerre. L'influence de la littérature est également très présente dans la pensée de Weil. *L'Illiade* d'Homère illustre particulièrement la métamorphose de l'humain en chose sous le poids de la force destructrice : il faut « nous dépouiller de cette ressemblance avec Dieu qui nous fait rois et maîtres du monde par la pensée, nous dépouiller de l'imagination. Devenir comme Lycaon quand Achille tire son épée » (*OC*, VI, 318-319). Enfin, l'impact sur soi-même constitue une matière d'analyse pour le développement de sa pensée. Ces différents aspects réunis au sein des carnets font émerger une idée weilienne qui dominera dès lors dans le rapport à soi et qu'elle convoque à plusieurs reprises, avec plus ou moins de nuances : l'« usage principal de la douleur [est de] m'apprendre que je suis rien » (*OC*, VI, 367).

De cette façon-là, l'autrice considère la douleur comme un moyen à utiliser pour parvenir à la disparition de son moi. Elle note en ce sens que certes « la joie porte sur un objet, mais je souffre [...] À force de souffrir on use le je ». Le moment de douleur fait en effet disparaître toute réalité sinon le *je* qui affirme sa douleur jusqu'à provoquer un véritable lâcher-prise de son identité. Dans la lecture du monde, le rapport à soi est toujours souligné et mis en lumière par l'écriture : « Maux de tête. À tel moment : moindre douleur en la projetant dans l'univers – mais univers altéré ; douleur plus vive une fois ramenée à son lieu, mais quelque chose ne souffre pas et est en contact avec un univers non altéré. Passions, de même ? » (*OC*, III, 337) En recueillant ses méditations sur les souffrances, le carnet exerce en l'occurrence une force centrifuge qui ramène au soi l'impact de la douleur. Il s'agit de ne pas projeter les sentiments du moi sur le monde, sans quoi la réalité en est voilée et même souillée.

Pour parvenir à l'incarnation de l'impersonnel, il faut finalement, selon Weil, accepter pleinement le malheur. Or l'acceptation suppose une forme d'amour et de consentement qui fait alors surgir la notion de surnaturel. Son ambition première de transformer le monde au moyen de *sa* pensée se renverse avec la rencontre intérieure de la misère du monde qu'elle doit accepter et aimer dans la mesure où le mal fait partie de l'existence. L'orientation à la fois stoïcienne et spirituelle, guidant ses réflexions personnelles, amène à une approche qui annihile toute forme de révolte. Le devoir de clarté de soi-même, l'examen de conscience, oblige le sujet weilien à affronter l'idée de la mort pour atteindre la substance de l'existence. Weil souligne en effet qu'« il y a dans l'âme comme une phagocytose ; tout ce qui est temporel en nous secrète du mensonge pour ne pas mourir et à proportion du danger de mort. C'est pourquoi il n'y a pas d'amour de la vérité sans un consentement total, sans réserve à la mort. » (*OC*, VIII, 131)

Toutefois, « le malheur ne suffit pas, il faut un malheur sans consolation » (OC, VI, 306) afin de parvenir à la disparition totale de ce qui crée la personne. Le détachement doit être obtenu jusqu'au niveau de l'intime. La consolation du malheur reste en outre la dernière forme à retirer à la pensée pour parvenir à sa propre métamorphose et l'expérience finale se situe dans l'idée de la mort. C'est ainsi que Weil se différencie du concept de l'ascèse qui contient l'idée salvatrice d'un salut futur et éternel, tel que souligné par George Bataille¹³⁴. Cette espérance qui donne une valeur positive à l'expérience intérieure est donc ôtée par Weil. Cette expérience n'est plus qu'une perte de soi dans le dénuement total où l'absence de salut forme l'extrême souffrance intime. C'est néanmoins dans l'épisode biblique de la Passion du Christ, qui narre et incarne ce malheur total de l'être au travers du sentiment d'abandon, de l'attente du divin non parvenue, que se situe l'influence de la mise en scène weilienne. Le rôle que joue cet épisode paroxystique dans l'expérience mystique est par ailleurs souligné par George Bataille : « L'imitation de Jésus : selon Saint-Jean de la Croix, nous devons imiter en Dieu (Jésus) la déchéance, l'agonie, le moment de “non-savoir” du “*lamma sabachtani*” ; bu jusqu'à la lie, le christianisme est absence de salut, désespoir de Dieu. Il défaille en ce qu'il arrive à ses fins hors d'haleine.¹³⁵ » L'expérience intérieure que provoque Weil dans ses carnets est en outre tirée de cette identification au récit chrétien.

¹³⁴ « L'ascèse postule la délivrance, le salut, la prise de possession de l'objet le plus désirable. Dans l'ascèse, la valeur ne peut être l'expérience seule, indépendante du plaisir ou de la souffrance, c'est toujours une béatitude, une délivrance, que nous travaillons à nous procurer. » George Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, 2014, p. 34.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 61.

Une narration se construit finalement dans ses carnets et se place dans l'idée de dramatisation au sens de George Bataille. Pour ce dernier, les religions créent un récit, car « la dramatisation est essentielle » afin de créer une forme de rupture en soi et de communiquer ainsi « avec un au-delà insaisissable.¹³⁶ » Des récits bibliques se retrouvent présents dans les carnets de Weil de façon fréquente. Elle tisse ainsi son propre récit auquel elle ajoute des éléments extérieurs qui lui permettent une identification et une intériorisation au sacré. Les histoires de Job et du Christ sont principalement convoquées pour leur aspect symbolique, mais aussi pour leur lien au monde réel et au corps. Par exemple, Weil conclut que « pour le détachement total, l'âme doit subir réellement l'équivalent de ce qu'a éprouvé le Christ sur la croix (vrais clous, non symbolique) » (OC, VI, 305). Ce qui est vrai pour le monde matériel doit être appliqué au monde spirituel, et chez Weil les récits fondateurs de la cosmogonie occidentale doivent aussi être réinterprétés à l'échelle individuelle. Par les méditations personnelles qui s'approfondissent et s'ancrent dans le soi au moyen de l'écriture, l'autrice reconnaît que sa conscience d'elle-même est transfigurée et elle note ainsi que « seule la contemplation de nos limites et de notre misère nous met au plan au-dessus. » (OC, VI, 334) La philosophe renverse également l'ordre entre la souffrance et le progrès spirituel : « Non pas désirer la souffrance en vue du progrès spirituel, mais désirer le progrès spirituel en vue de la pureté de la souffrance. » (OC, VI, 395) L'écriture des carnets est donc préalable au rapport à l'expérience du réel. Une expérience intérieure a néanmoins lieu dans les carnets, qui fait apparaître l'irréductible du soi au moyen de l'écriture.

L'irréductible rencontré

« *Mon Dieu, accorde-moi de devenir rien* » (OC, VI, 403)

¹³⁶ *Ibid.*, p. 23.

Dans l'expérience de l'écriture de soi, l'autrice se heurte à sa propre finitude en tant qu'être pensant. La nécessité d'intégrer une part de souffrance pour parvenir à l'expérience intérieure répond en ce sens aux limites de la volonté de soi. L'abondance des écrits dans les carnets personnels joue également un rôle important. L'excès de soi ou du *je*, présent dans les premières réflexions et qui donne le pouvoir à la pensée, crée alors une surabondance dans l'épanchement de la raison, ce qui ne pouvait amener qu'à la rencontre de ses propres limites. Cette réalisation de l'esprit de sa propre finitude est rendue possible par l'activité créatrice même, puisque comme l'affirme Jacques Derrida, la création est une révélation de la finitude de l'écrivain : ce n'est que le déjà-là qui est révélé¹³⁷.

Néanmoins, un sujet écrivant apparaît et oblige l'autrice à s'interroger sur sa nature. La dépersonnalisation du style d'écriture au sein des carnets conduit ainsi à la découverte des traces de l'irréductible de soi. Le soi émerge désormais en tant que sujet qui ne peut plus se nommer, mais simplement être. L'existence de soi perdue au travers de l'écriture de l'intime. Le rôle du sacrifice du moi dans l'écriture des *hypomnēmata* est ainsi fondamental dans la pensée de Weil et marque le tournant décisif d'une subjectivité dès lors transformée. La disparition du *je* laisse place à un soi plus universel et qui explique selon Weil l'inspiration de ses écrits et de son agir. La philosophe trouve une explication par sa lecture de la *Bhagavad-Gītā*. Cet ouvrage de tradition hindouiste marque en effet une différence entre le *je* du moi et le *je* de l'universel, qui va affiner le sens que la philosophe française donne au dressage de soi. La question de la personnalité se transforme ainsi en une question de devoir : « Dieu nous a revêtus d'une personnalité – ce que nous sommes – afin que nous nous en devêtions. » (*OC*, VI, 382)

¹³⁷ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

L'écriture de soi a donc permis de discriminer les mouvements de la psychè par rapport à un *je* immobile qu'il faut parvenir à percevoir.

Face à la rencontre de la finitude de la pensée, l'idéal d'infinité auquel son âme aspire est ainsi reconquis par une voie d'opposition. À partir de cette expérience littéraire qui a lieu dans l'écriture de soi, il semble donc que le concept de *décréation*, qui est un pilier de la pensée weilienne, émerge directement de la conscience de soi propre à la pratique des *hypomnêmata*. La forte présence de Weil est dès lors réactualisée dans un mouvement de la négative. L'image de l'arbre du monde issu du livre sacré de la spiritualité hindoue (chapitre XV), dont il faut couper les racines terrestres pour rendre visibles les racines célestes, est en outre rappelée de façon récurrente dans les réflexions de Weil. Dans un autre passage des carnets, l'intellectuelle renforce cette idée d'un dévoilement de soi par une métaphore spatiale de la structure de soi : « Je dois aimer être rien, aimer avec la partie de l'âme située de l'autre côté du rideau, car la partie de l'âme perceptible par la conscience ne peut pas aimer le néant, elle en a horreur » (*OC*, VI, 367). Ses carnets deviennent ainsi le lieu d'une transfiguration qui permet de rencontrer une forme d'infini, « être tout », en renonçant « à soi-même », tel que Weil l'exprime dans ce passage des carnets :

Renoncement. Renoncer aux biens matériels ; mais ne sont-ils pas, certains, des conditions de certains biens de l'esprit ? Pense-t-on de la même manière quand on a faim, qu'on est épuisé, qu'on est humilié et sans considération ? Il faut donc renoncer aussi à ces biens de l'esprit. Que reste-t-il, quand on a renoncé à tout ce qui dépend de l'extérieur ? Rien, peut-être ? C'est là vraiment alors renoncer à soi-même. Nudité spirituelle. [...] Je suis rien. Je suis tout. Vérités corrélatives. » (*OC*, IV, 117)

C'est donc par l'expérience des carnets que Weil parvient à cette constatation : le sacrifice de soi est un acte surnaturel qui relève d'une discipline personnelle. L'écriture de soi fait alors émerger la conséquence d'une inspiration remarquable. Au travers des carnets, l'intellectuelle

note que « le génie est la vertu surnaturelle dans le domaine de la pensée. Cela est démontrable. Liaison entre l'humilité et la philosophie véritable était connue depuis l'Antiquité. » Le syllogisme de sa réflexion discursive montre en outre que le concept weilien de *décréation* est bien plus complexe qu'un unique sacrifice de soi. Il est directement relié à l'ambition d'être incarnée par le divin et de connaître la vérité absolue : « L'Esprit est sans rapport avec le monde. Mais il est le moi de l'homme parfait. Il est le moi dé-créé. » (OC, VI, 370)

Finalement, la question de l'identité et de sa fluidité se pose dans le rapport subjectif entretenu au sein des carnets. Ses écrits montrent en effet que l'idée de personne en tant qu'un soi unique, cohérent et trouvable n'existe pas. Dès ses premières réflexions, la philosophe explique en quoi il est impossible de réaliser une véritable introspection puisque ce ne serait qu'un sentiment, une émotion passagère, ou bien un souvenir du passé que l'être trouverait, mais aucunement l'essence de soi. La philosophie de la perception et la méthode de *lecture* renforcent l'idée que l'individu est soumis à son environnement immédiat et à ses propres désirs issus du monde. L'essence du soi est donc insaisissable, voire est illusoire. Ce raisonnement suggère en outre que l'être est, d'une part, issu et dépendant du monde direct, mais aussi que, d'autre part, la science, dans son exactitude, existe indépendamment de la raison humaine puisque cette dernière est fluctuante et historique. Il s'agit de se départir de soi afin que l'écriture atteigne la vérité immuable, intemporelle, unique, bref la partie essentielle de l'existence, mais aussi pour que l'identité instable de l'individu puisse s'ancrer dans un universel stable.

Le renversement

Le cheminement vers la vérité qui se poursuit dans les carnets de Weil révèle que le mouvement ascendant vers la vérité est impossible en raison de la finitude de l'esprit. Deux attitudes principales se présentent alors à l'être : le refus, qui suppose la mise en avant du moi en tant que

volonté pure de puissance, ou l'acceptation, qui est lutte *contre* l'ego, et qui cherche à attirer le mouvement descendant du divin. Les méditations de Weil la conduisent à adopter la seconde attitude. Face à l'humiliation de soi, elle ne préconise pas une attitude contraire – qui pourrait correspondre à la prédominance d'un ego – puisque cela ne serait qu'une variation située sur le même niveau et donc égale. En effet, le monde qui est créé au sein des *hypomnêmata* amène la philosophe à adopter une perspective la rapprochant de l'universel et du divin. Ainsi, elle en arrive au constat de l'impuissance de soi : « L'humilité consiste à savoir qu'en ce qu'on nomme "je", il n'y a aucune source d'énergie qui permette de s'élever. » (OC, V, 252) Par exemple, les récits bibliques sur le malheur total viennent appuyer ce rapport à soi-même qu'il faut adopter dans la quête de la vérité. Ce renversement, caractéristique de la pensée de Weil, peut être résumé dans ses notes¹³⁸ qui indiquent que « ce qui est en bas ressemble à ce qui est en haut » (OC, VI, 342). La méthode de lecture du monde et la pratique de l'écriture intime visent à changer de niveau de lecture, non pour aller dans un sens opposé, mais pour monter – ce qui est finalement le seul choix correspondant à un mouvement naturel de l'intelligence humaine. La pensée de la philosophe, subtile et profonde, prône donc une logique du renversement. Désormais, Weil désire l'incarnation et renforce au sein de ses carnets la voie de *décréation* pour atteindre le savoir du monde intelligible. « Humilité en vue de l'assimilation à Dieu ; quel orgueil ne reste au-dessous ? [Je ne puis supporter d'être moins que Dieu ;], mais alors il faut que je sois rien ; car tout ce que je suis est infiniment moins que Dieu. Si j'ôte de moi-même tout ce que je suis, reste... » (OC, IV, 117)

¹³⁸ « "Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut" » (OC, IV, 109); « [m]ettre en regard : 1° Le plus haut ressemble au plus bas. » (OC, IV, 147)

Par ailleurs, selon Joël Janiaud, cette unique possibilité est le résultat d'une décision du sujet par rapport à lui-même. Monter signifie en d'autres termes la préservation de sa propre dignité. Weil souligne dans ce sens que « l'humilité est en nous. Seulement nous nous humilions devant de faux dieux. Un homme de lettres s'humilie devant son génie, une coquette devant sa beauté, une femme qui fait la queue devant un œuf... Dans l'ordre de l'intelligence, l'humilité n'est pas autre chose que l'attention. D'une manière générale, l'humilité est amour sans retour sur soi. » (OC, VI, 383) La philosophe redéfinit bien les termes : l'humilité de n'être rien se situe dans sa nature de créature c'est-à-dire par rapport au divin, en non la croyance en sa misère en tant qu'être particulier qui n'est qu'humiliation et, pour cela, « l'intelligence y a une grande part. Il faut concevoir l'universel » (OC, VI, 383). À cette fin, Weil oriente ses pensées vers un objet infini qui ne peut être autre que le Bien et dont elle désire l'incarnation. L'orientation des réflexions au sein de ses carnets, qui constitue une forme de discipline de sa psychè, participe à cette découverte d'une subjectivité incarnée dans le vrai. En désirant exclusivement le bien selon les valeurs d'une philosophie universelle et humaniste, Weil note : « Preuve ontologique expérimentale. Je n'ai pas en moi de principe d'ascension. Je ne puis grimper dans l'air jusqu'au ciel. C'est seulement en orientant ma pensée vers quelque chose de meilleur que moi que ce quelque chose me tire vers le haut. Si je suis réellement tirée, ce qui me tire est réel. » (OC, VIII, 121)

Le processus transformateur de l'écriture intime provoque en outre le renversement de l'humiliation de soi en une valeur d'humilité. Dans un premier temps, le travail de pensée et d'écriture crée une séparation entre le soi et le mal en tant que tel. Weil se détache, se défait de l'humiliation et de la souffrance. Il n'est pas question, dans ses carnets, des sentiments de Simone Weil qui souffre, mais de la question suivante : en quoi la rencontre avec la

douleur – qui a sa légitimité du seul fait qu’elle existe au monde – constitue-t-elle un accès à la connaissance de la vérité par la transformation sur le soi qu’elle opère ? Par ailleurs, le style impersonnel des carnets intimes de Weil établit une distance nécessaire entre le soi de l’auteurice et les événements du monde en tant qu’objets de réflexion. Cette séparation empêche que le soi se trouve phagocyté au sein de la misère humaine. La relation entre le sujet et le monde est ainsi préservée dans les carnets de la philosophe, ce qui lui permet de conserver sa dignité. Dans l’expérience de déshumanisation, il faut donc parvenir à séparer l’intérieur de l’extérieur, ce qui, pour Gabriella Fiori, consiste à « garder la valeur de soi-même au milieu des circonstances les plus oppressantes.¹³⁹ » L’écriture de soi devient ainsi le mouvement d’existence de soi.

Par ailleurs, dans cette volonté de faire disparaître la présence de sa personne – dont les expériences de malheur accentuent l’ébranlement du soi – il est fort raisonnable de croire que les carnets de Weil lui ont permis de rester solidement ancrée au monde. Chez la penseuse, la dignité, qui existe par le biais de la relation au soi, mène à la nécessité vitale d’écrire des cahiers, par exemple lors de son expérience à l’usine, mais aussi dans sa vie en général. Face à l’exil de soi spirituel, ou l’exil politique, Gabriella Fiori avance que « la patrie, dans la civilisation d’oc, s’appelait “le langage”. C’est un climat nourricier, unique, le même qui circule dans la *patrie* telle que l’idéal weilien le conçoit : un “fait”, qui correspond aux besoins de racines.¹⁴⁰ » Que la déshumanisation soit extérieure ou que la *décréation* provienne d’une expérience intérieure, c’est par l’écriture personnelle que Weil maintient les « racines » de son individualité qui lui permettent de reconnaître l’irréductible de soi, mais qui semblent correspondre avant tout à une relation à l’intime.

¹³⁹ Gabriella Fiori, « Simone Weil : le langage d’une écriture » in *Simone Weil et les langues*, Vrin, 1991, p. 121.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 120-121.

Par la discipline de soi qui lui impose l'honnêteté intellectuelle face au monde et à la misère humaine, les carnets de Weil sont en effet l'espace où la dignité de soi se trouve préservée et où a lieu la création d'une présence de soi au travers de l'écriture. La matérialité du carnet dans lesquels sont retranscrites les pensées personnelles octroie l'espace d'existence pour celle qui est exilée. Cette forme de vulnérabilité de la place du soi est justement la marque de son existence. Cette idée ressurgit en outre à différents moments, exprimée poétiquement, de ses méditations intimes et semble représenter à la fois la nature du soi et celle du carnet, faisant le lien entre les deux : « Étoiles et arbres fruitiers en fleurs. La permanence complète et l'extrême fragilité donnent également le sentiment d'éternité » (OC, II, 237); « [l]a vulnérabilité des choses précieuses est belle, parce que la vulnérabilité est une marque d'existence » (OC, VII, 492); « [l]a vulnérabilité des choses précieuses est belle parce qu'elle est une marque d'existence. Fleurs des arbres fruitiers. Ainsi la vulnérabilité de l'âme au froid, à la faim... Dès qu'on sait que quelque chose est réel, on ne peut y être attaché. » (OC, XII, 385)

Le politique au sein de la *décréation*

Cette forme de disparition de sa personne qui se conjugue avec la venue d'une vérité transcendante fait réapparaître la place du soi au sein de l'existence et le rôle à jouer. Dès lors la question du politique est présente. Or, c'est dans la lecture de ses propres notes qu'émerge cette considération de soi. L'alliance entre la disparition du moi et la conscience de soi dans l'écriture met en avant un espace qui échappe aux catégorisations. Weil considère que son rôle au monde est celui d'un entre-deux : « *N'être qu'un intermédiaire entre la terre inculte et le champ labouré, entre les données du problème et la solution, entre la page blanche et le poème, entre le malheureux qui a faim et le malheureux rassasié.* » (OC, IV, 124) Weil en arrive à se saisir elle-même en tant que sujet indicible. L'importance du changement de sa psyché au travers

de l'écriture intime par laquelle elle parvient à distinguer nettement une double nature de l'âme, charnelle et éternelle, oriente le rapport qu'elle entretient avec les autres. Dans ses carnets, cette liaison est lisible et Weil écrit : « Pour éprouver la compassion devant un malheureux, il faut que l'âme soit divisée en deux. Une partie absolument préservée de toute contagion, de tout danger de contagion. Une partie contaminée jusqu'à l'identification. Cette tension est passion, com-passion. » (*OC*, XIII, 124)

De plus, cette transformation de la relation au soi a pour corollaire une responsabilité envers la société. L'expérience de la transformation de la psychè, qui désormais connaît une relation au soi sous une forme transcendantale, ne lui permet plus d'agir selon les formes de la pesanteur. Pour Weil, le fait de s'incarner, qui consiste finalement à reconnaître sa véritable nature au terme d'une ascèse de soi, exige une responsabilité par rapport à sa présence face au monde, celle de continuer l'œuvre du Bien. En effet, le monde est soumis aux lois et aux forces de l'univers, à savoir la pesanteur. C'est dans ce sens que Weil interprète l'épisode du figuier dans le Nouveau Testament : « Le figuier stérile. L'âme touchée par la grâce doit porter des fruits surnaturels ou se dessécher. (Judas.) Il ne lui est plus permis de porter simplement des fruits naturels. » (*OC*, VI, 286)¹⁴¹ Le rôle de philosophe que Weil s'est attribué et qui lui donne l'élan pour ses premières réflexions est ici confirmé dans cette expérience intime. Sur l'énergie à trouver pour s'exécuter, l'intellectuelle écrit que « le plus haut stimulant est : si je ne fais pas cela, cela ne sera pas. Œuvre d'art ; c'est évident. [...] Je ne suis qu'un intermédiaire, mais un intermédiaire

¹⁴¹ Dans sa dernière lettre au père Perrin, Weil écrit sa crainte de ne pas pouvoir traduire sa rencontre avec le surnaturel : « Je ne lis jamais sans frémir l'histoire du figuier stérile. Je pense qu'il est mon portrait. » Simone Weil, « Dernières pensées. Casablanca, 26 mai 1942 » in *Simone Weil. Œuvres*, Gallimard Quarto, 1999, p. 788.

indispensable. Et si je me dérobe ? Alors je fais partie de la matière du monde, par la pesanteur » (OC, VI, 298).

Finalement, selon Joël Janiaud, une « phénoménologie éthique de l'impersonnel [est] élaborée par Weil¹⁴² ». Néanmoins, après cette importante expérience de soi, d'un progrès spirituel, Weil retourne de nouveau au politique. Face à la déshumanisation, elle cherche à protéger la dignité du rapport à soi qui doit se trouver prioritairement dans la construction d'un soi responsable d'un système de fonctionnement plus large. Cette idée se retrouve notamment dans le principe de la lecture globale que Weil veut offrir à chacun, consistant par exemple à expliquer aux ouvriers leur place et l'impact de leur travail au sein de la totalité de la production. Par ailleurs, l'être étant d'abord issu du monde naturel, il ne peut accéder au surnaturel, qui est un progrès spirituel, tant que les besoins premiers de son âme ne sont pas validés. L'action de couper les racines du monde pour découvrir des racines célestes ne peut se produire que si les premières existent et forment un droit humain. Cette conclusion qui se retrouve dans son œuvre finale et sans doute la plus importante, *L'Enracinement*, fait donc suite à une véritable expérience de soi qui s'est déroulée grâce au médium de ses carnets. L'éthique de soi ne peut être séparée du politique. Weil s'inscrit ici dans le rôle du philosophe-roi tel que défini par Platon dans *La République* (V). À ce propos, elle note dans son premier carnet que « la pensée constitue une force et donc fonde un droit uniquement dans la mesure où elle intervient dans la vie réelle. » (OC, I, 78) Or la pensée émerge du langage. L'esthétique du discours et la représentation des concepts forment alors la structure de cette force de la psychè. C'est dans l'espace du carnet que se met en place un style d'écriture weilien participant à la transformation de soi.

¹⁴² Joël Janiaud, « Les hommes et les choses. De Simone Weil à elle-même en passant par Levinas », *Archives de Philosophie*, vol. tome 72, no. 4, 2009, p. 618.

L'esthétique de l'intime

En s'éloignant d'une étude biographique de Weil, qui court le risque d'interpréter sa pensée à la lumière de facteurs strictement personnels ou sociaux, le sens de ses écrits prend un relief nouveau. Dégagés d'une grille de lecture trop psychologique ou sociologique, les carnets de la philosophe peuvent alors être véritablement considérés en tant qu'œuvre littéraire. Il s'agira donc dans cette dernière partie de souligner le rôle de l'esthétique au sein de son écriture de soi. L'influence des philosophies de l'Antiquité gréco-latine est notamment manifestée dans les carnets personnels de l'intellectuelle par cette pratique de la rhétorique à des fins de persuasion de l'âme. Weil développe en ce sens une philosophie du langage dans l'accès à la vérité, mais aussi une éthique qui consiste à dévoiler l'idée au travers d'un style épuré et rigoureux. Ses *hypomnēmata* ont permis en outre de lui révéler l'influence de l'esthétique du langage – elle accorde ainsi la supériorité à la poésie – dans la connaissance du monde. Sa pensée sur la beauté trouve par ailleurs son origine directement dans ses carnets.

L'architecture de l'âme

La psychè weilienne parvenue à la *décréation* puise notamment ses racines dans le langage, comme je l'ai mentionné précédemment. Par ailleurs, le rôle du carnet se manifeste plus clairement dans la construction de soi. En tant qu'outils matériels et supports de la pensée, les journaux personnels accordent une plus grande agentivité à leur autrice quant à son évolution spirituelle. Afin de représenter la construction de la psychè dont elle fait l'expérience, Weil s'inspire de la métaphore donnée par de nombreux mystiques, dont Thérèse d'Avila, d'un château de l'âme. Cette image est présente dans ses derniers cahiers, lorsqu'elle peut désormais avoir une vision plus globale de l'ensemble de son être intime, de ses lieux et de ses formes de mouvement, ainsi que de ses importantes évolutions. C'est ainsi que la philosophe note dans ses

derniers cahiers : « Si nous ne bougeons pas, nos puissances se dissipent. [...] Nous voyageons ainsi dans notre âme de chambre en chambre jusqu'à la chambre centrale où Dieu nous attend de tout éternité. » (OC, X, 291)

La notion d'une souffrance qui dépasse l'entendement devient un déterminant de la transformation, en tant que mouvement, de sa psychè vers une forme de transcendance : « L'harmonie est le verrou, la clef qui maintient les contraires ensemble. La douleur tourne la clef. Elle permet de passer la porte. Elle oblige à passer de l'autre côté pour fermer la porte. Succession de portes comme dans les initiations. » (OC, X, 290) Cette nécessité de trouver des moyens d'enclencher et de maintenir le mouvement de l'esprit se retrouve également dans son concept des *metaxu*. L'image du pont des Grecs que leur attribue Weil (OC, VIII, 46) témoigne ainsi de cet impératif pour l'esprit de se trouver dans l'état d'être *traversant*, c'est-à-dire en mouvement perpétuel. Ce déplacement est en outre provoqué par la constance de l'écriture de ses carnets que Weil considère comme étant un devoir envers elle-même.

La venue de l'inspiration qui guide les moments d'apogée de son écriture devient finalement un sujet de réflexion pour l'auteurice qui souhaite alors en déterminer les causes de façon discursive. La forte conscience de soi issue de la pratique des *hypomnêmata* contribue à faire le lien entre la discipline de soi, les syllogismes philosophiques et la part de surnaturel attribuée à l'inspiration. Pour Weil, deux forces majeures régissent en effet le monde : la pesanteur qui correspond aux lois naturelles, et la grâce qui relève du surnaturel. Pour que l'esprit puisse s'incarner dans un rapport de vérité, issu du monde intelligible, il lui faut se départir de sa détermination matérielle, à entendre comme charnelle, et qui fonctionne selon les déterminations de la pesanteur. L'influence platonicienne dans la pensée weilienne est toujours très présente, mais elle est surtout mise en pratique dans l'écriture personnelle en tant

qu'expérimentation de ce concept. Pour s'accomplir en tant qu'être écrivain et pensant, il faut donc aller à l'encontre du mouvement de la pesanteur. Pour y parvenir, l'écriture de soi est cruciale chez Weil. En effet, elle oblige sa psyché à suivre la direction donnée par son raisonnement, à l'opposé des penchants des désirs humains, au travers de cette pratique.

L'inspiration personnelle se situe en d'autres termes dans le choix conscient de l'être de provoquer un mouvement de l'esprit qui se meut à l'encontre du fonctionnement naturel propre à la pesanteur. Selon les lois de l'existence, tout espace disponible tend à être occupé et Weil transpose cette réalité au niveau de la pensée. Laisser la place au vide en soi est donc le résultat d'une réelle maîtrise de soi puisque, « comme du gaz, l'âme tend à occuper la totalité de l'espace qui lui est accordé. Un gaz qui se rétracterait et laisserait du vide, ce serait contraire à la loi d'entropie. » (*OC*, VI, 285) Tout le sens de l'écriture personnelle chez Weil est présent dans cet objectif : parvenir à s'incarner en tant que volonté de ne pas penser – c'est-à-dire, libérer de l'espace pour se laisser agir par un niveau de conscience à la fois plus profond et insaisissable. Pour cela une violence de l'intérieur est nécessaire pour que parvienne l'écriture transcendée : « Le génie n'est – peut-être – pas autre chose que la capacité de traverser les “nuits obscures”. » (*OC*, IV, 131)

Le vide de l'espace et le silence des mots

Cet arrêt des pensées qui cherchent à combler l'esprit est repérable au niveau du style littéraire. Les phrases courtes et directes témoignent de la maîtrise du flux de conscience chez Weil. Gabriella Fiori note qu'il s'agit de « la transparence d'accueil à l'inspiration¹⁴³ », dans le sens où la compétence technique de l'écrit provoque l'inspiration. Mireille Calle évoque quant à elle

¹⁴³ Gabriella Fiori, « Le langage d'une écriture », *op. cit.*, p. 120.

la *grâce de l'écriture* où « écrire forme, chez Simone Weil, promesse de rendez-vous. Mais le lieu n'est jamais donné d'avance. Il faut d'abord s'y rendre, *se rendre*, au langage de toutes formes possibles, de toute conversion.¹⁴⁴ » La transcendance est donc le résultat de l'expérience littéraire selon Mireille Calle. Pourtant, ce phénomène est à nuancer puisque chez Weil l'écriture n'est pas une voie par laquelle elle cherche à provoquer la rencontre du transcendant. C'est au travers de ses carnets que la conscience d'un soi universel émerge et que la philosophe fait le lien entre discipline de soi et inspiration. « Qui s'abaisse sera élevé » (*OC*, VI, 314) résume donc tout le sens de son esthétique scripturaire et l'inspiration relève de ce moment où Weil sent que la signification de ses écrits la dépasse en tant qu'autrice.

De plus, les notes brèves et rigoureuses des *hypomnēmata* exigent de cette façon des temps d'arrêt dans l'expérience de lecture. Les carnets donnent ainsi la cadence d'un rythme particulier, à la fois rapide et imposant des silences. Les temps d'arrêt sont en outre un élément constitutif de son écriture et Weil s'interroge sur la fonction de ces silences au milieu d'un rythme soutenu :

Mais d'abord PAR QUOI SE DÉFINIT LE RYTHME ? Il ne se définit pas par la régularité. Le tic-tac d'une horloge n'a pas de rythme. *Il se définit par les arrêts.* Un moment de vide de la pensée, avec extrême attention, accroît en puissance et élève les pensées qui suivent dans le domaine de la connaissance du deuxième genre [...] Le rythme comme *μεταξύ* [metaxu]. Point de contact entre le réel non-existant et le devenir. Quelque chose de sensible et dont la réalité n'est que relation. Tout entier passé et avenir, et donne seul le présent. (*OC*, IV, 102)

L'esthétique du style littéraire de Weil se découvre dans cette subtilité. Des phrases brèves laissent souvent un instant de respiration, par la virgule ou le point, se succèdent et permettent

¹⁴⁴ Mireille Calle, « La grâce de l'écriture ou Quand on désire du pain on ne reçoit pas des pierres » in *Simone Weil La passion de la raison*, L'Harmattan, 2003, p. 135.

à la psychè d'entrer en contact avec une durée atemporelle : « *La poésie ; aller par les mots au silence, au sans-nom.* » (OC, IV, 117) Gabriella Fiori note que, chez Weil, il faut, « par les transitions, les entre-deux, faire sentir le rapport de l'âme avec l'éternité, parvenir à la communication de "l'inépuisable" qui est le mystère de l'art et de l'artiste, de leur relation.¹⁴⁵ » Dans ce contexte, l'ascèse de soi constitue la première étape de ce cheminement qui se concrétise dans la mise en suspense finale. L'écriture des carnets de Weil fait ainsi ressentir des moments d'arrêt dans le flux de sa conscience, par lesquels elle parvient à une lecture parallèle. La relecture constante de ses notes laisse en effet place à la méditation qui elle-même relance la réflexion dans une nouvelle direction. La force littéraire des *hypomnēmata* de Weil se situe ainsi dans la double expérience d'autrice et de lectrice active.

De plus, l'écriture qui s'exprime au travers de Weil n'a pas le désir de créer une fusion avec son lecteur – on ne lit pas ses carnets en se sentant soi, se distinguant ainsi ici du journal intime – mais au contraire une séparation nette est ressentie : « Deux prisonniers, dans des cachots voisins, qui communiquent par des coups contre le mur. Le mur est ce qui les sépare, mais aussi ce qui leur permet de communiquer. Ainsi nous et Dieu. Toute séparation est un lien. » (OC, IX, 197) Cette séparation entre le divin et l'individu, peut être facilement transposée au niveau de la psychè et de l'écriture, leur lien étant l'impersonnelle distinction, une scission qui permet à l'esprit de rejoindre l'état de contemplation, où cette représentation métaphysique de la beauté est amenée au niveau de l'écriture intime par l'utilisation des aphorismes qui correspondent à l'idée d'espace vide. Le malheur joue ici un rôle de premier plan. La souffrance suppose en effet un cri qui dépasse l'entendement, qu'il soit intérieur, refoulé ou exprimé. Or le cri est une forme

¹⁴⁵ Gabriella Fiori, « Le langage d'une écriture », *op. cit.*, p. 124.

d'ouverture de l'être, une déchirure qui laisse passer la grâce. En parvenant à produire cette ouverture en soi, le sujet peut accéder à l'expérience intérieure. Patricia Little cite également un passage des carnets de Weil qui exprime la place de la douleur dans l'expérience : « toute l'âme doit faire silence et souffrir le vide pour que seule la partie surnaturelle soit active¹⁴⁶ ». Pour établir une relation quasiment sacrée avec ses propres écrits, la philosophe fait disparaître la voix du sujet écrivant dans un lâcher-prise final qui donne l'impression qu'elle est agie plutôt qu'agissante.

Finalement, son esthétique littéraire, à la fois personnelle et impersonnelle, imite également ce que Weil définit comme étant la caractéristique d'une œuvre d'art parfaite : « Une œuvre d'art a un auteur, et pourtant, quand elle est parfaite, elle a quelque chose d'essentiellement anonyme. Elle imite l'anonymat de l'art divin. Ainsi la beauté du monde prouve un Dieu à la fois personnel et impersonnel, et ni l'un ni l'autre. » (*OC*, VI, 341) Les notes personnelles de la philosophe convoquent par ailleurs l'art pour en faire la critique et faire le lien avec le mécanisme qui relie le soi au surnaturel. Les tableaux du peintre italien de la Renaissance, Giotto di Bondone, sont à ce sujet favorisés et viennent appuyer les méditations de la philosophe.

Giotto – Je suis saint François. Mais en même temps que je vois devant moi, dans le tableau, n'ayant ni plus ni moins de réalité que son père, l'évêque, le jardinier. Au même rang dans l'espace, qui rend *tout égal sur le plan de l'existence*. L'espace vide même a autant de réalité. Le personnage principal n'est pas au centre, l'espace vide est au centre. (*OC*, iI, 159).

L'espace vide comme véritable sujet de la peinture apparaît chez Weil au prisme de son propre rapport à elle-même. Au fil de ses réflexions, elle établit plus clairement ce lien entre le soi, le surnaturel et l'art :

¹⁴⁶ Patricia Little, « Grandeur et misère du langage chez Simone Weil » in *Simone Weil et les langues*, Vrin, 1991, p. 190.

Je ne désire nullement que ce monde créé ne me soit plus sensible, mais que ce ne soit plus à moi qu'il soit sensible. À moi il ne peut dire son secret, qui est trop haut. Que je parte, et la création et le Créateur échangeront leurs secrets. Giotto et Cézanne ont un peu peint ainsi. La peinture de Giotto est sainteté. La beauté d'un paysage au moment où personne ne le voit, absolument personne... Voir un paysage tel qu'il est quand je n'y suis pas. Quand je suis quelque part, je souille le silence du ciel et de la terre par ma respiration et le battement de mon cœur. (*OC*, VIII, 109)

Le but est donc d'amener la pensée à ce moment de vide et de silence, le moment où la raison se trouve dépassée et doit s'arrêter. L'affect est alors seul présent et soulève la question du désir dans la quête de vérité qui anime l'écriture des carnets.

La beauté et le désir

La beauté est considérée chez Weil, selon l'influence platonicienne, comme un attrait charnel qui manifeste l'existence d'une réalité surnaturelle : « La beauté, seul être du monde intelligible qui apparaît aux sens. Elle excite le désir. (Autrement elle n'apparaîtrait pas aux sens.) » (*OC*, VII, 444). La connaissance du monde passe donc nécessairement par l'esthétique et les sensations corporelles puisque tout est perception et apparence. Ainsi, si l'empereur Marc-Aurèle sollicitait des expériences de pensée afin de toucher son âme par l'émotion, chez Weil, la beauté des mots et des images choisis fait office de langage de persuasion. Les métaphores, les comparaisons, les analogies y sont, entre autres, l'expression d'une œuvre littéraire qui recherche la pureté dans l'esthétique afin de rendre intelligible l'inintelligible. La forme des écrits personnels est donc une composante importante qui constitue un point d'appui pour la raison au même titre que la cohérence qu'elle recherche dans ses syllogismes philosophiques. De cette façon, les carnets de Weil prouvent également que l'écriture de soi dans la tenue d'un carnet personnel occupe une place dans la sphère de la littérature.

Le concept de beauté, intrinsèque à toute sa pensée, est également le fruit de son écriture. Le beau de la phrase courte qui percute pendant la lecture constitue le *metaxu* dont use l'idée pour ouvrir sur une méditation discursive et révéler la fonction du beau. Par ailleurs, Weil affirme que « la distance est l'âme du beau¹⁴⁷ », ce qui exige une renonciation de la psychè à posséder le beau. L'influence de la discipline de soi, qui exige de renoncer aux désirs et aux passions, est ainsi très présente dans la conception de la beauté que Weil élabore. Le beau est ascétique, et l'attitude que doit prendre l'âme face à la *vraie* beauté¹⁴⁸ est celle de la contemplation, par opposition au plaisir, qui implique la renonciation de posséder ou de jouir de ces objets, et ce jusque dans l'intime du soi, la pensée et l'imagination. Cette distance est alors caractéristique de l'attitude que doit adopter l'esprit pour rencontrer la vérité : celle de l'attente et de l'attention – séparation ontologique de l'existence du soi et du transcendant.

En somme, dans le *grand poème* de ses cahiers, le but n'est non pas d'amener le soi à rencontrer, mais à se faire *manger par* la vérité qui a su attirer l'être. La beauté est chez Weil capitale dans le sens où elle est le seul objet à avoir une double appartenance, au monde naturel et au surnaturel. Sa fonction est alors de provoquer une réminiscence de la nature métaphysique de l'être humain, mais également de provoquer l'élan de la psychè dans sa quête de vérité. Cette vision platonicienne est en outre très marquée dans les pensées intimes de Weil (« *Phèdre* de Platon. La beauté qui est de l'autre côté du ciel, est ici visible. » (OC, VIII, 126)) et aiguille ses méditations vers la nature, le rôle et l'importance de la contemplation de la beauté. L'expérience du beau ou du malheur se situe finalement au même niveau pour la philosophe puisque, comme

¹⁴⁷ Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon, 2004, p. 234.

¹⁴⁸ Weil oppose toujours l'"ersatz" de ses concepts, ici un art démoniaque.

Georges Bataille l'explique, « la différence entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que, dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et, même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent¹⁴⁹ ». Il s'agit donc de connaître un contact spirituel et sensible à la fois avec le transcendant, expérience que retranscrit Weil dans ses notes personnelles.

Finalement, suite à la constatation de l'impossible montée vers la vérité au seul moyen de la raison, l'écriture des carnets fait émerger l'axe nodal de ses réflexions : le désir. La question du désir est nécessairement présente dans ses réflexions puisqu'elle est selon elle une composante essentielle du mécanisme de l'âme. Suite à l'ascèse de soi et à l'impératif de tempérance de l'âme, la nature illimitée du désir relève donc du domaine surnaturel pour ne pas subir la volonté de la partie charnelle de l'être : « Une seule chose en nous est inconditionnée, le désir. Il convient qu'il soit dirigé vers l'être inconditionné, Dieu. » (*OC*, XIV, 187)

Le désir de connaissance est érotique. Or cette connaissance ne peut prendre véritablement corps qu'en s'incarnant dans les carnets, dans la mesure où ceux-ci constituent la matérialité de la psyché. Les *hypomnēmata* de Weil renvoient donc directement à l'analyse de M. Foucault qui considère que les carnets de l'Antiquité constituaient un corps¹⁵⁰ tout en subvertissant leur construction. Weil est en outre à la recherche d'une écriture charnelle aux mots pleins de saveurs, à la « saveur maxima » (*OC*, II, 224). Le vocabulaire érotique et amoureux est par ailleurs étudié par l'intellectuelle qui affirme que ce champ lexical ne peut appartenir qu'aux mystiques qui font l'expérience véritable de l'unité dans sa forme surnaturelle. Par opposition,

¹⁴⁹ George Bataille, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵⁰ Michel Foucault, « L'écriture de soi », *op. cit.*, p. 422.

ce registre exposé dans l'expérience amoureuse n'est pas légitime puisque les amants font l'expérience de la contradiction propre à la nécessité, celle de vouloir fusionner éternellement, mais de ne jamais y parvenir et de savoir l'être aimé mortel¹⁵¹.

Weil transpose en outre tout désir charnel dans un désir spirituel. Un désir de vérité, de connaissance absolue, mais qui toujours se force à se détourner, se départir du soi. Weil a ainsi l'impression d'être « prise¹⁵² » par le transcendant, ce qui marque l'impuissance de la seule volonté ou raison. Par exemple, pour exprimer la voie par laquelle la psychè touche le monde ultrasensible, la philosophe se rapporte à l'image de la porte à laquelle il faut frapper, mais qu'il est impossible d'ouvrir soi-même¹⁵³. Or c'est dans l'attention qu'elle parvient à maintenir dans la direction de la vérité, grâce au support de sa pratique d'écriture personnelle, que Weil crée une littérature de l'intime où le beau jaillit de son désir qui prend sa source dans la partie insaisissable de sa psychè. Elle note dans ce sens que « le poète traduit le beau par l'attention fixée sur du réel. De même l'acte d'amour. » (*OC*, VIII, 137)

L'inspiration est donc chez Weil l'entre-deux de la psychè, entre pouvoir et impuissance. Le désir purifié marque la possibilité d'être inspiré : « Quand on pense à Dieu avec attention et amour, il récompense en exerçant sur l'âme une contrainte exactement proportionnelle à l'attention et à l'amour. (Il y a là l'équivalent spirituel d'un automatisme) » (*OC*, VI, 364); « [i]

¹⁵¹ Weil pose cette réalité ainsi : « Le désir est impossible ; il détruit son objet. Les amants ne peuvent pas être un, ni Narcisse être deux. Don Juan, Narcisse. Parce que désirer quelque chose est impossible, il faut désirer rien. L'avare, par désir de son trésor, s'en prive. Si on peut mettre sans aucune restriction tout son bien dans une chose cachée dans la terre – pourquoi pas en Dieu ? » (*OC*, VIII, 107)

¹⁵² Simone Weil, « Autobiographie spirituelle », *op. cit.*, p. 771.

¹⁵³ « L'impossibilité – l'impossibilité radicale, clairement perçue, l'absurdité – est la porte vers le surnaturel. On ne peut qu'y frapper. C'est un autre qui ouvre. » (*OC*, VIII, 98)

faut mériter à force d'amour de subir une contrainte. Cf. inspiration poétique. » (*OC*, VI, 365)

C'est au travers de l'expérience des carnets, dans la durée et dans l'investissement total de son être, que la philosophe témoigne de cette contrainte qu'elle subit. Dans la quête de vérité weilienne, Éros, dans sa fonction intermédiaire entre le divin et l'humain, constitue donc la force directrice de l'écriture de l'intime.

Conclusion

Peut-on réellement parler, chez Weil, d'une écriture pour soi quand le *je* écrivant n'écrit pas sur le moi, mais cherche à disparaître pour laisser la voix à un langage épuré, neutre ? Les paradoxes sont nombreux entre le genre du journal personnel et la relation qu'entretient l'autrice avec lui. Si elle valorise le silence comme moment de vérité, elle ne cesse d'écrire chaque jour. Si elle use du journal comme un laboratoire pour faire émerger ses concepts, elle les confie à son ami dans l'intuition que ses cahiers constituent finalement sa véritable œuvre. Si elle s'interdit des réflexions personnelles ou intimes, sa subjectivité trouve une autre voie pour s'exprimer. En bref, la présence du carnet dans la vie et l'œuvre de Weil joue un rôle essentiel et incarne une sorte de double de la diariste, qu'elle ne cesse de développer. Néanmoins, la philosophe est exigeante et fait preuve de la même sévérité envers elle-même qu'envers son écriture personnelle, provoquant ainsi un retour de la forme des *hypomnēmata*. Les limites, les objectifs, la maîtrise du langage – méthodologie de l'écriture de soi weilienne – témoignent d'une volonté consciente de prendre possession de soi à travers et au moyen du carnet.

Les carnets de l'intellectuelle forment un microcosme qui convoque une large gamme de références tirées de diverses disciplines de savoir. L'ouverture de l'étude sur les écoles de pensée philosophiques de l'Antiquité gréco-latine a permis de retracer l'influence de cette tradition sur la pratique du carnet entreprise par Weil. Selon ces écoles, les rapports entre l'individu, son âme et l'existence font l'objet de règles de conduite et d'exercices spirituels, visant à ce que le disciple puisse accomplir adéquatement son devoir d'être humain. Par la suite, l'attention accordée à des aspects précis de sa pensée a éclairé l'importance cruciale de l'écriture de soi dans le processus de création de concepts plus abstraits. Néanmoins, j'ai dû effectuer des

choix et ce travail pourrait être prolongé sur d'autres aspects. Le dressage de soi, la subjectivisation du monde, l'approche face à la littérature et l'émergence du concept de *décréation* ont, quant à eux, fait l'objet d'une observation plus attentive. L'analyse de ces thèmes a montré l'inévitable rôle de la subjectivité dans la volonté de la philosophe de saisir le sens de l'existence. L'étude des carnets personnels a finalement souligné l'importance de la fondation de l'intime dans la présence de l'individu au monde. L'importance de l'affect tout au long du processus de progrès spirituel pourrait également faire l'objet d'une étude plus approfondie.

Après avoir scruté les cahiers de Weil, il me semble signifiant d'amorcer un mouvement d'élargissement sur la pratique du carnet à son époque. L'usage d'un carnet intime en effet n'a pas été unilatéral de tout temps, notamment en ce qui concerne de différents niveaux de conscience et de rapports au soi. Après avoir été conçu aux XVIII^e et XIX^e siècles comme le miroir d'une identité stable, la pratique du carnet a été marquée au fil du XX^e siècle par l'ébranlement de la croyance à l'infaillibilité des sciences de la nature ainsi que par la montée d'un relativisme qui a fait perdre au langage, au monde et au sujet toute prétention à l'univocité. Le carnet joue à cet égard un rôle essentiel dans la mesure où il renforce la tendance à la fragmentation dans la constitution de soi. Il met également en relief ce malaise existentiel des individus et se présente comme un retour au soi salutaire. Divers thèmes marquent l'empreinte de ce genre au sein de la modernité, dont la critique de soi et de son temps, un sentiment d'absurdité, un sentiment de solitude, ou encore la volonté de se construire¹⁵⁴. Ce dernier aspect est particulièrement

¹⁵⁴ Florence Bancaud, *Le Journal de Franz Kafka ou l'écriture en procès*, CNRS, 2001, p. 26.

intéressant pour notre étude, puisque le cahier personnel forme le cadre d'un soi actif face à lui-même, rejoignant par-là une conception antique du souci de l'âme qui exige un travail de l'intime.

Pour conclure cette recherche, selon une perspective comparatiste et littéraire, j'aimerais dans les lignes qui suivent esquisser quelques liens importants entre les carnets de Simone Weil et ceux d'écrivaines et d'écrivains contemporains ayant eux aussi pratiqué ce genre. Par la confrontation de modalités d'écriture alternatives, j'espère non seulement élargir les perspectives ouvertes au cours de la présente étude, mais aussi repenser ce qu'a pu représenter l'écriture du carnet au cours de la première moitié du xx^e siècle. Pour ce faire, les écrits de Virginia Woolf (1882-1941) et de Franz Kafka (1883-1924) offrent un point de comparaison particulièrement fructueux. En effet, ces deux romanciers européens, qui ont composé l'essentiel de leur œuvre à la même époque que Simone Weil, ont tenu de manière assidue des journaux personnels – compagnons de vie, qui s'inscrivent de façon posthume dans leur œuvre complète. À première vue, la dimension narrative de leurs journaux intimes est bien plus importante que chez Weil, celle-ci ayant généralement privilégié la forme du syllogisme philosophique. En même temps, les points de jonction, mais aussi de rupture entre ces trois pratiques du carnet, jettent de la lumière sur le rôle du carnet personnel dans la construction du soi et dans le processus de création en général.

Virginia Woolf a rédigé des journaux intimes de façon régulière, tous les jours à l'heure du thé¹⁵⁵. L'étude de Frédérique Amselle à ce sujet montre la multiplicité de formes prises par les

¹⁵⁵ Frédérique Amselle, *Virginia Woolf et les écritures du moi. Le journal et l'autobiographie*, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2008, p. 169.

journaux de l'écrivaine¹⁵⁶ : atelier de son écriture littéraire et fictionnelle, critiques de lectures, récits de voyages et de soirées mondaines, lieu d'une autoréflexion, ou encore cahier plus pragmatique dans lequel elle enregistrerait ses comptes, la météo ou l'état de guerre. Le métadiscours également présent souligne l'importance de l'aspect réflexif au sein du procédé créatif de Virginia Woolf.

La volonté manifestée par la romancière d'exprimer l'indicible se révèle dans ses écrits pour soi. Cette recherche peut être associée à l'aspect quantitatif propre à l'écriture du journal intime, interprété comme un excès permettant de pallier l'insuffisance du langage¹⁵⁷. Or Frédérique Amselle montre que chez Virginia Woolf ce refus de l'univocité langagière se déploie également par l'insertion du rien qui marque l'incapacité du langage. Par exemple, ses premiers journaux laissent de façon volontaire (en marquant la date) des pages blanches suite à l'évocation de profondes douleurs :

Monday 19 July

At 3 this morning, Georgie and Nessa came to me, & told me that Stella was dead – That is all we have thought of since ; & it is impossible to write of.

Tuesday 20 July

[This page is blank]¹⁵⁸

L'autre caractéristique se situe dans la place que l'écrivaine accorde à autrui, l'autre du *je*, souvent sous la forme de portraits ou du discours rapporté qui provoque une polyphonie dans le journal de soi, dès lors fragmenté. La présence de l'autre, du collectif « we », est ainsi

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 65-78.

¹⁵⁷ Henri Suhamy, « Le dit et le non-dit », *Tropismes*, no. 6, Paris X-Nanterre, 1993, p. 24.

¹⁵⁸ Virginia Woolf, *A Passionate Apprentice: The Early Journals of Virginia Woolf, 1897-1909*, The Hogarth Press, 1900, p. 115.

indispensable dans la compréhension de soi. Néanmoins, cette présence de l'autre – qui décentralise le sujet du moi – permet à Virginia Woolf de s'approprier les propos de ses personnages¹⁵⁹ qu'elle convoque dans son journal et de se constituer ainsi soi-même.

Finalement, l'écrivaine reprend la tradition du journal intime en vigueur dans la société britannique de son époque, mais innove en exerçant librement son écriture¹⁶⁰. Dans ses journaux, « l'équilibre entre l'intime et l'extime y est toujours assuré¹⁶¹ »; elle introduit des titres à ses paratextes temporels (« Hogarth House Richmond JAN. 1921¹⁶² ») donnant une dimension narrative au journal; elle convoque d'autres arts pour dialoguer; ou encore, des références intertextuelles viennent épaissir ses pensées (« Having written this, L. put into my hands a very intelligent review of Ulysses, in the American Nation; which, for the first time, analyses the meaning; & certainly makes it very much more impressive than I judged.¹⁶³ »). Woolf transforme donc le genre du journal intime en l'élargissant à une écriture qui dépasse le moi pour se rapprocher d'une œuvre littéraire à part entière.

De 1910 à 1923, Franz Kafka a rempli les pages de treize cahiers personnels. Les constantes remises en question de soi et du monde donnent à ses carnets la fonction d'exutoire face à un malaise existentiel, mais en même temps de pôle de stabilité dans la construction de son identité au travers de l'écriture¹⁶⁴. Marthe Robert avance le thème du combat pour représenter la vie

¹⁵⁹ Frédérique Amselle, *op. cit.*, p. 136.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 142.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶² Virginia Woolf, *The Diary of Virginia Woolf*. Vol. II : 1920-1924, The Hogarth Press, 1978, p. 86.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 200.

¹⁶⁴ Florence Bancaud, *Le Journal de Franz Kafka ou l'écriture en procès*, *op. cit.*, pp. 26-27.

intérieure de Franz Kafka¹⁶⁵. L'écrivain se trouve en effet pris dans une position paradoxale où il désire défendre sa singularité face au monde et pourtant conçoit que ce même monde, celui du collectif, porte en lui le vrai que l'homme doit découvrir. Il dépeint la société pragoise qui constitue son environnement immédiat par des portraits et des scènes, des conversations rapportées et des descriptions de ses déplacements dans la ville. La cité tchèque abrite néanmoins un assemblage de communautés empreint d'ambiguïtés, de frustrations et d'étrangeté qui déteignent directement dans ses écrits intimes ou fictionnels.

Si les carnets de Franz Kafka peuvent être abordés comme un journal psychologique (selon l'interprétation de Marthe Robert), ou comme un journal extime¹⁶⁶ d'un rapport au monde au prisme du système de valeurs de l'auteur, Florence Bancaud met en exergue la valeur littéraire des carnets de l'écrivain. L'écriture personnelle remplit ici trois principales fonctions¹⁶⁷. Elle permet la construction de soi au travers d'une fictionnalisation du moi, qui devient un personnage dans une histoire (« La lecture du *Journal* m'émeut.¹⁶⁸ »). Le journal est également le lieu qui rassemble le fragmentaire et l'unité pour maîtriser son œuvre. Enfin, il constitue un « véritable atelier d'écriture » pour l'écrivain qui s'essaye à plusieurs genres et trouve finalement sa distinction littéraire. Tout comme Virginia Woolf, Franz Kafka établit une frontière perméable entre l'univers de l'intime et celui de la fiction. Par exemple, les nombreux récits de rêves (« Je n'ai que des rêves, pas de sommeil.¹⁶⁹ ») que note l'écrivain dans ses carnets se retrouve dans ses œuvres imprimées en contaminant le récit d'un incessant climat onirique.

¹⁶⁵ Marthe Robert, « Introduction » in *Franz Kafka. Journal*, Grasset, 2008.

¹⁶⁶ Selon la définition donnée par Michel Tournier dans son ouvrage *Journal extime*, Gallimard, 2004.

¹⁶⁷ Florence Bancaud, *op. cit.*, pp. 68-69.

¹⁶⁸ Franz Kafka, *Journal*, Grasset, 2008, p. 322.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 304.

Par sa position géographique singulière qui l’oblige à entretenir des rapports troubles avec l’allemand, mais aussi par les nombreuses réflexions théoriques qu’il mène dans ses carnets, Franz Kafka met en place une poétique d’écriture originale. La thèse élaborée par Florence Bancaud tend à montrer que ce qui distingue particulièrement les cahiers de Kafka se situe dans la double relation que celui-ci entretient avec l’écriture : à la fois procès et processus. Revenant à une langue simplifiée qui permet de jouer sur les ambiguïtés, il use également d’une palette d’images pour représenter le monde. De là, la critique littéraire est inévitable et les influences littéraires de l’écrivain sont visibles au travers du processus de création et de ses notes de lecture. Les références intertextuelles abondent en effet dans ses carnets (« Je lis en ce moment dans la Correspondance de Flaubert : “ Mon roman est le rocher qui m’attache et je ne sais rien de ce qui se passe dans le monde.” – Analogue à ce que j’ai noté pour ma part le 9 mai.¹⁷⁰ »).

Enfin, Kafka s’interroge nécessairement sur son propre processus de création dans des métatextes personnels. Ses journaux intimes témoignent du tourment qu’il vit face à sa pratique d’écriture et à son procédé créatif. Les repères de son impossibilité d’écrire forment par exemple une répétition au sein du *Journal* :

Rien écrit.	<i>1^{er} juin</i>
Presque rien écrit. [...]	<i>2 juin</i>
Terrible. Rien écrit aujourd’hui. Pas le temps demain. ¹⁷¹	<i>7 juin</i>
	<i>18 novembre</i>

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 275.

¹⁷¹ Franz Kafka, *Journal*, Grasset, 2008, pp. 274-275.

Je vais recommencer à écrire, mais que de doutes, entre temps, sur ma création littéraire !¹⁷²

Ses cahiers témoignent néanmoins d'une création émergeant au travers de la notion de travail. En effet, si Kafka ne cesse de désespérer face à une écriture récalcitrante, il ne cède pas à l'impératif de remplir les pages de ses journaux (« Tenir ferme le journal à partir d'aujourd'hui ! Écrire régulièrement ! »¹⁷³) et produit de cette façon une œuvre alternative. De plus, Florence Bancaud souligne la part de ratures et de corrections propres à l'écriture littéraire, qui constitue une caractéristique forte du carnet personnel¹⁷⁴. Les cahiers de Kafka mettent donc en lumière le lien qui unit l'écriture de l'intime à l'œuvre de fiction – le carnet étant établi comme l'avant-texte fictionnel,¹⁷⁵ tout en incarnant la définition d'une œuvre d'art parfaite selon l'écrivain, caractérisée par son aspect vivant et organique, inachevée et ouverte.

Au terme de ce bref panorama, je constate que l'écriture personnelle relève chez nos trois auteurs d'un processus de création de soi au moyen du langage. Le carnet, s'ouvrant *in media res*, met en scène l'identité de son auteur ou de son autrice dans son rapport à l'extérieur. Chez les écrivains, le journal de soi est un lieu d'émergence de l'œuvre fictionnelle marquant un passage poreux de l'un à l'autre, mais aussi la nécessité de l'existence de l'un pour l'autre. Chez Weil en particulier, les réflexions personnelles provoquent également l'apparition des concepts qu'elle propose ensuite dans ses œuvres publiées. La question de la mort n'est par ailleurs jamais

¹⁷² *Ibid.*, p. 322.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 245.

¹⁷⁴ Florence Bancaud, « Le *Journal*, laboratoire d'un style » in *Le Journal de Franz Kafka, op. cit.*, pp. 359- 372.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 372.

éloignée de l'attention que ces trois auteurs accordent à la place du soi dans l'existence et participe à cette élaboration de leur *je*.

Le journal personnel se distingue fondamentalement de l'autobiographie, genre fermé et rétrospectif, de la correspondance, écriture influencée par le destinataire¹⁷⁶, et enfin de l'œuvre publiée, destinée en principe à un lectorat plus large. L'écriture de soi, bien que difficilement saisissable, se caractérise par les questions de l'identité, de la temporalité et des sensations, ainsi que par une forme se voulant privée, authentique et libre¹⁷⁷. Elle reste toutefois une œuvre hybride; la volonté des auteurs de conserver leurs manuscrits brouille la frontière entre le privé et le public, mais aussi entre l'ébauche et l'œuvre publiée, ou encore entre différents genres littéraires assemblés librement. De plus, le rapport au carnet personnel détermine l'élaboration du procédé créatif et la venue de l'inspiration. Pour ces auteurs·trices, l'écriture relève d'un devoir envers le soi et l'œuvre. Finalement, l'étude des enjeux du carnet a permis de souligner un axe nodal du genre du journal intime, celui de l'éthique de l'esthétique au travers duquel se définit, mais surtout se découvre, l'être écrivain. Une expérience a ainsi lieu au travers de l'écriture pour soi. En outre, le carnet réalise et fait émerger la conception d'une œuvre parfaite selon son auteur·trice – anonyme ou inachevée par exemple. À ce titre, les carnets personnels sont des objets littéraires de la fragmentation, tout autant que des objets d'art, dans la liberté de la main qui rature, recommence et ébauche dans sa volonté d'être.

¹⁷⁶ Frédérique Amselle, « Triptyque éthique : vers une définition » in *Virginia Woolf et les écritures du moi, op. cit.*, pp. 23-39.

¹⁷⁷ *Ibid.*

Bibliographie

Œuvres primaires :

Weil, Simone. « Cahiers (1933 - Septembre 1941). » *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 1. Sous la direction de André A. Devaux et Florence de Lussy, Gallimard, 1994.

_____. « Cahiers (Septembre 1941 - février 1942). » *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 2. Sous la direction de André A. Devaux et Florence de Lussy, Gallimard, 1997.

_____. « Cahiers (Février 1942 - juin 1942). » *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 3. Sous la direction de André A. Devaux et Florence de Lussy, Gallimard, 2002.

_____. « Cahiers (Juillet 1942 - juillet 1943). » *Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 4. Sous la direction de André A. Devaux et Florence de Lussy, Gallimard, 2006.

Œuvres secondaires :

Weil, Simone. « Premiers Écrits Philosophiques. » *Œuvres complètes*, tome I. Sous la direction d'André A. Devaux et Florence de Lussy, Gallimard, 1988.

_____. « Lettres au Père Perrin : Autobiographie spirituelle suivi de Dernières pensées, 1942. » *Simone Weil. Œuvres*. Sous la direction de Florence de Lussy, Gallimard, Collection Quarto, 1999, pp. 765-789.

_____. « L'Enracinement, 1943. » *Simone Weil. Œuvres*. Sous la direction de Florence de Lussy, Gallimard, Collection Quarto, 1999, pp. 1025-1218.

_____. *Leçons de philosophie [Roanne 1933-1934]*. Transcrites et présentées par Anne Reynaud-Guérithault, Union Générale d'Éditions, 1959.

_____. « Essai sur la notion de lecture. » *Études philosophiques*, vol. 1, no.1, 1946, pp. 13-19.

_____. *Écrits sur l'Allemagne 1932-1933*. Préface de Valérie Gerard, Rivages, 2015.

_____. *La Pesanteur et la Grâce*. Introduction de Gustave Thibon, Plon, 2004.

Corpus littéraire et philosophique :

Amiel, Henri-Frédéric. *Fragments d'un journal intime*. Stock, 1949.

Athanase d'Alexandrie. *Vie d'Antoine*. Traduit par G.J.M. Bartelink, Éditions du Cerf, 1994.

Bataille, George. *L'expérience intérieure*. Gallimard, 2014.

Benjamin, Walter. *Sens unique [Einbahnstrasse]*. Traduit par Frédéric Joly, Payot, 2013.

Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Seuil, 1967.

Descartes, René. *Discours de la méthode. Suivi des méditations*. Union générale d'éditions, 1962.

Dostoïevski, Fedor. *Les Frères Karamazov*. Annoté et traduit par Henri Mongault, Gallimard, 1992-1993.

Foucault, Michel. « L'écriture de soi. » *Dits et Écrits 1954-1988*, vol. 4, Gallimard, 1994, pp. 415-430.

_____. *L'Origine de l'herméneutique de soi*. Vrin, 2013.

_____. *Dire vrai sur soi-même : conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Vrin, 2017.

Freud, Sigmund. « Le refoulement. » *Métapsychologie*, Gallimard-Folio, 1915, pp. 45-63.

Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Études augustiniennes, 1981.

_____. *La Citadelle intérieure*. Fayard, 1992.

Hammarskjöld, Dag. *Jalons*. Félin, 2010.

Heidegger, Martin. *Être et temps*. 1985. *classiques.uqac*,
www.classiques.uqac.ca/classiques/Heidegger_Martin/Etre_et_le_temps/Etre_et_le_temps.html. Consulté en juin 2020.

Kafka, Franz. *Journal*. Traduit et introduit par Marthe Robert, Grasset, 2008.

L'Estoile, Pierre De. *Mémoires-journaux de Pierre de l'Estoile*. Paris, Librairie des bibliophiles, 1875-1896.

Montaigne, Michel De. *Les Essais*. Édité par Claude Pinganaud, Arléa, 1992.

Platon. *La République*. Traduit par George Leroux, Flammarion, 2016.

Plotin. « Livre sixième. Du Beau. » *Première Ennéade*. Traduit par M.-N. Bouillet, 1857, [www.http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade6.htm](http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade6.htm). Consulté en juin 2020.

Ricœur, Paul. *La métaphore vive*. Points, 1997.

Rûmî, Djalâl-ud-Dîn. *Le Livre du Dedans [Fîhi-Mâ-Fîhi]*. Actes Sud, 2018.

Saint- Augustin. *Confessions*. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Les Belles Lettres, 1961.

Thiong'o, Ngũgi wa. *Décoloniser l'esprit [Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature]*. Traduit par Sylvain Prudhomme, La Fabrique, 2011.

Woolf, Virginia. *A Passionate Apprentice: The Early Journals of Virginia Woolf, 1897-1909*. Sous la direction de Mitchell A. Leaska, The Hogarth Press, 1900.

_____. *The Diary of Virginia Woolf*, vol. 2 : 1920-1924. The Hogarth Press, 1978.

Corpus théorique :

Ammon, Ulrich. « English and Other International Languages under the Impact of Globalization. » *Neuphilologische Mitteilungen*, vol. 111, no. 1, 2010, pp. 9-28. *JSTOR*, www.jstor.com/stable/43344446. Consulté en juillet 2020.

Amselle Frédérique. *Virginia Woolf et les écritures du moi. Le journal et l'autobiographie*. Presses Universitaires de la Méditerranée, 2008.

Bancaud, Florence. *Le Journal de Franz Kafka ou l'écriture en procès*. CNRS Éditions, 2001.

Bolter, Jay David et Grusin, Richard. *Remediation. Understanding New Media*. MIT Press, 2000.

Calle, Mireille. « La grâce de l'écriture ou Quand on désire du pain on ne reçoit pas des pierres. » *Simone Weil. La passion de la raison*. Textes réunis et présentés par Mireille Calle et Eberhard Gruber, L'Harmattan, 2003, pp. 119-135.

Chenavier, Robert. « Les méditations cartésiennes de Simone Weil. » *Les Études philosophiques*, vol. 82, no. 3, 2007, pp. 183-205. *Cairn.info*, doi : 10.3917/leph.073.0183. Consulté en juin 2020.

Fiori, Gabriella. « Simone Weil : le langage d'une écriture. » *Simone Weil et les langues*. Sous la direction de Monique Broc-Lapeyre, Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage, Vrin, 1991, pp. 119-125.

Herrenschmidt, Clarisse. *Les Trois écritures. Langue, nombre, code*. Gallimard, 2007.

Janiaud, Joël. « Les hommes et les choses. De Simone Weil à elle-même en passant par Levinas. » *Archives de Philosophie*, vol. tome 72, no. 4, 2009, pp. 607-626. *Cairn.info*, doi : 10.3917/aphi.724.0607. Consulté en juillet 2020.

Kuhn, Rolf. « Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez Simone Weil. » *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 64, 1980, pp. 509-530.

Little, Patricia. « Grandeur et misère du langage. » *Simone Weil et les langues*. Sous la direction de Monique Broc-Lapeyre, Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage, Vrin, 1991, pp. 179-192.

Lussy, Florence De. « Introduction. » *Simone Weil. Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 3, Gallimard, 2002, pp. 11-29.

_____. « Introduction. » *Simone Weil. Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 4, Gallimard, 2006, pp. 11-36.

Marginson, Simon. « Vers une hégémonie de l'université globale. » *Critique internationale*, vol. 39, no. 2, 2008, pp. 87-107. *Cairn.info*, doi : 10.3917/crii.039.0087.

Marianelli, Massimiliano. « Les mythes, voies implicites vers le divin. » *Simone Weil*. Sous la direction d'Emmanuel Gabellieri et François L'Yvonnet, Les Cahiers de l'Herne, 2014.

Narcy, Michel. « Intuitions pré-chrétiennes : un malentendu. » *Archives de Philosophie*, vol 72, no. 4, 2009, pp. 565-580. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/43038612. Consulté en août 2020.

_____. « Les Grecs, la science et la vision du monde. » *Simone Weil. Œuvres Complètes*, tome VI, vol. 2, Gallimard, 1997, pp. 21-31.

Negri, Federica. « Simone Weil par Cristina Campo. » *La passion de la raison*. Sous la direction de Mireille Calle et Eberhard Gruber, L'Harmattan, 2003, pp. 101-114.

Rojas, Estrella. *Pratiques des hypomnemata à l'âge du numérique, et modalités cognitives de la fracture numérique*, <http://www.creis.sgdg.org/colloques%20creis/2007/Rojas.pdf>, 2007.

Silva, Juremir Machado da. *Les technologies de l'imaginaire : Médias et culture à l'ère de la communication totale*. Traduit par Erwan Pottier, La Table ronde, 2008.

Suhamy, Henri. « Le dit et le non-dit. » *Tropismes*, no. 6, Paris X-Nanterre, 1993, pp. 7-32.

Tommasi, Wanda. « La splendeur du visible : images et symboles chez Simone Weil. » *La passion de la raison*. Sous la direction de Mireille Calle et Eberhard Gruber, L'Harmattan, 2003, pp. 87-99.

Tournier, Michel. *Journal extime*, Gallimard, 2004.

Trimbur, John. « Writing After Print Capitalism », *JAC*, vol. 32, no. 3/4, 2012, pp. 723-731. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/41709850. Consulté en août 2020.

Viollet, Catherine et Lemmonier-Delpy, Marie-Françoise (à la direction). *Métamorphoses du journal personnel : de Rétif de la Bretonne à Sophie Calle*. Academia-Bruylant, 2006.

