

Université de Montréal

Le sacrement du malheur chez Simone Weil

par

Marie-Ève Poulin

Département de littérature comparée

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts (M.A.)
en littérature comparée

décembre 2010

© Marie-Ève Poulin, 2010

Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé :

Le sacrement du malheur chez Simone Weil

Présenté par :
Marie-Ève Poulin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Éric Savoy, président-rapporteur
Terry Cochran, directeur de recherche
Agnès Conacher, membre du jury

Résumé

Pour Simone Weil, le malheur est « quelque chose de spécifique, irréductible à toute autre chose, comme les sons, dont rien ne peut donner aucune idée à un sourd-muet ». Il s'apparente à un sacrement, à un rite sacré susceptible de rapprocher l'homme du divin. Et si la pensée weilienne se révèle non-conformiste pour aborder la figure du malheur, c'est parce qu'elle ne se limite pas à une tradition unique, mais trouve écho tant dans la religion chrétienne et le Nouveau Testament que dans la philosophie grecque de l'antiquité – principalement le stoïcisme et le platonisme – et dans certains textes orientaux tels que la *Bhagavad-Gîtâ* et le *Tao Te King*. Par un singulier amalgame de ces influences, Weil donne naissance à une méthode spirituelle dont une des étapes fondamentales est le malheur, thème très fécond pour dénouer et affronter le dialogue entre spiritualité et contemporanéité. Parce que cette méthode ne peut pleinement être appréhendée que sur la frontière de l'athéisme et de la croyance religieuse, approfondir ses implications permet d'interroger les traces du sacré dans les civilisations occidentales. Retracer les étapes de son développement permet également de sonder le rapport qu'entretiennent les hommes avec le malheur, ainsi que de porter un regard sensible sur une époque où l'actualité fait souvent état des malheureux alors que le malheur d'autrui semble être une réalité à fuir.

Mots-clés : Weil [Simone]; malheur; souffrance; nécessité; Bien [le]; attention; spiritualité; ascèse; sacrifice; Dieu.

Abstract

For Simone Weil, a calamity is “something specific that cannot be reduced to anything else, just as sounds are inconceivable for a deaf-mute.” It resembles a sacrament, a sacred rite bringing man closer to the divine. Weil’s thinking with regard to the notion of calamity appears nonconformist because it does not limit itself to a single tradition, but finds echoes simultaneously in the Christian religion and the New Testament, in ancient Greek philosophy - mainly Stoicism and Platonism - and in certain eastern texts such as the *Bhagavad-Gita* and the *Tao Te King*. By a strange combination of these influences, Weil gives birth to a spiritual method of which one of the fundamental stages is “calamity”, a very fertile ground for opening up and coming to terms with the dialogue between spirituality and contemporaneity. Because this method can be completely understood only at the boundary between atheism and religious faith, examining its implications allows for questioning the traces of the sacred in Western civilizations. Retracing the stages of its development also allows for reflecting on the relationship between man and calamity or catastrophe, permitting as well a measured consideration of an epoch when current events often bring to the fore the calamitous fate of others as a reality to be avoided at all costs.

Keywords : Weil [Simone]; calamity; suffering; necessity; Good [the]; attention; spirituality; asceticism; sacrifice; God.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Dédicace	iv
Remerciements	v
Introduction	2
Chapitre 1 : Ascèse	18
Mouvements de la pensée	31
Discipline des actes	50
Chapitre 2 : Sacrifice	66
Figure de l'amour	73
Mystère de la Croix	83
Conclusion	87
Bibliographie	i-ii

Pour Jocelyne, Gilberte et Maria-Anna

Remerciements

Merci à Terry Cochran pour sa bienveillance et sa grande générosité intellectuelle. Je n'aurais pu espérer directeur plus attentif et plus inspirant.

Merci à Richard Lachaine pour sa lecture rigoureuse et la finesse de ses commentaires.

Sur un vaisseau qui fait naufrage, la panique vient de ce que tous les gens, et surtout les marins, ne parlent obstinément pas la langue des navigations; et nul ne parle la langue des naufrages.

S. W.

INTRODUCTION

« Malheur » fait partie de ces quelques mots dont la portée dramatique atteint l'affect et l'imaginaire humains avec une force si vive et diffuse qu'il résiste d'emblée à toute caractérisation claire et distincte. Textuellement, il signifie « mauvaise heure » ou « mauvaise destinée », et dans l'ancienne langue française il s'écrivait « malheurté », laissant poindre dans sa tonalité l'idée d'un mal terrassant soudain l'existence d'un être, s'opposant brutalement à ses sentiments, contrecarrant ses désirs, provoquant ou entamant sa résistance. Bien que la langue française lui alloue de nombreux synonymes – infortune, disgrâce, affliction, désespoir, etc. –, il demeure l'unique représentant de l'ensemble des sens portés par les mots qui lui sont commutables. Il exprime la douleur et la souffrance dans leurs plus puissantes manifestations, désignant l'innommable détresse ou la plus aliénante des tragédies : c'est le nourrisson agonisant dans son berceau et la mère qui perd son enfant, c'est l'infirme qui attend la mort dans la solitude et la famille dévastée par les violences de la guerre... Or, comment comprendre le fondement d'un mal qui, sans distinction, assaille les enfants comme les adultes, les plus nécessiteux comme les plus fortunés, les croyants comme les agnostiques ? De toutes les traditions et de toutes les cultures, l'homme s'est ainsi interrogé sans jamais trouver de réponse logique, la raison humaine n'en permettant ou n'en acceptant aucune.

Appréhender le mal dans sa totalité répond à une nécessité éminemment actuelle, car il est toujours aussi douloureux et injuste de ne pouvoir identifier une raison à notre malheur ou à celui des êtres qui nous entourent. Les médias dressent un inventaire quotidien des maux et fléaux qui surviennent à travers le monde, mais la souffrance d'autrui n'en demeure pas moins une réalité à fuir. C'est qu'au sein d'une société où toute chose tend à être logiquement expliquée, se frotter à l'inexplicable oblige à une réflexion qui, parce qu'elle implique la prise de conscience de notre finitude, nous est aussitôt angoissante, et donc rébarbative. D'autant plus que, pour plusieurs, l'effritement du religieux – en l'occurrence du catholicisme – a rendu irrecevable la logique de la rétribution prévue par la justice divine. Dès lors, s'il n'est plus possible de « gagner son paradis » en supportant avec piété les souffrances qui nous sont imposées et si un ordre immuable des choses ne récompense pas ou ne protège pas de la douleur celui qui fait le bien, comment pouvons-nous aujourd'hui envisager le malheur ? Dans la tradition biblique, *Le livre de Job* exprime cette résistance, cette force de la raison humaine qui s'oppose à l'irréductible mouvement du malheur, mal plus profond que toute faute, que tout péché. Une telle résistance a toujours subsisté à travers les époques, mais dans un milieu occidental toujours davantage laïcisé, où le recours à la divinité est de moins en moins considéré, nous nous retrouvons devant une immanence pure et dure. Ce qui est au-delà de la pensée est impensable et la question du malheur reste en suspend.

C'est en explorant diverses littératures, traditions et religions que la pensée de Simone Weil s'est développée, se distinguant par une conception du monde à la

fois laïque et religieuse, mystique et philosophique, méthodique et empirique. Dans une superbe errance, la philosophe française se pencha assidûment sur des questions relatives au bien, au mal, à la responsabilité et à la justice, s'appliquant sans cesse à éclaircir l'énigme du malheur. Selon elle, deux types de *mal* prennent pertinemment forme en notre monde. Le premier, le « mal-en-nous » ou « mal moral », résulte d'une défection d'amour qui, parce qu'elle peut être expliquée, peut également être combattue, pour autant que « le désir de bien soit réel ». Le second, le « mal-malheur », n'est rien de moins qu'un déracinement de la vie qui neutralise les aspirations éminentes d'un être humain, les transmuant en une nébuleuse et pénétrante image de la mort. Le « mal-malheur » est « à la fois douleur physique, détresse de l'âme et dégradation sociale [...] »¹. Il est à l'image même du Christ sur la Croix, l'inspiration chrétienne ayant joué un rôle caractéristique dans le cheminement de Simone Weil. Dès sa prime jeunesse, elle évinça volontairement la question de Dieu, mais ne vécut pas moins selon une conception profondément chrétienne : « J'ai toujours adopté comme seule attitude possible l'attitude chrétienne² », écrit-elle au père Joseph-Marie Perrin. Puis, vint le jour inespéré d'une rencontre avec Dieu, « personne à personne », moment crucial où, dit-elle, « le Christ lui-même est descendu et m'a prise³ ». Ce contact divin scella son amour pour le Christ, mais sa foi se refusa toujours à accepter les institutions de l'Église : elle demeura, selon sa propre expression, « sur le seuil de l'Église ».

¹ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Ceuvres*, coll. « Quarto », p. 703.

² *Ibid.*, p. 769.

³ *Ibid.*, p. 771.

L'ensemble des croyances et des exercices qui constituait la vie philosophique et spirituelle de Simone Weil ne se limite cependant pas à la tradition chrétienne – et c'est là un des plus remarquables aspects de sa pensée. Il prend place à l'intérieur d'une méthode hétéroclite des plus logiques, trouvant écho non seulement dans le christianisme et le Nouveau Testament, mais également dans la philosophie grecque de l'antiquité – principalement chez Platon et chez les stoïciens – ainsi que dans certains textes orientaux tels la Bhagavad-Gîtâ et le *Tao Tè King*. Parce que les stigmates de la religion chrétienne ont laissé l'homme occidental face à un vide spirituel ou à une spiritualité clandestine et « à la carte », cet aspect de la pensée weilienne se révèle aussi contemporain qu'il pouvait sembler anachronique à l'époque où des textes comme *La source grecque* (1936-1943), *Intuitions pré-chrétiennes* (1941-1942) et *Lettre à un religieux* (1942) ont été écrits. Plus que jamais, avec la mondialisation et la pléthore d'informations qui nous assaille quotidiennement, nous avons non seulement l'opportunité de magasiner objets et services de diverses provenances, mais également de nous magasiner une spiritualité. Pouvant dorénavant choisir entre le yoga, la méditation bouddhiste, le Chi Kong, la prière ou autres pratiques religieuses, païennes et ésotériques de diverses origines, le tout sur un fond de valeurs chrétiennes aussi profondément inhibées qu'incrystées en nous, plusieurs se fabriquent une spiritualité à leur mesure.

Pour Simone Weil, qu'il s'agisse du Tao, du brahman, du dharma ou de la Trinité chrétienne, toutes les *grandes* religions et notions spirituelles se réfèrent justement à un seul et même principe divin, présenté toutefois sous différentes appellations et selon diverses sources et exégèses. Ce principe universel, elle le nomme tout

simplement « Dieu ». Néanmoins – et cela peut a priori paraître contradictoire –, elle pressent nettement que le christianisme est sa religion d'appartenance : « Quand je lis le Nouveau Testament, les mystiques, la liturgie, quand je vois célébrer la messe, je sens avec une espèce de certitude que cette foi est la mienne [...]»⁴, avoue-t-elle dans *Lettre à un religieux*. Cette quasi-certitude n'en est pas moins chargée de bémols ou d'idées qui vont tout à fait à l'encontre de l'Église :

À mesure qu'elle croît [l'intensité chrétienne], les liens qui m'attachent à la foi catholique deviennent de plus en plus forts, de plus en plus enracinés dans le cœur et l'intelligence. Mais en même temps les pensées qui m'éloignent de l'Église gagnent elles aussi en force et en clarté. Si ces pensées sont vraiment incompatibles avec l'appartenance à l'Église, il n'y a donc aucun espoir que je puisse jamais avoir part aux sacrements. S'il en est ainsi, je ne vois pas comment je peux éviter de conclure que j'ai pour vocation d'être chrétienne hors de l'Église. La possibilité d'une telle vocation impliquerait que l'Église n'est pas catholique en fait comme elle l'est de nom, et qu'elle doit un jour le devenir, si elle est destinée à remplir sa mission⁵.

Détachée de toute obédience, Simone Weil entama une remise en question de l'Église catholique qui, aujourd'hui plus que jamais, trouve sa légitimité. Et sa pensée est peut-être l'exemple le plus notable, dans la littérature moderne, d'un rapport essentiel entre le sens tragique et métaphysique de l'hellénisme et la révélation chrétienne. Au même titre que saint Jean de la Croix ou même que Lao

⁴ Weil, *Lettre à un religieux*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 13-14.

Tseu, elle considérait par ailleurs Platon comme un grand mystique. Elle lui doit tout d'abord sa conception du bien, laquelle exerça sur elle un extraordinaire attrait : elle la reconnut comme la seule réalité terrestre capable d'éclairer le monde des humains. « Il n'y a pas d'autre objet de désir pour l'homme, sinon le Bien », a écrit Platon dans *Le banquet*. « Quoique Platon s'exprime en termes strictement impersonnels, ce bien qui est l'auteur et de l'intelligibilité et de l'être de la vérité, n'est pas autre chose que Dieu »⁶, écrit Simone Weil dans *La source grecque*. Et c'est seulement à la suite de ses lectures platoniciennes que le bien, chez la philosophe, se lia doucement à la foi chrétienne et à l'idée de la grâce.

Il en va de même du concept d'amour stoïcien qu'elle remania et actualisa en le superposant à la folie d'amour, inspirée du catholicisme. Elle le rencontra pour la première fois dans les écrits de Marc Aurèle, en tant que principe ou valeur qui appelle à ne pas se contenter de supporter l'inéluctable, mais également à le dissimuler et à l'aimer, car ce qui est nié doit être conçu comme nécessaire et désirable⁷. « Le Christ et Prométhée sont venus jeter un feu sur la terre »⁸, écrit-elle, reliant avec simplicité les souffrances et les signifiances de ces deux figures mythiques. En fait, Weil lut le Nouveau Testament à travers le prisme des textes grecs, tout comme elle lut les traités orientaux d'un point de vue chrétien, découvrant au final nombre de recoupements entre des cosmogonies souvent considérées comme antinomiques.

⁶ Weil, *La source grecque*, p. 85.

⁷ Cette définition s'apparente à *l'amor fati*, locution inventée par Nietzsche, qui signifie « l'amour du destin » ou « l'amour de la destinée ». À ce sujet, voir Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*.

⁸ Weil, *La source grecque*, p. 101.

Initiée très tôt aux écrits platoniciens et aux textes stoïciens, connaisseuse dans le domaine des sciences⁹, interpellée par les spiritualités orientales, mais intimement liée au christianisme, Simone Weil donna naissance à une singulière méthode de vie dont une des étapes fondamentales est le malheur, lequel renfermerait « la vérité de notre condition¹⁰ ». « Il y a alliance naturelle entre la vérité et le malheur, parce que l'une et l'autre sont des suppliants muets, éternellement condamnés à demeurer sans voix devant nous¹¹. » Si le malheur ne peut être complètement expliqué, il doit néanmoins être vécu et combattu jusqu'au bout, car il permet l'accès au réel en même temps qu'il rapproche l'homme de la divinité, c'est-à-dire de la Vérité. Le malheur n'est pas utile, mais nécessaire. Il existe par la nécessité, qui est « l'écran mis entre Dieu et nous pour que nous puissions être¹² ». Pour Weil, Dieu s'est retiré de la création par amour, car « il faut une représentation du monde où il y ait du vide afin que le monde ait besoin de Dieu¹³ ». Dieu demeure présent dans son absence, car la beauté de l'univers reflète sa présence comme le ferait une œuvre d'art parfaite; le monde matériel se présente comme une pure extériorité d'inertie qui, parce qu'elle témoigne de son absence, relie à la transcendance. Dieu aurait ainsi confié le monde phénoménal à la nécessité et à la contingence pour que nous puissions l'aimer en toute liberté. L'univers se trouvant par conséquent dénué de finalité (illusion téléologique), l'individu devrait délibérément consentir à la nécessité et donc à la possibilité de la

⁹ Son frère, André Weil, dont elle fut très proche pendant sa prime jeunesse, comptait parmi les grandes figures des mathématiciens du XX^e siècle. Elle lui doit en partie ses connaissances dans le domaine de la physique quantique et des mathématiques.

¹⁰ Weil, « Formes de l'amour implicite de Dieu », *Oeuvres*, coll. « Quarto », p. 731.

¹¹ Weil, *Écrits de Londres*, p. 32.

¹² Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 62.

¹³ *Ibid.*, p. 54.

souffrance, et du malheur. « Il faut placer Dieu à une distance infinie pour le concevoir innocent du mal; réciproquement, le mal indique qu'il faut placer Dieu à une distance infinie¹⁴ », écrit Weil. « La distance, âme du beau », nous donne à lire le *Tao Tè King*.

Cette idée de *décréation*, c'est précisément là où la vision de Simone Weil trouve son point d'articulation. Et il est légitime de relier cette idée à la littérature hellénistique au sein de laquelle les dieux et déesses habitent un monde parallèle à celui des humains, en même temps qu'au panthéisme stoïcien qui se représente Dieu comme immanent au monde. Conjointement, elle s'apparente aussi au bouddhisme qui reconnaît l'univers comme existant par lui-même, selon sa propre nature et ses propres lois, sans qu'aucun être extérieur et doué d'un pouvoir suprême ne le dirige. Ainsi donc le concept de *décréation* peut conduire sans peine à une réflexion pertinente sur notre époque, car bien que nous appréhendions presque toujours le monde par la raison – à un point tel que les concepts et les mots remplacent parfois la réalité –, des spiritualités, religions et regroupements mystiques de tous genres pullulent à grande vitesse. La pensée de Simone Weil nous propose une vision du monde très ancrée dans la réalité et dans l'action, sans pour autant négliger ni le langage, ni la transcendance, ceux-ci étant tous deux pénétrés par le *logos*. Dans la philosophie platonicienne, *Logos* est un dieu considéré comme la raison du monde, contenant en lui toutes les idées éternelles, et il est ce principe qui se révèle par l'intermédiaire de la dialectique; dans la théologie chrétienne, *logos* s'emploie pour désigner la deuxième personne

¹⁴ Weil, « Cahiers de Marseille : Cahier VI, hiver 1941-1942 », *Oeuvres*, coll. « Quarto », p. 875.

de la sainte Trinité et a le même sens que « verbe » (le verbe du Christ). Il s'agit certainement, pour l'une et l'autre de ces idéologies, d'un concept à la fois rationnel, transcendant et langagier. Simone Weil réunit la conception platonicienne et chrétienne de *logos* (la première a d'ailleurs inspiré la seconde) en une abstraction qui, faisant le pont entre le réel et le transcendant, se découvre à travers le langage dans son sens le plus large : le langage du monde.

Les traces de la divinité seraient perceptibles dans la beauté qui, parce qu'elle est *logos*, est à la fois immanence et transcendance. Mais de façon élémentaire, cette transcendance n'est pas tant le dépassement du monde matériel (dans tous les sens du terme) que le dépassement de soi-même, et son ego. Il s'agit de s'oublier, de cesser de dire « Je » pour apprendre à reconnaître, dans la beauté et le malheur, les traces du divin. Il est dès lors question de détachement¹⁵, mais d'un détachement « actif », fertile et effectif : il n'implique pas l'oubli mais la conscience, il ne conduit pas au désintéressement de l'existence terrestre mais porte plutôt à s'en rapprocher et il n'est pas mué par l'expectative d'une vie nouvelle (et meilleure) après la mort, mais bien par un engagement concret dans le présent. Le malheur oblige au détachement parce qu'il nous dépouille, parce qu'il nous prive de tout appui, de tout repère : il nous confronte au vide. Il « durcit et désespère parce qu'il imprime jusqu'au fond de l'âme, comme un fer rouge, ce mépris, ce dégoût et même cette répulsion de soi-même, cette sensation de culpabilité et de souillure que le crime

¹⁵ Chez les stoïciens, le détachement (*aprospatheia*) donne suite à l'attention (*prosochè*); il est le passage obligé pour atteindre un état total d'affranchissement des désirs et des passions (*apatheia*). Simone Weil s'est significativement inspirée de ce concept.

devrait logiquement produire et ne produit pas¹⁶ ». Selon Weil, nous pouvons tirer avantage du malheur, mais il faut d'abord, pour cela, continuer à aimer le bien « à vide », alors même que Dieu, tout comme l'Homme, semble nous avoir abandonnés. La Connaissance suppose un travail de décentrement que le malheur crée inévitablement : réciproquement, la Connaissance n'est possible que par le retrait de soi, le décentrement de l'ego. De plus en plus vidés de nous-mêmes, de notre « Je », la beauté du monde – qui *est* Dieu – nous interpelle alors. Et cet appel de (à) la grâce, ressenti devant la beauté du monde, permettrait d'atteindre la connaissance vraie. Par le vide qui la constitue et l'ouvre à un au-delà d'elle-même, la réalité du malheur deviendrait une sorte de « passage » vers Dieu, un *metaxu*, un pont entre l'homme et le divin, un « entre-temps ».

« La grande énigme de la vie, ce n'est pas la souffrance, c'est le malheur¹⁷. » Une souffrance est localisée dans le corps et dans le temps, mais si elle est multiple et que, dans son acharnement, elle se prolonge et se propage, elle devient malheur. Elle « s'empare de l'âme et la marque, jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à elle, la marque de l'esclavage¹⁸ ». Tout au long de sa courte vie, Simone Weil tenta de trouver une explication possible à la coexistence du malheur des hommes avec la perfection de Dieu. Possédant une connaissance très poussée du sanscrit et du grec ancien, elle chercha tout d'abord cette explication à travers divers textes fondateurs – mystiques, philosophiques et ésotériques –, ainsi qu'à travers nombre de légendes et mythologies. Néanmoins, toute connaissance

¹⁶ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 695.

¹⁷ *Ibid.*, p. 696.

¹⁸ *Ibid.*, p. 693.

primordiale ne pouvait, à son avis, être embrassée que par la volonté ascétique et le contact avec le réel.

S'inspirant de la vision de certains philosophes grecs pour qui la rigueur et la sagesse de la pensée s'enracinent dans un usage concret et quotidien, elle ne se limita pas à appliquer à la lettre ce que le bien lui dictait, mais voulut aussi rencontrer le malheur à travers l'expérience, car « c'est quelque chose de spécifique, irréductible à toute autre chose, comme les sons, dont rien ne peut donner aucune idée à un sourd-muet¹⁹ ». Ainsi n'eut-elle de cesse de chercher à partager la souffrance d'autrui, délaissant à plusieurs reprises sa carrière d'enseignante afin de travailler en usine avec les ouvriers, en agriculture avec les paysans ou, en 1936, de s'enrôler dans la guerre civile d'Espagne aux côtés des républicains. Cette dernière expérience, bien que fort courte, lui fit entrevoir la haine sourde et aveugle d'une guerre qu'elle critiqua par la suite avec véhémence. Mais c'est l'inhumanité de la vie en usine qui la marqua plus que tout. « Étant en usine, confondue de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme²⁰. » À la suite de cette difficile et révélatrice incursion dans le monde ouvrier, elle crut saisir l'essence même du malheur : « j'ai reçu là la marque de l'esclavage, comme la marque au fer rouge que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés²¹ ». À l'image de cette expérience du malheur, toute la pensée weilienne prend racine dans le réel et s'inscrit fermement dans la pratique.

¹⁹ *Ibid.*, p. 695.

²⁰ Weil, « Autobiographie spirituelle », *Oeuvres*, coll. « Quarto », p. 770.

²¹ *Ibid.*

La discipline du travail intellectuel et du travail physique détiennent de toute évidence une place fondamentale dans le parcours de Simone Weil; ainsi en va-t-il de ce qu'elle nomme « l'attention ». Qualité louée par le bouddhisme et par l'hindouisme, celle-ci se trouve à la base de l'attitude stoïcienne (*prosochè*) et revêt de même une dimension essentielle au sein de la pratique spirituelle weilienne. En substance, elle consiste à s'abstraire de son propre corps et à diriger son esprit sur la consistance du monde, avec la beauté (*kallos*) et le malheur qu'il comporte, ce dernier pouvant également contenir « une beauté plus pure que celle qu'on connaissait jusque là²² ».

L'attention est d'abord portée par l'intelligence qui, en s'exerçant, consent à s'effacer pour laisser apparaître plus clairement que jamais la réalité des choses. Alors seulement il devient possible de reconnaître le bien et de déceler les traces de la beauté divine. Cet exercice atteint son paroxysme lorsqu'il s'opère à travers l'expérience même du malheur ou, à tout le moins, de la souffrance – il était d'ailleurs devenu particulièrement ardu pour la philosophe qui, éprouvant de fortes et débilitantes migraines, peinait à faire abstraction de ses douleurs. Au final, « cet acte peut permettre, par une opération de transfert, de détruire une partie du mal qui est en nous²³ », affirmait-elle. En nous détachant de notre inconsistance, le malheur peut nous arracher à la pesanteur et nous faire accéder à la connaissance des vrais besoins de l'âme, mais encore faut-il s'abandonner à ses mouvements. Comme Dieu s'est retiré du créé, l'homme a à se retirer de lui-même pour qu'il n'y

²² Weil, « Cahiers de New York : Cahier III, automne 1942 », *Oeuvres*, coll. « Quarto », p. 937.

²³ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *ibid.*, p. 713.

ait plus que vérité. Dieu « s'est vidé de sa divinité. Nous devons, nous aussi, nous vider de la fausse divinité avec laquelle nous sommes nés et renoncer à être quelque chose²⁴ » en brisant les fils qui nous relient illusoirement à la superficialité du monde. En outre, le rôle de toute douleur en est un de purification : sous la force de son accablement, ce qui envahit le « Je » s'atténue puis fléchit jusqu'à la complète évacuation, jusqu'à l'ultime disparition de l'individuel. « L'usage principal de la douleur [...] est de m'apprendre que je ne suis rien²⁵ : tel est le leitmotiv de Simone Weil.

Weil reconnaissait toutefois l'extrême difficulté qu'il peut y avoir à concentrer volontairement sa pensée sur le malheur. Et s'il existe un miracle, croyait-elle, c'est bien celui de faire quelques pas par charité, ce sentiment qui porte à partager la souffrance d'autrui étant précisément la « marque du surnaturel » qui distinguerait l'homme de l'animal. « Quand elle (la compassion) se produit vraiment, c'est un miracle plus surprenant que la marche sur les eaux, la guérison des malades et même la résurrection²⁶. » Le malheur procède de cette « inspiration surnaturelle », sorte d'antithèse de toutes propagandes, ces dernières étant presque toujours liées aux notions de force et de prestige tant réprouvées par la philosophe. Plutôt qu'aborder le malheur comme un illégitime fléau, Weil le considérait comme une expérience intérieure investie par la vérité. « Le malheur comme ordalie. (La Croix comme balance)²⁷. » Toutefois, ce n'est qu'à travers un rigoureux travail d'écriture que se construisirent et s'échafaudèrent vraiment ses réflexions sur le malheur,

²⁴ Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 83.

²⁵ *Ibid.*, p. 129.

²⁶ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 695.

²⁷ Weil, « Cahiers de Marseille », *ibid.*, p. 877.

ainsi que celles sur la religiosité et le monde en général. Il est d'ailleurs primordial, pour bien saisir la portée et les implications de la vie et de la pensée de Simone Weil, de connaître le rôle tenu par cette constante écriture qui éclairait son parcours.

Certaines civilisations anciennes, dont les Égyptiens, les Babyloniens et les Celtes, ont cru que l'écriture avait été inventée par les dieux. Les Écritures sacrées conféraient autrefois l'immortalité à une religion parce que leurs « auteurs » disaient les avoir entendues ou vues dans des visions intérieures, mais aussi parce que, doué de permanence, l'écrit apparaissait porteur de sacralité. Cette idée de l'écriture captant au mieux le souffle divin et élevant l'homme au plus près de l'oreille de Dieu, subsiste depuis des temps immémoriaux. L'inédit, chez Simone Weil, procède de ce que le rapport entre sacralité et écriture demeure présent, mais dans un contexte individuel, et affranchi de toute appartenance religieuse. En d'autres mots, ses propres écrits, ceux d'un autre auteur ou de n'importe quel individu peuvent dès lors revêtir la fonction de prière, de catalyseur de la parole divine, fonction jusqu'ici réservée aux Écritures saintes. L'écriture, dans son sens le plus large, contiendrait l'espace nécessaire à la révélation et deviendrait le lieu de rencontre privilégié entre l'individu et la divinité. Cette particularité s'inscrit chez Weil à travers un désir de ramener le spirituel dans la philosophie et de rétablir la légitimité de la rigueur intellectuelle dans la vie intérieure.

Pour la philosophe, l'écriture est en fait un lieu d'exercice de soi par soi, se rapprochant par là de l'impératif stoïcien de la littérature – lue, récitée, entendue et écrite – comme « instrument de perfection intime ». Écrire, c'est alors dire ce qu'il y

a ici, maintenant, dans l'œuvre des jours; c'est prendre du recul et réfléchir au bien, au mal; c'est vouloir être meilleur. C'est aussi bâtir une feuille de route qui rappelle le chemin accompli et les voies d'égarement qu'il est préférable d'éviter. Chez Simone Weil, écrire revient pour ainsi dire à philosopher en silence, dans l'absence des autres – qu'elle n'oublie cependant jamais. Philosopher pour vivre et, à sa suite, vivre la philosophie avec le plus d'intégrité possible. Une fois encore apparaît une remarquable affinité avec la philosophie de l'Antiquité grecque, qui était jadis considérée comme partie intégrante de la vie courante. L'écriture offre cette conscience libre et posée qui, avant son apparition, existait difficilement, sinon aucunement. Tiré du livre *La parole*, de Georges Gusdorf, l'extrait suivant exprime sommairement, mais judicieusement, ce changement significatif qui permet à la pensée et à l'intériorité un épanouissement plus « élevé » :

L'homme qui écrit et qui lit n'est plus le même qui doit à la parole proférée son insertion dans l'humanité. Les valeurs en jeu se modifient profondément. La parole est captive de la situation; elle suppose un visage et un moment, un contexte d'émotion actuelle, qui la surcharge de possibilités extrêmes pour l'entente comme pour la discorde. Au contraire, l'écriture donne du recul. Elle soustrait le lecteur au prestige de l'actualité. Elle le renvoie de la présence de la chair, à une présence d'esprit, de l'actualité massive, chargée de sentiment, à une actualité plus dépouillée, non plus selon l'événement mais selon la pensée. [...] A cet égard, l'écriture paraît une réflexion de la parole, une première abstraction qui tend à souligner sa signification en vérité. La parole écrite s'offre à nous, privée de son orchestration vivante, à la fois parole et silence. L'absence, le silence ici comme une

épreuve qui fait mûrir les décisions et confirme l'amour. Sans doute n'y a-t-il pas de plus haute réussite humaine que l'entente de deux êtres dans l'authenticité, la communion plénière de deux vivants. Mais en dehors de ces moments d'exception, l'écriture, qui fait parler les profondeurs et donne aux résonances le temps de s'éveiller, offre à la vie spirituelle d'immenses possibilités²⁸.

Ces immenses possibilités que l'écriture offre à notre vie intérieure s'ouvrent par une communion silencieuse avec les mots, avec la pensée, avec soi-même et, aussi, avec d'autres – absents. Jusqu'à quel point l'écriture – et la lecture – peut transformer l'existence et la nature d'une personne dépend de sa générosité et de son ouverture propres. Mais ce qui apparaît indéniable, c'est que l'écriture *agit* sur soi. Simone Weil était clairement habitée par une incessible volonté de comprendre le monde et de faire le bien : avec cette même dévotion, elle noircissait de nombreuses pages, et ce, sur une base presque journalière. L'écriture se présentait à elle non seulement comme un outil unique de réflexion, mais aussi comme une sorte de fenêtre ouverte sur Dieu. Par l'écriture, des communautés religieuses se peignent, s'engagent dans l'histoire et entament un dialogue infini avec l'au-delà; par l'écriture, Simone Weil tente de peindre le monde pour mieux le comprendre et entre en communion avec la transcendance. L'écriture s'accomplit et se cultive comme un exercice spirituel, comme une correspondance entretenue – et à entretenir – avec Dieu : écrire, chez Simone Weil, c'est un peu comme s'agenouiller, joindre les mains, et prier. Et une telle spécificité se rencontre rarement chez un écrivain, surtout dans un contexte intellectuel et « laïc ». Ainsi

²⁸ Georges Gusdorf, *La parole*, p. 112-113.

donc, la place qu'occupait l'écriture dans ce cheminement particulier possède presque autant d'importance que l'exceptionnelle nature des nombreux textes écrits par Weil, et dont une partie considérable est composée de ses cahiers personnels. Ici, l'écriture est à appréhender en tant qu'exercice de pensée et pratique mystique. Dégagée de tout dogmatisme et de toute idée progressiste, cette pratique se trouve au centre d'une union intime entre l'homme et le divin.

ASCÈCE

Que l'homme, soumis au poids de la nécessité, puisse voir sa dignité brisée et son être devenir esclave de circonstances qui lui sont extérieures, est une réalité indéniable dont l'horreur saisit Simone Weil au plus profond de son âme. Dès son jeune âge, elle fut marquée par les atrocités de la Première Guerre, puis par la guerre d'Espagne, les brimades du régime soviétique et, finalement, par les conditions de travail avilissantes des ouvriers; très tôt elle se sentit bouleversée par le sort des opprimés. « Le malheur répandu sur la surface du globe m'obsède et m'accable²⁹ », écrivait-elle. Sa première réaction face à l'existence du malheur fut de ne pas l'ignorer, *simplement*, et de rester attentive à chacune des expressions de son caractère. Cette attitude, peu commune par son exemplarité, s'inscrit à contre-courant devant la tendance des hommes à détourner le regard lorsqu'un malheureux frôle de trop près leur existence, par crainte sans doute que celui-ci ne leur porte malheur. Totalement engagée dans une quête visant à comprendre comment le malheur des hommes pouvait cohabiter avec la beauté du monde, elle

²⁹ Weil, « Lettre à Maurice Shuman », *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 177.

s'appliqua à le circonscrire pour mieux l'appréhender et, ne se contentant pas de le décrire, elle tenta également de le vivre, ou à tout le moins de le rencontrer en partageant le quotidien de ceux qui sont plongés dans la misère. Du malheur elle fit un apprentissage de tous les instants, absolument consciente de son indéfectibilité et de l'impossibilité même de l'atténuer. Au mieux, pensait-elle, on ne peut que se préparer au malheur et apprendre à le vivre *autrement*. À cet égard, Simone Weil reprend pour elle ces paroles adressées par Socrate à Théodore et rapportées par Platon dans le *Théétète* : « Il est impossible que le mal disparaisse; car il y aura toujours, nécessairement, un contraire du bien. Il est tout aussi impossible qu'il ait son siège parmi les dieux : c'est donc à travers la nature mortelle et ce monde-ci qu'il circule³⁰. »

Le monde serait assujetti aux lois d'une nécessité sourde et aveugle, et de la force de cette nécessité découlerait l'ensemble des malheurs des hommes. « Il n'y a que la nécessité aveugle qui puisse jeter des hommes au point de l'extrême distance, tout à côté de la Croix. Les crimes humains qui sont la cause de la plupart des malheurs font partie de la nécessité aveugle, car les criminels ne savent pas ce qu'ils font³¹. » Mais on ne peut concevoir les lois de cette nécessité – et donc comprendre le rôle du malheur – qu'en posant des conditions logiques et définies, « c'est-à-dire dans la mathématique³² », qui est ici considérée dans son sens le plus

³⁰ Platon, *Théétète*, p. 76.

³¹ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 696.

³² Voir Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 4.

large. Sous le nom de « mathématique », Weil englobe en fait « toute étude théorique, rigoureuse et pure des rapports nécessaires³³ », l'abordant à la fois comme l'unique connaissance de l'univers matériel où nous existons et comme le reflet manifeste des réalités divines. Essentiellement, il s'agit d'une concordance remarquable entre, d'une part, la perception des choses sensibles chez l'être humain, laquelle « enferme implicitement une grande quantité de rapports mathématiques qui en sont la condition³⁴ » et, d'autre part, chaque technique et méthode de recherche qui, au moins tacitement, se situe toujours à quelques degrés de la mathématique appliquée. Jusqu'ici, ce constat ne laisse résolument apparaître aucun aspect qui soit explicitement lié au divin et demeure ancré dans l'immanence. Toutefois – et c'est là une prémisse à la théorie de la *décréation* élaborée de Weil –, le langage à la base de cette mathématique, de cette relation primordiale entre l'homme et le monde, serait « une sorte de poème mystique composé par Dieu³⁵ ».

Il est ici question du *logos*, principe unique de médiation entre l'homme et Dieu, qui imprime au monde sa structure divine par la nécessité. Sans doute le seul concept adapté à la situation du pluralisme religieux à travers les temps, il est évidemment présent chez les Grecs ainsi que chez les chrétiens, et rejoint le principe de Tao, reconnu par les taoïstes comme la force fondamentale qui coule en toute chose vivante ou inerte composant l'univers. Il recoupe également ce que les

³³ Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, p. 160.

³⁴ *Ibid.*, p. 161.

³⁵ *Ibid.*, p. 162.

hindous appellent le dharma, fondement supérieur de l'hindouisme qui fait référence aux lois éternelles régissant le mode de vie et les prescriptions religieuses : « Considérer le dharma, non comme devoir, mais comme nécessité, c'est s'élever au-dessus³⁶. » Mais Dieu a fait la nécessité aveugle afin de nous laisser libres de choisir de l'aimer à travers elle, c'est pourquoi le malheur peut saisir quiconque, sans distinction aucune. Figure incarnée de la notion de « rapport », la nécessité trouverait ainsi sa perfection dans une sorte de moyenne proportionnelle ou de mathématique théologique :

Au terme de telles méditations, on parvient à une vue extrêmement simple de l'univers. Dieu a créé, c'est-à-dire non pas qu'il a produit quelque chose hors de soi, mais qu'il s'est retiré, permettant à une partie de l'être d'être autre que Dieu. À ce renoncement divin répond le renoncement de la création, c'est-à-dire l'obéissance. L'univers tout entier n'est pas autre chose qu'une masse compacte d'obéissance. Cette masse compacte est parsemée de points lumineux. Chacun de ces points est la partie surnaturelle de l'âme d'une créature raisonnable qui aime Dieu et qui consent à obéir. Le reste de l'âme est pris dans la masse compacte. Les êtres doués de raison qui n'aiment pas Dieu sont seulement des fragments de la masse compacte et obscure. Eux aussi sont tout entiers obéissance, mais seulement à la manière d'une pierre qui tombe. Leur âme aussi est matière, matière psychique, soumise à un mécanisme aussi rigoureux que celui de la pesanteur. Même leur croyance en leur propre arbitre, les illusions de leur orgueil, leurs défis, leurs

³⁶ Weil, *Cahiers I*, Plon, p. 152-153.

révoltes, tout cela, ce sont simplement des phénomènes aussi rigoureusement déterminés que la réfraction de la lumière. Considérés ainsi, comme matière inerte, les pires criminels font partie de l'ordre du monde. Tout obéit à Dieu, par suite tout est parfaitement beau³⁷.

Concevant les relations qui emplissent et façonnent l'univers comme autant de mécanismes nécessaires, il n'est pas de réalités ni de phénomènes – matériels ou moraux, physiques ou théoriques, individuels ou collectifs – qui ne soit régi par un dispositif invisible et universel dont les pièces, pouvant se déplacer par rapport aux autres dans une harmonie immuable, constituent les composantes essentielles de toute vie humaine. Bien sûr, « les pensées sont soumises à un mécanisme qui leur est propre. Mais c'est aussi un mécanisme³⁸ », affirme Weil. La nécessité s'accomplit par l'ensemble infini des mécanismes possibles et, quels que soient les désirs ou les aspirations d'un homme, il y obéit aveuglément sa vie durant. La nécessité ne doit cependant pas être confondue avec ce que nous appelons communément « destin » dans le langage populaire, puisque Weil ne considère pas l'histoire future d'un être humain ou d'une société comme étant prédéfinie par une instance supérieure (finalisme), pas plus que par l'Histoire ou la nature (déterminisme). Il est vrai que sa théorie de la nécessité rejoint bel et bien le concept stoïcien de destin, qui occupe une place centrale dans l'éthique des

³⁷ *Ibid.*, p. 163.

³⁸ Weil, *Oppression et Liberté*, p. 233.

anciens, lequel signifie à la fois force naturelle et souffle divin, mais l'auteure y juxtapose une notion clé de la théologie chrétienne, à savoir la grâce.

Le destin chez les stoïciens se veut l'expression de l'ordre imprimé par la raison divine (*logos*) à l'univers et, en ce sens, il s'agit d'un principe relevant moins de la religion que de la science et de la philosophie (le dieu des stoïciens *est* Raison). Diogène Laërce écrivait à ce propos que « le destin est la cause séquentielle des êtres ou bien la raison qui préside à l'administration du monde³⁹ ». La nécessité organiserait le monde; la grâce et l'amour de Dieu permettraient d'échapper à cette hiérarchie, non pas en la renversant, mais bien en l'embrassant. Seule la grâce, qui consiste en une transformation spirituelle de l'homme, a le pouvoir de délivrer de la pesanteur, c'est-à-dire des « faux » besoins du moi : par l'orientation de l'âme vers le bien et par un mouvement d'amour perpétuel dirigé vers le monde et les hommes, il devient possible de faire éclore la pureté, c'est-à-dire « le pouvoir de contempler la souillure⁴⁰ ». « Si nous transportons notre cœur hors de nous-mêmes, hors de l'univers, hors de l'espace et du temps, là où est notre Père, et que nous regardons ce mécanisme, il apparaît tout autre. Ce qui semblait nécessité devient obéissance⁴¹. »

³⁹ Diogène Laërce, « Les Stoïciens », p. 149.

⁴⁰ Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 78.

⁴¹ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », coll. « Quarto », p. 699.

C'est dans un élan vers la grâce et la connaissance de Dieu que Simone Weil tenta d'avoir une certaine prise sur le monde naturel, préconisant à cet effet l'usage et l'application d'une méthode dont la clé constitue « la loi des travaux », c'est-à-dire la rigueur et l'assiduité d'un travail appliquées à la pensée et à l'implication sociale, mais aussi à l'écriture, cette activité de l'esprit qui favorise l'intuition, source jaillissante de la vérité. Elle créa cette méthode selon des préceptes mathématiques – « l'usage des relations mathématiques seul permet de considérer le monde sensible comme constitué de matière inerte et non pas d'innombrables divinités capricieuses⁴² » – et en prenant exemple sur les principes de base de la science grecque, laquelle reconnaît les phénomènes comme des apparences résultant d'un cosmos représentable géométriquement. La pensée de Platon a imprégné le parcours de Simone Weil au plus haut point et, suivant l'axiome platonicien « Dieu est un perpétuel géomètre⁴³ », la philosophe française concevait le fonctionnement du monde comme étant établi sur une symétrie géométrique parfaite, et ce, malgré ses injustices et ses imperfections apparentes, celles-ci figurant même parmi les composantes essentielles de la structure harmonique. Le monde sensible se meut dans un ordre symétrique supposant une trame qui se répète suivant une règle précise, tout en étant partiellement transformée au fil des répétitions. Pour Weil, cette trame se compose de la nécessité, de l'amour et de la justice, trois axes fondamentaux d'une même figure qui se modulent selon des variables spécifiques à chaque individu, phénomène, situation et époque, sans

⁴² Voir Weil, *Sur la science*.

⁴³ Pour Platon, la recherche de la vérité et de la sagesse, c'est-à-dire la philosophie, est indissociable de la dialectique scientifique. La tradition veut qu'une phrase ait été gravée à sa demande sur le fronton de l'Académie d'Athènes, dont il était le fondateur : « Que nul n'entre s'il n'est géomètre. »

jamais que leur essence en soit altérée ou que leur rapport réciproque en soit brisé. Aux installations, figures et structures symétriques, est habituellement associée une beauté certaine; il en va de même du monde qui continue et continuera à receler et à dégager une beauté infinie en dépit du mal qui peut s'y opérer. La beauté, cette « harmonie du hasard [nécessité] et du bien⁴⁴ », constitue précisément ce par quoi on a accès à la Connaissance, à la Vérité, au Divin. Il faudrait donc « accepter d'être soumis à la nécessité et n'agir qu'en la maniant⁴⁵ ».

L'attitude que privilégia Simone Weil pour évoluer dans un univers ainsi régi s'avère celle de l'autodiscipline, c'est-à-dire une ascèse dont elle poussa la pratique à une rigueur rarissime – comme tout ce sur quoi se posa sa curiosité ou se porta son intérêt –, surtout si on considère ses origines bourgeoises, ses activités intellectuelles et sa vie, somme toute, plutôt citadine. S'inspirant notablement de la philosophie hellénistique, qui porta au plus haut niveau le sens de l'exactitude, de la précision et de la rigueur, ainsi que des textes fondateurs grecs, expressions riches et intelligibles de l'épreuve de la limite et de la nécessité, elle s'élabora une ligne de conduite basée sur les valeurs cardinales que sont pour elle le bien, le vrai et le juste. « Nous ne sommes géomètres que devant la matière; les Grecs furent d'abord géomètres dans l'apprentissage de la vertu⁴⁶. » Leur héritage se voit en quelque sorte réactualisé dans les écrits weiliens à travers la recherche et la

⁴⁴ Weil, « L'Iliade ou le poème de la force », *La source grecque*, p. 27.

⁴⁵ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 692.

⁴⁶ Weil, *La source grecque*, p. 23.

composition progressive d'un ensemble de démarches dont le moteur n'est autre chose que le mystère de la misère humaine.

Bien qu'à certains égards elle puisse laisser envisager le contraire, il serait toutefois erroné de penser que Simone Weil chercha ne serait-ce qu'un seul instant à (se) bâtir une doctrine philosophique et religieuse. Toutes les étapes de son cheminement ne représentent en réalité que d'incessantes tentatives pour assouvir son désir de comprendre le monde dans lequel elle évoluait et d'apaiser en elle un irrépressible besoin d'expliquer l'existence de ce fléau qu'est le malheur. Servie par sa lucidité et par sa grande curiosité, elle se défricha un chemin à sa façon, s'appropriant les notions ou techniques de vie qui, appartenant à de multiples traditions anciennes, lui semblaient encore justes et logiques. Sa méthode tend dans son essence à expliquer la coexistence de Dieu avec le malheur des hommes et incite à aborder avec rigueur et intégrité tout aspect inhérent à la vie humaine, qu'il soit matériel, philosophique ou spirituel. L'itinéraire de Simone Weil, toujours sous-tendue par le fil conducteur de l'expérience intérieure, ne manifeste ainsi aucune concession dans son refus d'adhérer complètement et exclusivement à une doctrine quelle qu'elle soit. Percevant la lumière d'un au-delà ici même, sur la terre, elle était persuadée de l'existence d'une spiritualité unanime et sans âge qui pouvait se révéler au cœur de chacun.

L'influence grecque, assurément transmise en premier lieu par le philosophe Alain⁴⁷, qui fut son enseignant à la khâgne du Lycée Henri-IV à Paris (école normale supérieure), est majeure dans l'œuvre weilienne et s'avère primordiale pour approcher sa philosophie et appréhender sa conception du malheur. Le premier impératif de la philosophie stoïcienne consiste dans la maîtrise de la logique⁴⁸; et ce que fit Simone Weil, c'est étudier les sciences et la logique hellénistiques qu'elle appliqua ensuite à l'élaboration d'une pensée (dialectique) et d'une méthode de vie (éthique), toutes deux orientées vers la recherche du bien et la sagesse; cette pensée et cette méthode avaient comme dessein premier d'agir sur le monde réel (physique). Chez Weil, être philosophe, c'est avant tout être actif dans le monde, c'est relier la pensée et l'action dans la plus pure intégrité qui soit. La philosophie se présente ici comme une quête quotidienne et perpétuelle, dirigée vers une véritable transformation dans l'orientation de l'âme. « Qu'est-ce donc qui peut te faire escorte pour te protéger en cette vie? Une seule et unique chose, la philosophie. Elle consiste à garder le dieu intérieur exempt de souillure et de dommage⁴⁹ », écrit Marc Aurèle dans ses *Pensées*. La vraie vie serait celle de l'esprit – la vie spirituelle –, et toutes les fois que l'âme se tourne vers l'illusion et le faux-

⁴⁷ De son vrai nom Alain Chartier, il a publié de nombreux livres, dont *Les arts et les Dieux* ainsi que *Les passions et la sagesse*, tous profondément teintés par le stoïcisme et par la philosophie hellénistique en général.

⁴⁸ Souvent occultée dans les études au profit de la morale (ou éthique), c'est pourtant la logique qui devait inaugurer la philosophie, car parcourir le champ de la morale stoïcienne impliquait d'avoir préalablement été initié à la logique et aux sciences. La morale était jadis considérée comme un des fruits de la logique : il fallait d'abord avoir dépouillé la logique de son écale pour en apprécier toute la saveur. Toutefois, contrairement à Platon, les stoïciens considéraient l'éthique (les comportements humains), la physique (la réalité) et la dialectique (mouvements de la pensée) sur un même pied d'égalité.

⁴⁹ Marc Aurèle, *Pensées*, Livre II, 17, 3.

semblant, elle s'égarait de son chemin de lumière ascendant. « Prends garde de te Césariser... Conserve-toi simple, bon, pur, grave, naturel, ami de la justice, révérent les dieux, bienveillant, affectueux, ferme dans l'accomplissement de tes devoirs. Combats pour rester tel que la philosophie a voulu te faire⁵⁰. »

La philosophe puisa donc abondamment à la « source grecque » – la logique d'une mécanique mathématique située au sommet de l'échelle du savoir en est évidemment issue –, qu'elle juxtaposa par la suite au christianisme, estimant que les deux traditions sont construites sur le même paradigme. Elle discernait en outre une continuité entre *l'Illiade* et l'Évangile, cette continuité s'établissant sur le « sentiment de la misère humaine » comme « condition de la justice et de l'amour⁵¹ » ainsi que sur la médiation entre l'homme et le divin, laquelle se présente chez les Grecs sous la forme de *metaxu* et est symbolisée chez les chrétiens par la figure de l'Esprit Saint, représentant sur la terre de l'alliance eucharistique de Dieu avec les hommes. Toutefois, par l'image qu'elle se faisait d'une philosophie qui s'incarnait dans le monde réel – « la philosophie la plus difficile, disait Alain, est celle de tout le monde⁵² » –, prenant en compte l'ici et le maintenant dans sa totalité, elle semblait prôner une sorte d'immanence : « Dieu n'a pas mis l'enfer sur la terre⁵³ »; le ciel *est* la terre, et réciproquement. Par la bonté des hommes et la beauté du monde, la Vérité serait en quelque sorte devant nous

⁵⁰ Marc Aurèle, *Pensées*, Livre VI, 30 : 1-3.

⁵¹ Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 4, p. 151.

⁵² Alain, *Propos*, p. 112.

⁵³ Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 124.

toujours immanente. Comme l'exprime Krishna dans la *Bhagavad-Gîtâ*⁵⁴, « la vie humaine sert à découvrir la Divinité qui est inhérente à sa nature et à réaliser le Dieu immanent dans l'univers⁵⁵ ».

Ainsi l'ascèse de Simone Weil n'a au départ rien de religieux et s'apparente bien davantage à sa pratique originelle, née dans la Grèce antique, qu'à son sens chrétien, lequel est affilié aux mots latins *asceta* et *asceterai*, qui signifient respectivement « moine » et « monastère ». Dans les faits, pour Weil, pour les anciens en général, mais particulièrement pour les stoïciens, la philosophie se présente comme une ascèse, le mot provenant à l'origine du grec *askêsis*, qui signifie « exercice »; la philosophie était ancrée dans la pratique du monde et se voulait essentiellement une manière de vivre. La penseuse adhérait bien sûr aux buts premiers de toutes les formes d'ascèse chrétienne, qui sont la charité, l'amour du divin et la compassion envers son prochain; en revanche, elle refusait catégoriquement de considérer la vie comme une épreuve d'endurance obligée⁵⁶, estimant même le dolorisme chrétien comme une perversion du malheur, celui-ci étant par essence « ce qu'on subit malgré soi ».

⁵⁴ Livre VI du *Mahabharata*, la *Bhagavad-Gîtâ*, qui signifie « le chant du Bienheureux Seigneur » en sanskrit, est un poème de 700 vers datant d'environ 2 000 ans. Contenant les enseignements fondamentaux de la spiritualité hindoue, elle est considérée par l'ensemble des courants de l'hindouisme comme la synthèse de la sagesse des textes sacrés plus anciens.

⁵⁵ *La Bhagavad-Gîtâ*, p. 62.

⁵⁶ Voir Saint-Paul, Nouveau Testament, 1 Co 9 : 24-27.

Il était donc impératif aux yeux de Weil de s'exercer à la pensée, au travail et à l'écriture en évitant les tentations qui s'offraient à elle. À cet égard, on retrouve même dans ses notes personnelles une liste de tentations qui, comme un mantra, devait se « relire chaque matin » : « Tentation de la paresse, Tentation de la vie intérieure, Tentation du dévouement, Tentation de la domination, Tentation de la perversité⁵⁷. » Conséquemment, il s'avérait impératif pour elle de repousser tout excès et tout désir qui ne soient consentis par le bien moral, calquant encore une fois cette attitude sur celle des stoïciens :

Les hommes sont malheureux parce qu'ils désirent des choses qu'ils considèrent comme des biens qu'ils risquent de ne pas obtenir ou de perdre, et parce qu'ils cherchent à fuir des choses qu'ils considèrent comme des maux, qui sont souvent inévitables, parce que ces prétendus biens ou ces prétendus maux, par exemple la richesse, la santé ou au contraire la pauvreté et la maladie, ne dépendent pas de nous. L'exercice de la discipline du désir consistera donc à s'habituer à renoncer progressivement à ses désirs et à ces aversions, afin de ne plus désirer que ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le bien moral, et de ne plus fuir ce qui ne dépend pas de nous, c'est-à-dire le mal moral⁵⁸.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 140-141.

⁵⁸ Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, p. 51.

Mouvements de la pensée

Le malheur fascine Simone Weil parce qu'elle y voit le plus grand mystère de la condition humaine en même temps que la mesure unifiée des différentes formes de mouvement de l'univers. « À une époque comme la nôtre où le malheur est suspendu sur tous, le secours apporté aux âmes ne peut être efficace que s'il va jusqu'à préparer réellement au malheur⁵⁹ », écrit-elle. Pour ce faire, chacun gagnerait à « localiser en soi-même la douleur physique et morale⁶⁰ » afin d'être en contact intime avec la souffrance, laquelle se présente comme la composante fondamentale du malheur. Weil intègre donc ce « passage obligé » de la souffrance dans une méthode qui s'inspire en partie de ce que Krishna, dans la *Bhagavad-Gîtâ*, nomme la « vision intégrale », ou « juste vision ». Celle-ci comprend en fait trois étapes, dont l'ultime constitue la rencontre spirituelle avec le Tout. La première étape est la vision externe : elle nous fait évaluer l'aspect extérieur des choses et se limite à juger l'apparence; la deuxième nous pousse à vouloir connaître les sentiments ou pensées d'autrui afin de comprendre leur façon d'agir; la vision atmique, ou vision spirituelle, nous permet quant à elle de déceler l'unité au cœur de la multiplicité. *Atma* veut dire « âme » en sanskrit, ou « être », et représente l'âme individuelle, en même temps qu'il signifie « souffle vital » et représente, d'un point de vue religieux, l'âme suprême : la vision *atmique* ne peut se réaliser chez l'homme qu'en parfaite communion avec le *logos*. Et cette union spirituelle, il

⁵⁹ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Oeuvres*, coll. « Quarto », p. 695.

⁶⁰ Weil, *Cahiers I*, Plon, p. 173.

serait dans la nature même du malheur de la favoriser. Il faut toutefois savoir que, dans l'expérience de la douleur, la philosophe ne cherchait à atteindre ni la béatitude, ni un état de fusion émotionnelle, mais qu'elle tentait de discerner et de saisir une réalité qui, la plupart du temps, échappe à un observateur éloigné.

Autant la penseuse se penchait avec passion sur l'étude de la métaphysique, autant elle aimait le monde et les êtres d'un amour vif et désintéressé; rapidement, la lourdeur de cet amour, jumelée au tourment de sa compassion, devient une sorte de moteur ou d'énergie pure, une force en action qui la pousse à sonder les méandres du malheur. Il lui apparaît manifeste qu'être spectateur du désarroi et de l'horreur ne suffit pas à approcher la connaissance de la misère humaine : encore faut-il être capable de percevoir la nécessité qui rythme le monde, encore faut-il être disposé à sentir l'obéissance de l'univers à Dieu et, par suite, la possibilité du bien présente en toute pensée, parole et action. « C'est vraiment un apprentissage. Comme tout apprentissage, il demande des efforts et du temps⁶¹. » Pour modifier durablement le comportement d'une personne dans un domaine précis, un apprentissage doit s'effectuer par degré. Le premier pas se franchit ici par l'acte d'intellection, qui consiste essentiellement à *repenser*, « de toute son âme », et depuis le début, ce que la philosophe appelle les « vérités évidentes ». Il s'agit principalement de remettre en question notre mode de perception par rapport aux lois qui régissent l'existence en arrêtant la pensée sur certaines « réalités »

⁶¹ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », coll. « Quarto », p. 701.

fondamentales auxquelles l'esprit est machinalement porté à donner son assentiment. « Compréhension difficile des choses évidentes [...] Non pas comprendre des choses nouvelles, mais parvenir à force de patience, d'effort et de méthode à comprendre les vérités évidentes avec tout soi-même⁶². » Aux yeux de Simone Weil, il n'y a pas de vérité terrestre plus évidente et plus ontologique que le malheur humain, et « seule l'intelligence sait reconnaître la vérité par les moyens qui lui sont propres, c'est-à-dire la constatation, la démonstration et la prééminence de l'amour⁶³ ». Toutefois, l'intelligence ne peut être portée que par le désir de bien.

Le bien, cette autre facette de la beauté (avec la nécessité), serait le premier devoir de l'homme en même temps qu'une inclination de l'âme vers le divin; en cela, Weil le considère comme une vertu terrestre mais transcendante, comme un principe à la fois humain et supérieur à l'existence. Ce principe tire son origine des théories de Platon, pour qui tout doit se passer dans la pensée comme si seul le bien pouvait rendre foncièrement compte de la raison (*logos*) des choses, alors que les autres formes de connaissance, la mathématique y comprise, demeurent dans un état de flottement⁶⁴. La logique est alors transcendée par une sorte de théorie des valeurs morales, par une axiologie qui permet à la pensée de s'exercer jusqu'à son terme. En effet, tout comme le laisse entendre le Livre VI de la *République* de

⁶² Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 2, p. 162.

⁶³ Weil, *Attente de Dieu*, p. 82.

⁶⁴ Voir Platon, *La République*.

Platon, la pensée discursive – dont la mathématique constitue le paradigme – ne saurait être le dernier mot ou le dernier stade de la raison. C'est en fait ce que Platon nomme la dialectique ascendante qui conduirait à la scrutation intellectuelle de l'idée de bien : selon Weil, celle-ci consiste pour l'esprit à stopper le travail de la pensée alors qu'elle s'exerce en profondeur, tout en demeurant concentré sur les idées mises à jour par l'entendement. Cette opération vise d'une certaine façon à retirer le voile créé par les idées préconçues, lequel obstrue le passage de l'esprit vers la révélation de Dieu, vers la « connaissance surnaturelle »; ultimement, elle permettrait à l'âme de dissiper les ombres de l'illusion jusqu'à atteindre la lumière suprasensible du bien. C'est dire que s'il existe une philosophie première chez Simone Weil (tout comme chez Platon), c'est celle du bien, et il n'y aurait que ceux qui en comprennent le langage qui seraient en mesure de faire une lecture éveillée des vérités évidentes de ce monde.

Lecture. De même que dans un morceau de pain on lit une chose à manger, et on y va; De même dans tel ensemble de circonstances on lit une obligation; et on y va. On va d'autant plus vite et plus droit que l'on a lu plus clairement. On lit d'autant plus clairement qu'on apprend mieux ce langage. Il y a dans tel endroit des indications par images et d'autres imprimées. Celui qui ne sait pas lire suit les indications des images. Celui qui sait lire obéit aux directives imprimées et ne regarde même plus les images⁶⁵.

⁶⁵ Weil, « Cahiers de Marseille », *Œuvres*, « coll. Quarto », p. 871.

Chez les Grecs anciens ainsi que chez les chrétiens, le bien est perçu comme l’allié des indigents et des malchanceux dans une conception à la fois immanente et transcendante, car si le bien se présente aux hommes sous la forme d’un choix, sa possibilité demeure la preuve sur terre de l’amour du Divin. Selon la philosophe, une telle conception s’opposerait à celle des Romains, pour qui le bien occupait une place du côté de la force et de la victoire, ainsi qu’à celle des Hébreux, dont l’histoire peut laisser croire qu’ils mettaient la violence au service de Dieu. Le supplice vécu par Jésus-Christ sur la Croix annonce dans la tradition chrétienne cette liaison du bien avec la misère humaine et, à ce sujet, Weil fait une surprenante déclaration : « À chaque fois que je pense à la crucifixion du Christ, je commets le péché d’envie⁶⁶. » Or, en même temps, elle exhorte aussi à ne pas chercher le malheur, mais plutôt à « aimer la possibilité du malheur », soulignant la folie qu’il y a à désirer être supplicié alors que la raison nous dicte *simplement* d’accepter le malheur qui traverse les vies comme une étape essentielle à tout cheminement intérieur. Cette assertion débouche tout de même sur une contradiction notable puisque Weil ne manque pas non plus de relever l’impossibilité qu’il y a à se rapprocher de la connaissance du malheur sans y avoir soi-même été propulsé. C’est là une des remarquables – et nombreuses – contradictions qui trouvent une place fondamentale dans le processus de sa réflexion : loin de refuser les contradictions, Weil les considère comme des nœuds essentiels au cheminement de la pensée. Méditant sur les textes platoniciens, elle écrit ceci : « Les deux choses essentielles de la dialectique platonicienne : contradiction et analogie. Toutes deux sont des moyens de sortir du point de

⁶⁶ *Ibid.*, p. 873.

vue⁶⁷. » Il faut ici comprendre que la contradiction déstabilise la pensée et l'empêche de demeurer confinée dans un point de vue unique, forcément réducteur. La pensée qui rencontre la contradiction et accepte de la regarder en face se remet plutôt en route sur le chemin de la Vérité : « Dès qu'on a pensé quelque chose, chercher en quel sens le contraire est vrai⁶⁸. » Il en va de même de l'analogie, action assimilatrice de la pensée – dont Weil fait un usage incessant, ne serait-ce que par les liens qu'elle établit entre hellénisme et christianisme –, qui fait que certaines idées changent sous l'influence d'autres idées auxquelles elles sont associées dans l'esprit, évitant une fois encore à la pensée de se fixer sur un point unique.

La fonction de la contradiction s'avère tellement cruciale aux yeux de Simone Weil qu'elle admet le mensonge comme étant le refus de la contradiction : « Le mensonge est la fuite de la pensée humaine devant une contradiction essentielle, irrémédiable. Tout ce qui force par violence – car il y faut de la violence – à regarder en face la contradiction est un remède au mensonge, remède toujours douloureux⁶⁹. » À même non seulement de *protéger* d'un mal (nécessaire), le mensonge permet à l'homme de frôler le malheur sans avoir à combattre l'envie de s'enfuir, car il est alors rendu insensible par l'écran d'inertie, de résignation et de lâcheté que génère le mensonge. Or, la seule arme que l'homme possède pour

⁶⁷ Weil, *Cahiers III*, Plon, p. 322.

⁶⁸ Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 112.

⁶⁹ Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 2, p. 93.

pallier à son malheur ou pour masquer celui des autres est justement le mensonge. En de nombreuses situations, certains répondent au malheur par le déni ou la dépréciation alors que d'autres tombent avec plaisir dans « la mode de la souffrance », dramatisant leur situation au profit d'un bénéfice ou d'une attention particulière : pour ceux-là que la vie favorise, le mensonge consiste à nier le malheur des autres ou à s'en inventer un pour la circonstance, par pure vanité. Pour celui que le malheur paralyse, le mensonge consiste à démentir sa mauvaise fortune par peur que la conscientisation ou la mise en paroles ne rendent son malheur encore plus réel et insupportable. Par contre, celui « qui n'est pas protégé par l'armure d'un mensonge ne peut souffrir la force sans en être atteint jusqu'à l'âme. La grâce peut empêcher que cette atteinte ne le corrompre, mais elle ne peut empêcher la blessure⁷⁰. » La grâce ne peut en vérité que porter notre malheur un moment, lorsque l'épuisement a retiré de l'être presque toute sa vitalité, que la douleur devient intolérable et que l'âme s'avilit. En substance, le défi repose donc dans la capacité de ne pas se laisser altérer par la douleur, capacité qui ne peut tout d'abord s'acquérir que par l'exercice psychique.

Pour toute personne qui, comme Weil, se refuse à justifier la bonté de Dieu par une réfutation des arguments tirés de l'existence du mal (théodicée), le malheur est une contradiction en soi. On ne peut se persuader de l'absence de contradictions que par le mensonge, car les contradictions constituent des certitudes fondamentales et non pas des croyances qu'il est possible de trafiquer à sa convenance. Simone Weil

⁷⁰ Weil, « Formes de l'amour implicite de Dieu », *Ceuvres*, coll. « Quarto », p. 725.

appelle ainsi à ne pas fuir le malheur, pas plus qu'à le chercher, car « les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus⁷¹ »; elle suggère à la place de s'y préparer, car les âmes non préparées périssent par le malheur dans la solitude et le désespoir. Forme de manipulation de la réalité, le mensonge s'oppose bien sûr à la vérité dont chacun a besoin pour éclairer et régler avec justesse les jugements de son intelligence et pour guider sûrement la conduite de sa volonté. Dans le christianisme, l'hindouisme et probablement dans tous les systèmes religieux et spiritualités existantes, quiconque manque de vertu, vivant dans le mensonge et le plaisir au détriment des autres, ne verra jamais son âme s'élever jusqu'à la Connaissance. Le danger de perdition ne serait donc pas que l'âme doute, mais bien qu'elle se persuade par un mensonge. Refuser le malheur reviendrait à mentir.

« Le malheur est inséparable de la souffrance physique, et pourtant tout à fait distinct. Dans la souffrance, tout ce qui n'est pas lié à la douleur physique ou à quelque chose d'analogue est artificiel, imaginaire, et peut être anéanti par une disposition convenable de la pensée⁷². » Dans le malheur, la force écrase l'homme avec une telle intensité qu'il perd la capacité de se déterminer librement par la pensée et l'action. En faisant appel à l'intelligence, Simone Weil suggère de regarder attentivement en soi et d'arrêter sa pensée sur ce qui se rapproche le plus du malheur, c'est-à-dire la souffrance physique. C'est qu'en chacun subsisterait une parcelle de souffrance, comme une sorte de « mémoire douloureuse » qui se

⁷¹ Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 108.

⁷² Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 694.

distillerait dans le cœur, souvenir du savoir de l'âme dans un autre monde. Weil établit ici un double lien : d'une part avec la théorie de la réminiscence de Platon, laquelle induit que l'homme possède déjà en lui toutes les vérités mais qu'il l'ignore et, d'autre part, avec la « nuit obscure » de saint Jean de la Croix, passage souffrant et purificateur par la mort de l'esprit pour arriver à l'union (divine) de l'Amour. Elle sous-entend par là que la souffrance représente une vérité logique et originelle, qu'elle constitue l'assise sur laquelle s'échafaude la malheur et qu'elle est par conséquent la seule à pouvoir apprendre à l'homme « à se penser lui-même comme un être limité et dépendant⁷³ », c'est-à-dire à la merci de la nécessité. Si le malheur se situe à la racine du Mystère, la souffrance se trouve à la base de la Connaissance.

Pour appréhender le malheur des autres ou pour se préparer à l'éventualité d'un malheur s'écrasant sur notre vie, il serait donc primordial de passer par cette connaissance immémoriale de la douleur qui se trouverait profondément enfouie en chaque être humain. Le malheur se rendant « irrésistiblement présent à l'âme par l'atteinte ou l'appréhension immédiate de la douleur physique⁷⁴ », la philosophe tenta dans un premier effort d'utiliser les maux de tête qui la terrassaient – et la terrasseront toute sa vie – comme moyen de connaissance pour le corps et l'esprit : par le « dressage », d'une part, et par l'attention, d'autre part. En s'obligeant à ressentir entièrement dans son organisme la présence de la souffrance, enfermant ainsi son corps dans la seule existence douloureuse, celui-ci

⁷³ Weil, « L'Iliade ou le poème de la force », *La source grecque*, p. 40.

⁷⁴ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvre*, coll. « Quarto », p. 694.

s'habitue à l'absence de toute préoccupation narcissique; en concentrant son esprit sur ce processus, obstruant tous les points de fuite que l'imagination peut vouloir créer, une sorte de liberté nouvelle apparaît. Sa « technique » vise ainsi à localiser en soi-même la douleur afin d'y fixer son attention et d'en souffrir, « car si on en souffre, le corps comprend quelque chose⁷⁵ ». Cela dit, la vision de certaines autres « choses » spécifiques peut également engendrer une douleur aussi aiguë qu'une souffrance physique, mais seulement à cause de la signification à laquelle elles renvoient sur le moment. Pour reprendre l'exemple de Simone Weil, la vue d'un soldat en uniforme allemand ne provoquait aucune douleur au regard avant le début des hostilités de la Seconde Guerre et cette vision ne pouvait donc devenir la cause d'une souffrance en soi, mais « la défaite s'étant produite, qu'un soldat allemand apparaisse dans le paysage et la souffrance naît⁷⁶ ». Il en va de même pour certaines manifestations ponctuelles, telles que des images, des odeurs ou des sons, qui ont le pouvoir de faire resurgir en un instant le souvenir d'une douleur passée avec une justesse aussi virulente que surprenante.

Il est question pour cela de faire preuve d'attention, exercice qui, selon Simone Weil, est effectivement agissant, mais à la manière passive du désir, en ce sens qu'elle ne suppose pas plus de subir mollement les sensations qu'elle ne se présente comme un acte de volonté :

L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, maintenir en soi

⁷⁵ Weil, *Cahiers I*, Plon, p. 259.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 93.

même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser. La pensée doit être, à toutes les pensées particulières et déjà formées, comme un homme sur une montagne qui, regardant devant lui, aperçoit en même temps sous lui, mais sans les regarder, beaucoup de forêts et de plaines. Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue, l'objet qui va y pénétrer⁷⁷.

Une fois l'attention tout entière portée sur ce point de douleur originelle, une dualité fait jour à l'intérieur même de la souffrance : la part spirituelle de l'âme accepte la douleur et la part sensible la refuse. C'est à ce moment que l'intelligence doit se retirer et laisser la place à l'intuition pour être libre de *voir* le malheur. Puisqu'il n'existe pas, pour Simone Weil, d'intuition intellectuelle, il s'agit en quelque sorte de tout traverser du regard jusqu'à une butée qui provoque l'arrêt de l'exercice mental, sans pour autant laisser l'imagination, qui est source d'illusions, de fantasmes et de mensonges, combler le vide. Au moment précis où la pensée s'éteint, l'esprit doit lutter contre le processus de l'imagination qui tend à repousser l'impossible, à lutter contre le sentiment d'irréalité de la souffrance en laissant supposer, par exemple, que tout s'éclipsera demain; à l'instar du mensonge, l'imagination offre la possibilité, pour chaque situation et dans chaque contexte, de concevoir une contrée « meilleure », mais une contrée qui n'existe pas. Toutefois, si la personne ne succombe pas à cette tentation, alors l'intelligence, par

⁷⁷ Weil, *Attente de Dieu*, p. 85.

le biais de l'attention, aura peut-être réussi à transformer la souffrance en quelque chose d'autre. « Dans le domaine de l'intelligence, la vertu d'humilité n'est pas autre chose que le pouvoir d'attention⁷⁸ », c'est pourquoi, dans la souffrance, l'intelligence sert à faire entrer dans le corps deux éléments fondamentaux de l'existence humaine : le temps et l'espace.

L'homme a développé le concept de temps afin de pouvoir appréhender les changements de la vie ainsi que les longues mutations de l'Histoire, mais dans les faits il tente systématiquement de s'y dérober en se fabriquant un passé ou un avenir à sa guise, sachant fort bien que toutes les tragédies imaginables ne se résument au final qu'à une unique tragédie : « l'écoulement du temps ». Du point de vue de la géométrie, l'espace peut quant à lui être perçu comme un tout ensembliste qui tient à l'équilibre et à l'*heureuse* proportion de ses éléments. Or, voilà que le temps et l'espace qui, par l'expérience de la souffrance, sont rendus plus présents que jamais à l'esprit, représentent précisément ce qui différencie le malheur des autres drames humains. Une des spécificités du malheur est de s'étirer dans la durée pour faire de l'existence une longue et constante appréhension de la mort; une autre de ces spécificités est d'accaparer la totalité des *lieux* de l'existence où l'homme pourrait se réfugier – les sphères physiques, morales, sociales, artistiques et même spirituelles –, anéantissant toute possibilité de compensation et, par conséquent, tout équilibre. « La contemplation du temps

⁷⁸ Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 54.

est la clé de la vie humaine⁷⁹ », notamment parce qu'elle laisse apparaître l'irréversible déroulement des existences et qu'elle permet par là de percevoir la nécessité... et le malheur, dont le caractère se distingue de n'importe quelle autre douleur par la complète emprise qu'il peut exercer sur l'âme humaine. Aussi Weil ne s'étonne-t-elle pas que des innocents soient tués et torturés, réduits à la misère ou à l'esclavage « puisqu'il se trouve des criminels pour accomplir ces actions⁸⁰ », ni que la maladie impose de longues souffrances qui paralysent la vie « puisque la nature est soumise à un jeu aveugle de nécessités mécaniques⁸¹ ». Ce qu'elle a de la difficulté à accepter et à expliquer par la logique, c'est que Dieu ait donné au malheur la puissance de saisir jusqu'à l'âme elle-même des innocents et « de s'en emparer en maître souverain. Dans le meilleur des cas, écrit-elle, celui que marque le malheur ne gardera que la moitié de son âme⁸². » C'est ce dur constat qui hante Simone Weil tout au long de ses jours, la poussant à porter son attention à l'extrême de sa capacité sur la beauté du monde et les limites de l'univers, c'est-à-dire les opérations de la nécessité à l'œuvre autour d'elle et, plus que tout, sur le malheur, épreuve suprême de la nécessité dans son altérité radicale au désir.

Les malheureux n'auraient en fait pas besoin d'autres choses en ce monde que de sentir qu'on fait attention à eux – « l'enfant qui pleure ne désire pas qu'on pense

⁷⁹ Weil, *La connaissance surnaturelle*, p. 112.

⁸⁰ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 694.

⁸¹ *Ibid.*, p. 696.

⁸² *Ibid.*, p. 697.

qu'il n'existe pas, ou qu'on oublie qu'il existe⁸³ » – et d'être capables de faire eux-mêmes attention à leur personne. Mais, toujours selon Weil, cette capacité s'avère très rare et très difficile à posséder : « c'est presque un miracle » et à peu près tous ceux qui croient avoir la capacité de faire attention aux malheureux ne l'auraient pas. La chaleur humaine, la compassion, l'élan du cœur : tout cela ne suffirait pas, car il faut « d'abord un regard attentif, où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est, dans toute sa vérité. Seul en est capable celui qui est capable d'attention⁸⁴. » Rester à l'écoute du malheur n'est pas chose aisée, car chez celui qui en est témoin comme chez celui qui en est victime, n'apparaît souvent que mépris, répulsion et instinct de haine : le monde a horreur des malheureux et le malheureux a horreur de lui-même. Pire encore, « le malheur est ridicule⁸⁵ ». Par conséquent, Weil n'accorde pas une grande importance à la souffrance physique en tant que telle : elle va même jusqu'à reprocher à certains malades leurs plaintes et leurs soupirs. Elle lui porte en fait un intérêt de second plan puisqu'elle ne lui sert qu'à se rapprocher du malheur. Revenant souvent à la phrase d'Eschyle qui donne la souffrance comme condition de la connaissance⁸⁶, elle précise que celle-ci s'avère surtout utile pour reconnaître notre soumission à la nécessité : c'est là un premier contact avec le monde et avec Dieu. Chez Simone Weil, la science et la rigueur, qui forment ici le socle solide et stable d'un constant travail de la pensée, n'obstruent donc en rien le passage – par le biais de la science grecque – vers les catégories du divin.

⁸³ Weil, *Cahiers II*, Plon, p.189.

⁸⁴ Weil, *Attente de Dieu*, p. 86 à 96.

⁸⁵ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 698.

⁸⁶ « C'est une loi : souffrir pour comprendre » : citation d'Eschyle, tirée d'*Agamemnon*.

« Entre le malheur et tous les chagrins qui, même s'ils sont très violents, très profonds, très durables, sont autre chose que le malheur proprement dit, il y a à la fois continuité et la séparation d'un seuil, comme pour la température d'ébullition de l'eau⁸⁷. » C'est la raison pour laquelle il s'avère indispensable de s'en approcher avec méthode. Toutefois, la démarche qui vient précédemment d'être (re)tracée ne se limite pas à une pratique unique : il s'agit en vérité d'un processus intérieur qu'il faut sans cesse relancer jusqu'à ce qu'il s'enclenche automatiquement et qu'il soit complètement intégré à notre être. Le maîtriser parfaitement peut demander plusieurs années ou prendre toute une vie. De surcroît, le plus difficile reste encore l'étape qui fait suite à cette marche de l'esprit, car une fois l'intelligence tout entière portée par le bien, une fois l'attention concentrée sur la souffrance originelle qui nous habite, une fois le mensonge refusé et la tentation de l'imagination fermement éloignée, c'est l'angoisse qui surgit.

Comme l'angoisse constitue l'état le plus près du malheur dans lequel une âme bien portante puisse se trouver, il faudrait là aussi s'appliquer à l'accepter et ne pas vouloir l'atténuer. Et puis, « en luttant contre l'angoisse on ne produit pas de la sérénité; la lutte contre l'angoisse ne produit que de nouvelles formes d'angoisse⁸⁸ ». Dans le malheur, quand l'angoisse devient elle aussi insupportable, elle s'épanche dans les larmes, langage universel de la tristesse et seule arme que les innocents et les justes possèdent pour protéger la mémoire, le souvenir ou

⁸⁷ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 677.

⁸⁸ Weil, *Sur la science*, p. 233.

l'essence de ce qui risque d'être négligé, écrasé et perdu dans le malheur. Par les larmes, le malheureux se rattache à la réalité de l'existence : à ses yeux et aux yeux de tous, elles sont la preuve qu'il existe encore, alors même qu'il est dépossédé de tout le reste. Néanmoins, Simone Weil tendait davantage à être en accord avec cette citation de Spinoza : « En ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s'indigner, mais comprendre⁸⁹. » Tout à la fois, elle était aussi consciente du pouvoir libérateur des larmes, une lourde tristesse trop longtemps contenue risquant de conduire à la folie : « La tristesse n'est pas autre chose que l'affaiblissement ou la disparition du sentiment de la réalité. Les fous ne sont pas joyeux. Quand on est triste longtemps et d'une manière continue, on devient un peu fou⁹⁰. »

« L'angoisse de l'extrême malheur est la destruction extérieure du je⁹¹ » : elle crée le désespoir qui constitue précisément la marque du détachement, du renoncement ultime. Une des problématiques fondamentales liées à la vie spirituelle repose d'ailleurs sur la conciliation du renoncement absolu à tout ce qui n'est pas Dieu et de l'attachement authentique à tout ce qu'il y a de bon dans l'humanité. Pour Weil, ce problème ne se pose pas puisque chacun des éléments de cette disparité se voit unifié par le principe de beauté, lequel, rappelons-le, est composé par la nécessité et par le bien. Le détachement est ici à mettre en parallèle avec la troisième étape platonicienne de l'initiation à la beauté, à savoir la contemplation (elle donne suite

⁸⁹ Cité par Weil dans *Oppression et liberté*, p. 55.

⁹⁰ Weil, *Cahiers I*, Plon, p. 18.

⁹¹ Weil, *Cahiers II*, Plon, p.185.

à la purification et à l'ascension), qui consiste essentiellement à se détacher pour mieux avoir accès à la beauté du monde, trace du divin sur la terre. D'ailleurs, la beauté naturelle – les océans majestueux, le ciel, la lumière du soleil, etc. – « est quelque chose comme un sacrement », comme un rite *établi* dans l'univers pour produire ou augmenter la grâce dans les âmes. En d'autres mots, le détachement dépend d'une liberté conquise sur l'éphémère et vécue dans la vie de tous les jours. Cette liberté, c'est être détaché du monde dans le monde ou « être enraciné dans l'absence de lieu⁹² », l'équation étant également vraie dans les deux sens.

Le détachement est un renoncement à toutes fins possibles sans exception, renoncement qui met un vide à la place de l'avenir comme ferait l'approche imminente de la mort; c'est pourquoi dans les mystères antiques, dans la philosophie platonicienne, dans les textes sanscrits, dans la religion chrétienne, et très probablement toujours et partout, le détachement a toujours été comparé à la mort, et l'initiation à la sagesse regardée comme une sorte de passage à travers la mort⁹³.

C'est le désir de posséder plus en ne possédant rien qui se trouve à la base de cette mouvance dialectique de déracinement / enracinement. Ce désir implique de se déraciner pour mieux s'enraciner et cette mouvance s'inscrit dans une sorte d'outre-espace où la conception usuelle de l'espace se voit complètement

⁹² Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 2, p. 243.

⁹³ Weil, « La notion de valeur », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 124.

transcendée en évoquant un *lieu* parallèle à la réalité stricte et physique, un lieu « d'où il n'y a ni perspective ni point de vue⁹⁴ ». Simone Weil tente d'exprimer une telle abstraction par le langage des mathématiques : « L'espace s'ouvre. L'infinité de l'espace ordinaire de la perception est remplacée par une infinité à la deuxième ou quelques fois à la troisième puissance. ⁹⁵» Ce lieu nouveau, cet espace au-delà de l'espace, serait à la fois silence, vide et symbole d'indifférence, car « tout y existe au même titre⁹⁶ »; il s'apparenterait d'une certaine façon à « l'au-delà des *gunas* », espace où, selon la philosophie hindoue, résiderait le brahman, principe absolu de l'infini. Parce que le malheur porte *naturellement* à un déracinement de la vie, la Vérité s'y trouve plus accessible; le malheur est un *metaxu*, un pont entre la réalité et Dieu, de la même façon que, pour les anciens, l'âme est le médiateur entre la vie et la mort, l'amour est l'intermédiaire entre le bien et le mal, les mathématiques sont la relation entre l'idée et la matière et la philosophie est le passage entre l'ignorance et la sagesse.

« Toute douleur qui ne détache pas est de la douleur perdue⁹⁷ » : les Grecs avaient amplement compris le sens de cette vérité, et donc de la misère des hommes, notamment parce qu'ils avaient eux-mêmes péché en acceptant de participer à la barbarie de la guerre. L'histoire grecque a « commencé par un crime atroce », à savoir la destruction de Troie, mais « loin de se glorifier de ce crime comme font

⁹⁴ Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 2, p. 426.

⁹⁵ Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 2, p. 425.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 429.

⁹⁷ Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 84.

d'ordinaire les nations⁹⁸ » (ce qui constituerait un mensonge), les Grecs auraient été hantés par ces souvenirs comme par un remord. Ils y ont compris le tragique de notre condition. « Ils y ont puisé le sentiment de la misère humaine⁹⁹. »

Discipline des actes

S'il appliquait l'activité de son esprit à méditer les multiples problèmes auxquels sont confrontées les sociétés – la pauvreté, la surpopulation, les retombées pernicieuses du développement de la mécanisation, etc. –, l'individu se retrouverait devant l'impératif absolu de questionner ses devoirs et responsabilités dans ses rapports avec la société et avec ses semblables. Il se pourrait alors qu'il prenne conscience de la dégradation intérieure de l'homme moderne, laquelle amplifie l'exclusion du citoyen au sein des collectivités et exacerbe le déchirement du tissu social. Aux yeux de Simone Weil, l'industrialisation de l'Occident va de pair avec l'avilissement du sentiment d'appartenance de l'homme à un ordre surnaturel, ce qui crée un environnement propice au malheur, à l'installation de son infrastructure, à son institution : « Production et progrès technique appauvrissent au lieu d'enrichir – découvertes scientifiques obscurcissent au lieu d'éclairer¹⁰⁰. »

⁹⁸ Weil, « Dieu sans Platon », *La source grecque*, p. 67.

⁹⁹ *Ibid.* p. 72.

¹⁰⁰ Weil, *Œuvres complètes*, VI, vol. 1, p. 252.

Aux mouvements de la pensée, il devient donc essentiel d'associer exactement une action ciblée et permanente qui s'incarne dans l'expérience. « Expérience = contact avec la réalité. Réalité = nécessités¹⁰¹. » Être attentif à la misère humaine, « qui glace jusqu'au fond même de l'âme¹⁰² » tous ceux qu'elle touche, permet à l'homme de reconnaître les malheureux dans ce qu'ils sont en vérité, c'est-à-dire à les *voir* malgré la condition d'esclave dans laquelle ils survivent. Seulement, pour que cette reconnaissance soit effective, elle doit tendre dans un même temps à éradiquer le malheur lui-même. Une telle perspective laisse d'emblée apparaître un paradoxe majeur, puisque vouloir accomplir une mission alors qu'on la sait impossible se heurte à la matière propre de toute logique, c'est-à-dire le raisonnement, dont l'opération vise à obtenir un résultat déterminé ou à dégager une conclusion cohérente. En tant que quête paradoxale, œuvrer pour anéantir le malheur comporte à la fois une part de fausseté et une part de vérité : il est faux de croire que le malheur puisse un jour disparaître et il est vrai qu'il faut lutter de toutes ses forces pour atténuer chacune de ses expressions. Ce paradoxe révèle la complexité du malheur dans sa réalité la plus concrète, mais il met aussi à jour une significative concordance avec la recherche de la sagesse, idéal de perfection auquel on aspire sans pouvoir espérer l'atteindre vraiment.

La sagesse n'est pas accordée à l'homme dès sa naissance, elle demeure au contraire toute à acquérir et, en imprégnant l'univers des lueurs divines que sont le bien et la nécessité, Dieu a permis à chacun de tendre vers elle. Cette possibilité,

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 157.

¹⁰² Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », coll. « Quarto », p. 688.

cependant, n'est donnée qu'à ceux qui la recherchent avec énergie et, pour Simone Weil, la poursuite de la sagesse passe nécessairement par la philosophie : « le seul état normalement accessible à l'homme est la philosophie, c'est-à-dire l'amour de la sagesse, le progrès vers la sagesse. Les exercices spirituels devront donc toujours être repris, dans un effort toujours renouvelé¹⁰³. » Et dans les exercices spirituels, l'implication sociale se veut le prolongement essentiel de tout travail de réflexion. À l'intérieur du cheminement philosophique de l'auteure, on retrouve donc un emploi méthodique de la pensée au service de l'action : cet emploi permet à l'âme de se retirer de la vie matérielle par la méditation tout en demeurant au plus près de la réalité par la mise en œuvre d'actions déterminées, évitant à l'esprit de s'isoler dans des cogitations trop éthérées et à l'affect de s'emprisonner dans un affairément de tous les instants.

Le philosophe vit ainsi dans un état intermédiaire : il n'est pas sage, mais il n'est pas non sage. Il est donc constamment écartelé entre la vie non philosophique et la vie philosophique, entre le domaine de l'habituel et du quotidien et le domaine de la conscience et de la lucidité. Dans la mesure même où elle est pratique d'exercices spirituels, la vie philosophique est un arrachement à la vie quotidienne : elle est une conversion, un changement total de vision, de style de vie, de comportement¹⁰⁴.

¹⁰³ Weil, *Leçons de philosophie* (Roanne 1933-1934), p. 62.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 36.

Vouloir éradiquer le malheur correspond à une quête de sagesse et celle-ci suppose d'adopter la conduite nécessaire à l'élaboration d'un jugement prudent et juste, c'est-à-dire une conduite modérée et orientée vers le bien. Or, aux yeux de Simone Weil, nous prenons trop souvent pour un bien ce qui n'est qu'une « ombre d'imitation de bien », car tout, dans la détermination du bien, est question de conscience morale, de limites et d'appréciation personnelles. « L'ombre d'imitation de bien » correspondrait à une attitude courante dont se retrouvent maints exemples dans la vie factuelle. Un de ces exemples consisterait à s'abstenir de donner de l'argent à un clochard – « Pensez-vous ! pour qu'il le boive ! » – parce qu'on considère plus approprié de lui offrir du pain ou de la soupe. Simone Weil démontre ici que l'homme se dédouane souvent fort vite en se convainquant qu'il accomplit le bien, tout comme il se forge en général une idée très arbitraire du devoir qu'il a à remplir vis-à-vis ses pareils : « La plupart ont le sentiment du devoir dans certaines choses mauvaises et d'autres bonnes. Un même homme éprouve comme un devoir de vendre aussi cher qu'il peut et de ne pas voler. Le bien chez lui est au niveau du mal, sans lumière – un mal sans dépravation¹⁰⁵. » On se porte ainsi vers une *chose* parce qu'on croit qu'elle est bonne et, même si on finit par réaliser qu'elle ne l'est pas ou qu'elle ne l'est plus – ce qui survient inévitablement –, « on y reste enchaîné parce qu'elle est devenue nécessaire¹⁰⁶ ».

Toute notre sensibilité, notre éducation et tout notre « dressage », dirait la philosophe, font en sorte que nous prenons cet attachement (cet « enchaînement »)

¹⁰⁵ Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 2, p. 377.

¹⁰⁶ Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 3, p. 277.

pour une valeur réelle, fondée en soi, alors qu'elle éloigne pourtant l'âme de l'essentiel. À l'occasion nous recherchons le bien, et lorsque nous croyons l'avoir trouvé, nous nous enchaînons à lui, sans plus de réflexion. Et une fois la vérité mise à jour, nous avons de surcroît beaucoup de mal à admettre que ce que nous considérons comme une valeur de bien n'en a souvent que l'apparence :

Il n'y a rien de surprenant à ce que le progrès de la science **en quantité** détermine une baisse de niveau **en qualité**. Cela tient à ce que l'esprit humain est limité; rien ne peut en élargir les limites. Le scandale est que la vanité des savants et la fable du progrès aient fait regarder cette baisse comme une ascension¹⁰⁷.

Ainsi donc tous gestes et toutes actions qui parsèment une vie ne devraient être envisagés que dans une relation étroite de causalité avec le travail de la pensée, structuré et ordonné. « La vérité est l'éclat de la réalité¹⁰⁸ » et le réel ne peut s'atteindre exactement qu'à la frontière du conçu et de l'éprouvé, proposition qui se rapporte ici à la philosophie hellénistique, cette dernière ne concédant primauté à la pensée que si elle s'affirme dans l'action. L'expérience, bien que nécessaire pour révéler notre détermination et assurer le contact avec ce qui existe dans les faits, ne peut suffire à appréhender pleinement les réalités de ce monde, pas plus que ne peut le faire le travail seul de la pensée. Notre « moi » étant lui-même imprégné des modèles sociaux, si l'expérience humaine ne demeure pas soutenue par la logique d'une réflexion élevée, l'individu a tendance à s'approprier

¹⁰⁷ Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 1, p. 252.

¹⁰⁸ Weil, *L'enracinement*, p. 82.

émotivement les faits, à personnaliser leurs causes et conséquences, et à les rendre pathétiques, ce qui a pour résultat de voiler la réalité ou de la masquer radicalement. Ne pas valider ou éprouver la pensée dans l'action revient à refuser l'*objet* même qui l'a fait naître, rendant dès lors son processus inapte à féconder quoi que ce soit qui puisse relever la pratique de la vie. Cela dit, agir ne se limite pas à transposer de façon pragmatique les mouvements d'une pensée orientée vers le bien : « La vraie difficulté, non pas de faire ce qui est bien quand on l'a vu, mais de le voir si intensément que la pensée passe en action, comme quand on lit de la musique, et les notes qui entrent par les yeux sortent en son au bout des doigts¹⁰⁹. » Il faut donc agir, mais sans jamais détourner le regard de la pensée, même si le risque de se tromper demeure toujours infini, car « il m'est permis d'accomplir une action si je peux l'accomplir sans m'abaisser¹¹⁰. »

« Une philosophie implique pour qui la conçoit une manière de sentir et d'agir, et cela à tous instants, dans toutes les circonstances de la vie¹¹¹. » Suivant la mesure de cet énoncé, Weil s'inspire d'abord du principe « d'épreuve nécessaire » – une des nombreuses empreintes qu'Alain imprima à son parcours philosophique –, lequel renvoie à la notion d'obstacle : surmonté par une action indirecte et méthodique, l'obstacle ouvrirait à l'homme la possibilité de se rendre « comme maître et possesseur de l'âme¹¹² », pour autant que l'*agir* soit accompli dans le plus complet détachement, c'est-à-dire libéré de tout désir de récompense.

¹⁰⁹ Weil, *Cahiers I*, Plon, p. 91.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 184.

¹¹¹ Weil, *Œuvres complètes VI*, vol 1, p. 356.

¹¹² Weil, *L'enracinement*, p. 84.

Autour de cette notion d'obstacle, elle articule dans un second mouvement ce qu'elle appelle la « loi des travaux », qui peut se définir par un rapport d'analogie avec la « discipline des actes », ou Karma yoga, pratique hindoue portant sur le juste accomplissement des actions. Sur fond de guerre dynastique, la *Bhagavad-Gîtâ* introduit les bases philosophiques du Karma yoga, lesquelles sont reliées dans un rapport structural au concept de non-récompense; à travers un dialogue entre Krishna, incarnation du Dieu lui-même, et le jeune guerrier Arjuna, on y retrouve notamment les deux préceptes de base de cette discipline : toujours vouer un profond respect au travail entrepris et se montrer en toute circonstance complètement indifférent devant ses possibles bénéfices. À l'instar du stoïcisme, l'hindouisme invite l'homme à une prise de distance par rapport aux biens matériels et aux compensations de quelque ordre qu'elles soient, édifiant ainsi le détachement en tant que vertu cardinale. « Il faut être absent du bien. Agir non pas pour quelque chose, mais parce qu'on ne peut pas faire autrement¹¹³ », écrit Simone Weil. « Tu as le droit d'agir, mais tu ne dois pas désirer les fruits de l'action; ces fruits existent, mais tu ne dois pas les désirer¹¹⁴ », dit Krishna. Ce que l'être humain accomplit en s'identifiant à ses forces et capacités physiques, la spiritualité hindouiste le considère en général comme une simple action inspirée par l'égoïsme; le Karma yoga propose d'effectuer un changement radical dans l'orientation de l'âme en contestant pour soi-même toute forme d'avidité, c'est-à-dire en refusant de tirer profit de ses actes, même (surtout) dans le malheur. Cette

¹¹³ Weil, *Œuvres complètes VI*, vol. 1, p. 258.

¹¹⁴ *La Bhagavad-Gîtâ*, p. 101.

attitude favoriserait une ouverture vers le divin, qui *est* Vérité, et dont la lumière devient perceptible dans le réel à travers les manifestations de la beauté.

C'est dire que la loi des travaux de Simone Weil implique un rapport explicite entre vertu et pensée, rapport que la philosophe trouve d'abord chez Platon, puis chez les stoïciens de façon « nettement marquée¹¹⁵ ». Pour exemplifier cette réciprocité, elle s'appuie sur les propos de Marc Aurèle : « la pensée libre de passions est une citadelle ¹¹⁶», non pas une citadelle servant de lieu de repli ou de défense contre le monde et la société, mais plutôt une citadelle qui permet d'agir de façon vertueuse, de maintenir vivante et effective l'idée de bien. « Ne pas accepter avec cet amour pieux tout ce qui arrive, c'est se retrancher de la cité, devenir étranger au monde¹¹⁷. » Plus encore, « c'est un abcès du monde que celui qui renonce à la raison du monde, et se soustrait par dépit à ce qui arrive¹¹⁸ ». Il faut ainsi que chaque action soit portée par la pensée pour que chaque action se transforme en yoga, c'est-à-dire en union avec Dieu, précepte qui se rapporte chez Simone Weil à ce qu'elle nomme « l'union de l'âme et du monde¹¹⁹ ».

Si tous sont destinés en naissant à souffrir la violence, c'est là une vérité à laquelle l'empire des circonstances ferme les esprits des hommes. Le fort n'est jamais absolument fort, ni

¹¹⁵ Weil, *Leçons de philosophie* (Roanne 1933-1934), p. 225.

¹¹⁶ Marc Aurèle, cité par Weil, *ibid.*, p. 226.

¹¹⁷ Marc Aurèle, cité par Weil dans *Leçons de philosophie* (Roanne 1933-1934), p. 227.

¹¹⁸ Marc Aurèle, *Pensée*, IV : 29. Cette phrase se retrouve en exergue des *Réflexions sur les causes de l'oppression sociale et de la liberté*, ouvrage que Simone Weil écrivit alors qu'elle était âgée de 25 ans.

¹¹⁹ Weil, *Ceuvres complètes I*, p. 202.

le faible absolument faible, mais l'un et l'autre l'ignorent. Ils ne se croient pas de la même espèce; ni le faible ne se regarde comme le semblable du fort, ni il n'est regardé comme tel. Celui qui possède la force marche dans un milieu non résistant, sans que rien, dans la matière humaine autour de lui, soit de nature à susciter entre l'élan et l'acte ce bref intervalle où se loge la pensée. Où la pensée n'a pas de place, la justice ni la prudence n'en ont.¹²⁰

Précédant de justesse chaque action, survient un infime moment où l'esprit focalise sa pensée sur les éléments de connaissance fournis par le réel afin de se former une idée juste de l'action imminente à entreprendre. Dans cet « entre-temps » où l'esprit considère le bien et le mal, plusieurs choisissent d'ignorer la logique de l'action qui fait signe en eux et de se laisser attisés par des motifs découlant généralement de considérations matérielles, de positions de pouvoir ou de tout autre désir égotiste. Mais celui-là qui ne cherche pas à être assidu dans l'exercice de sa pensée, pas plus qu'à demeurer impassible devant les tentations, celui-là favorise la force plutôt que l'amour : « l'homme réfractaire à cette double discipline [assiduité et impassibilité] ne peut pas pratiquer l'ascèse¹²¹ », nous dit Krishna. Seul « celui qui s'y soumet et y persévère en est capable¹²² ». Dans la *Bhagavad-Gîtâ*, « Arjuna s'est arrêté avant d'agir. C'est pourquoi son action est bonne. S'arrêter n'est pas hésiter¹²³ », explique Weil. Mais s'arrêter ne signifie pas non plus que le geste posé ou non posé nous remplira de satisfaction et de fierté : « À un moment

¹²⁰ Weil, « L'Iliade ou le poème de la force », *Ceuvres*, coll. « Quarto », p. 537.

¹²¹ *Bhagavad-Gîtâ*, Chant VI, 36, p. 43.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Weil, *Cahier I*, Plon, p. 100.

donné, on n'est pas libre de faire n'importe quoi. Il faut accepter aussi cette nécessité interne. Accepter ce qu'on est, à un moment donné, comme un fait, même la honte¹²⁴. » Arjuna s'arrête donc un instant avant de commettre de nouveaux actes meurtriers et est alors transpercé par une impulsion de pitié, laquelle l'incitera plus tard à refuser de participer à la guerre.

Dans un texte qu'elle rédige en 1926 alors qu'elle est encore étudiante, Simone Weil écrit ceci : « Si l'action n'était pas précédée d'attention, elle ne serait pas action, mais mouvement du corps dans le sommeil¹²⁵. » La philosophe laisse entendre que le modèle primordial de pensée, après la pensée géométrique, serait la pensée qui précède immédiatement l'action. Par conséquent, choisir l'action vertueuse impliquerait *simplement* de comprendre avec justesse les situations au moment exact où cela est possible et nécessaire, c'est-à-dire lorsqu'apparaît cet infime interstice dans lequel se déploie la pensée de l'action. En ce sens, le temps de la réflexion ne constitue jamais un retrait devant les choses de la vie : il n'est pas ignorance de l'action, mais préparation à l'action. Et lors de certaines conjonctures où l'homme se voit privé de ses capacités d'agir, où l'intention la plus louable n'a plus de prise sur la réalité et où les « forces redoutables » qu'il a à combattre l'empêchent « d'imprimer au monde la marque de sa volonté¹²⁶ », il doit faire tout comme s'il pouvait agir. Car il demeure toujours un domaine où le malheur s'avère absolument impuissant : il ne peut nous empêcher de travailler à concevoir clairement l'objet de nos efforts pour que, « si nous ne pouvons accomplir ce que

¹²⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹²⁵ Weil, *Œuvres complètes I*, p. 316.

¹²⁶ Weil, *Œuvres complètes II*, vol 1, p. 281.

nous voulons, nous l'ayons au moins voulu, et non pas désiré aveuglément¹²⁷. » De surcroît, au niveau de la société, mettre à profit ce temps de réflexion aide à lutter contre tout système qui s'évertue à réprimer les activités des individus en s'immisçant dans la sphère privée pour tenter de les contrôler et de leur imposer l'adhésion à une idéologie fermée sur elle-même.

La vue de ceux qui ne peuvent plus penser et agir de manière à être une « nourriture » pour les hommes, incapables de relier effectivement leur malheur à l'amour, alimentait chez Weil les feux d'un enfer intérieur qu'elle cherchât toujours à apaiser. Étant possédée par le devoir de contrer la souffrance humaine et considérant l'esprit comme indissociable de l'action, elle mit de toutes ses forces la philosophie en pratique. En tant qu'enseignante, de 1932 à 1940 (au Puy, à Auxerre, à Roanne, à Bourges et à Saint-Quentin), elle tente d'abord de transmettre cette attirance qu'exerçait sur elle le bien et de sensibiliser ses étudiants à la misère humaine. Une ancienne élève de sa classe de philosophie au Lycée de jeunes filles de Bourges rapporte une anecdote à même d'éclairer cette assertion : Simone Weil avait un jour accueilli chez elles quelques élèves de sa classe et leur proposa de les emmener au théâtre en leur offrant l'entrée, mais « à la seule condition que, de son domicile au théâtre, chacune des étudiantes adresse la parole à tous les clochards rencontrés sur le chemin¹²⁸ ». C'est dire que la réponse au malheur devait pour elle être cherchée dans l'attention et dans l'amour – l'amour de Dieu à travers l'amour

¹²⁷ *Ibid.* p. 287.

¹²⁸ Julien Molard, *Les valeurs chez Simone Weil*, p. 41.

du prochain –, et « aimer un être, c'est tout simplement reconnaître qu'il existe autant que vous¹²⁹ ». Dans le malheur, « l'esclave qui est aimé est celui qui se tient, debout et immobile près de la porte, en état de veille, d'attente, d'attention, de désir, pour ouvrir dès qu'il entendra frapper¹³⁰ ». Aussi, ne se contentant pas d'enseigner, la jeune femme publia quelques articles dans des journaux révolutionnaires et s'impliqua activement dans les milieux ouvriers, ce qui lui valut d'ailleurs quelques sanctions de la part de certaines des institutions scolaires qui l'employèrent.

Profondément affectée par la situation des ouvriers, Weil participa en outre à de nombreuses marches militantes en faveur des droits des travailleurs, s'appliqua à former un syndicat de chômeurs et visita des mines pour ensuite s'indigner ouvertement des « conditions de torture » en place. Puis, désireuse de comprendre ce que ressentent ceux et celles qui, tous les jours, vivent l'expérience de la force qui les écrase et les étouffe, elle demanda un congé exceptionnel pour l'année scolaire 1934-1935 et, grâce à son ami Boris Souvarine¹³¹, se fit engager par la société Alsthom¹³², puis chez Renault¹³³. Cette expérience usinière, qui dura

¹²⁹ Weil, *Le pesantier et la grâce*, p. 47.

¹³⁰ Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 699.

¹³¹ Boris Souvarine était un très grand ami de Simone Weil, ce dont témoigne une correspondance substantielle. Ouvrier et fils d'ouvrier, il a milité pour l'amélioration des conditions des travailleurs, notamment dans les mines (le personnage principal du roman *Germinal*, d'Émile Zola, serait en partie inspiré de lui). Il a de plus été journaliste engagé et critique du stalinisme.

¹³² Compagnie française qui a vu le jour à la fin du 19^e siècle, se spécialisant rapidement dans la construction de dynamos, de locomotives et de moteurs de toutes sortes (paquebots, avions, etc.).

presqu'un an, donna naissance à un témoignage bouleversant sur le travail en usine à cette époque-là.

J'ai tiré en somme deux leçons de mon expérience. La première, la plus amère et la plus imprévue, c'est que l'oppression, à partir d'un certain degré d'intensité, engendre non une tendance à la révolte, mais une tendance presque irrésistible à la plus complète soumission. Je l'ai constaté. Sur moi-même, moi qui pourtant, vous l'avez deviné, n'ai pas le caractère docile; c'est d'autant plus concluant. La seconde, c'est que l'humanité se divise en deux catégories, les gens qui comptent pour quelque chose et les gens qui comptent pour rien. Quand on est dans la seconde, on en arrive à trouver naturel de compter pour rien – ce qui ne veut certes pas dire qu'on ne souffre pas. Moi, je le trouvais naturel. Tout comme, malgré moi, j'en arrive à trouver à présent presque naturel de compter pour quelque chose. (Je dis malgré moi, car je m'efforce de réagir; tant j'ai honte de compter pour quelque chose, dans une organisation sociale qui foule au pied l'humanité.) La question, pour l'instant, est de savoir si, dans les conditions actuelles, on peut arriver dans le cadre d'une usine à ce que les ouvriers comptent et aient conscience de compter pour

Elle existe toujours et concentre ses activités sur la production d'électricité et la construction ferroviaire. C'était déjà une compagnie de très grande importance dans les années trente.

¹³³ Constructeur automobile français aujourd'hui lié au constructeur nippon Nissan. Dans ses usines, pendant l'entre-deux-guerres, il éprouva de nombreux problèmes avec ses employés qui se plaignaient des mauvaises conditions de travail.

quelque chose. Il ne suffit pas à cet effet qu'un chef s'efforce d'être bon pour eux; il faut bien autre chose¹³⁴.

C'est à ce moment précis que le malheur des autres est entré dans sa chair et dans son âme : « Après mon année d'usine... j'avais l'âme et le corps en quelque sorte en lambeaux¹³⁵ », écrit-elle, huit ans plus tard, au père Joseph-Marie Perrin. Lors de son incursion dans le monde usinier, Simone Weil mesure et ressent toute l'incidence que peut avoir sur un homme le « travail déshumanisé » – perte de dignité, épuisement, etc. –, ce qui l'oblige plus que jamais à regarder le malheur en (de) face. Elle est dès lors convaincue que le travail peut devenir une activité libératrice pour l'homme de nos sociétés car, à ses yeux, « la disqualification du travail est la fin de la civilisation¹³⁶ ». Également habitée par le désir de faire *descendre* les valeurs divines dans les circonstances de la vie les plus concrètes en intégrant la rigueur de la pensée aux tâches quotidiennes, elle souhaite donner au travail manuel toute la dignité et la noblesse auxquelles il a droit, sûre que chaque action peut devenir « un pont vers Dieu ». « Le grand poète libanais Khalil Gibran compare le travail avec amour au tissage d'un vêtement avec des fils dorés de notre cœur, comme si le bien aimé devait le porter. Travailler avec amour, c'est insuffler en toutes choses façonnées, un zéphyr de notre esprit¹³⁷. » Par le travail seulement, croit-elle, peut se réaliser l'enracinement de l'homme dans l'univers,

¹³⁴ Extrait d'une lettre de Simone Weil à un directeur d'usine. Voir *Ceuvres complètes I*.

¹³⁵ Weil, citée dans Joseph-Marie Perrin, dans *Mon dialogue avec Simone Weil*.

¹³⁶ Voir Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

¹³⁷ Weil, *L'enracinement*, p. 68.

alors que l'être humain sur toute la planète « est déraciné par tant de matérialisme ».

Le travail est une véritable valeur. Comme il est collectif, il est une valeur collective, une action qui se partage. Or, les collectivités ne pensent pas. C'est pourquoi il faut que l'homme développe sa capacité de penser. Si chaque personne, par sa pensée individuelle au profit de la collectivité, était agissante, cela serait très important pour l'humanité¹³⁸.

Ce thème de la valeur essentielle et spirituelle du travail se retrouve au centre de *L'enracinement*, dernière œuvre complète que Simone Weil rédigea en 1943 alors qu'elle se trouvait à Londres auprès des Forces françaises libres. Elle y explique qu'une civilisation est l'expression de l'attitude fondamentale de l'homme en présence du réel appréhendé en sa profondeur, c'est pourquoi la vraie civilisation est « métaphysique et contemplative »; c'est pourquoi la relation de l'homme à l'univers doit s'y exprimer par les fonctions essentielles de la philosophie et du rapport à Dieu. Selon elle, chaque être humain peut s'épanouir dans un monde où règne la pensée, plaidant ainsi pour une action méthodique permettant un lien conscient entre le travail de réflexion et la pratique. « Le réel c'est l'obstacle, et l'obstacle d'un être pensant, c'est la contradiction. Le beau dans la mathématique réside dans la contradiction. L'incommensurabilité, *logoi alogoi*, a été la première splendeur du beau dans la mathématique. Le réel dans la perception, ce n'est pas

¹³⁸ *Ibid.*, p. 114.

l'effort (Maine de Biran¹³⁹) mais la contradiction éprouvée par le travail¹⁴⁰. » Pour toute conception mystique ou religieuse, la pensée humaine s'apparente à une substance qu'il est inconcevable de dissocier de la matière, de la Création et de son créateur (Dieu). L'homme forme un tout avec la nature et Dieu agit à travers la pensée aussi bien qu'à travers le réel. « La sagesse consiste à savoir qu'il y a un monde, c'est-à-dire une matière que le travail seul peut changer et que, l'esprit excepté, *il n'y a rien d'autre (...)*. »

¹³⁹ Pierre Maine de Biran est un philosophe français du XVIII^e siècle. Sa philosophie est notamment inspirée par l'idée d'une contradiction qui se vivrait douloureusement dans la réalité.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 100.

SACRIFICE

Face au malheur – qu’il soit dû aux conditions de travail, à la guerre, aux régimes politiques ou à toute autre chose –, Simone Weil n’acceptait en aucune circonstance d’être embusquée, car là où la beauté du monde apparaît la plus éclatante, c’est exactement dans le malheur : « Dieu est joie et la création est malheur, mais c’est un malheur resplendissant de lumière¹⁴¹. » Cette nouvelle contradiction laisse entendre que la misère des hommes ferait rayonner la parole de Dieu en renvoyant à l’image de Jésus-Christ souffrant pour l’humanité. Aussi croyait-elle qu’au moment où l’ombre assaille l’homme juste, la lumière divine rejaillit sur terre avec plus d’éclat, car la noirceur d’une douleur pure est à même d’éclairer, par un jeu de contraste, le chemin authentique de la Vérité. Cette conjonction entre la joie et le malheur apparaît pour la première fois dans *L’amour de Dieu et le malheur*, texte très poignant que Simone Weil composa en 1942, environ un an avant sa mort¹⁴². À la faveur d’un important changement de niveau dans la pensée de la philosophe, il se

¹⁴¹ Weil, « L’amour de Dieu et le malheur », *Œuvres*, coll. Quarto, p. 706.

¹⁴² Elle mourut le 24 août 1943, à 34 ans, au sanatorium d’Ashford en Angleterre, des suites d’une tuberculose.

présente comme une articulation majeure de son œuvre, alors qu'elle admet désormais, sans plus d'hésitation, le christianisme comme la « seule religion des malheureux¹⁴³ ». Il existerait donc une joie paradoxale capable de recouvrir l'ombre du malheur, et c'est la joie d'être uni au Christ dans l'épreuve de la Croix.

L'amour de Dieu et le malheur souligne le lien entre l'épreuve extraordinaire de Jésus-Christ et le malheur de l'homme en présentant la crucifixion comme l'expression suprême de l'amour de Dieu, la présence du Christ sur la Croix suscitant la compassion et l'amour du prochain. Ainsi fait-elle l'expérience de la révélation du Christ et prend-t-elle profondément conscience qu'il est amour. Elle s'éloigne en quelque sorte d'une conception d'un dieu plus rationaliste, et plus distant, pour entrer en communion avec Dieu, tout proche, et cette découverte s'avère pour elle des plus décisives. À cet égard, intercalés entre les périodes d'enseignement et de militantisme, l'épreuve du travail usinier et la très brève expérience de la guerre d'Espagne, trois moments mystiques, trois contacts réels avec le christianisme deviennent déterminants pour Simone Weil. Le contact initial s'effectua alors qu'elle accompagnait ses parents en voyage, après avoir dû quitter son travail chez Renault¹⁴⁴. C'est dans un petit village du Portugal qu'elle eut pour la première fois la profonde intuition que le christianisme est la religion des esclaves.

¹⁴³ Voir Weil, *L'amour de Dieu et le malheur*.

¹⁴⁴ Dans les années trente, Renault opère des coupures massives au sein du personnel, dû notamment à certains problèmes économiques liés au marché de l'automobile.

J'avais l'âme et le corps en quelque sorte en morceaux. Étant dans cet état d'esprit, dans un état physique misérable, je suis entrée dans ce petit village portugais, qui était, hélas, très misérable aussi, seule, le soir, sous la pleine lune, le jour même de la fête patronale. C'était au bord de la mer. Les femmes des pêcheurs faisaient le tour des barques, en procession, portant des cierges, et chantaient des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante. Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres¹⁴⁵.

Selon Weil, l'amour des miséreux constitue le trait le plus marquant du christianisme, s'accordant par là avec ce que certains appelleront plus tard, en parlant de la philosophe, son « option préférentielle pour les pauvres ». Par une vision radicale de l'égalité des humains, dans laquelle Dieu « fait lever son soleil sur les mauvais et sur les bons et pleuvoir sur les justes et les injustes¹⁴⁶ », le Nouveau Testament s'inscrit à ses yeux dans une optique universaliste quant à la souffrance humaine. Cependant, Weil ne croyait pas pour autant en l'absorption des autres religions par le christianisme, énonçant plutôt l'exigence d'une extension de la spiritualité chrétienne par une reconnaissance de ce qu'il y a d'universel dans chaque tradition, qu'il s'agisse de l'hindouisme, du bouddhisme et même du taoïsme ou du stoïcisme, bien que ceux-ci ne soient pas considérés comme des religions. La découverte de la convergence des traditions mystiques constitue

¹⁴⁵ Weil, *La connaissance surnaturelle*, p. 112.

¹⁴⁶ Nouveau Testament, Mathieu 5 : 45.

d'ailleurs pour elle une acquisition déterminante, qui conféra une remarquable spécificité à sa croyance religieuse. Simone Weil ne pouvait reconnaître au magistère de l'Église le droit de déterminer la vérité pour le monde entier, pas plus que celui de repousser certains hommes en raison de leurs allégeances, car le Christ est venu sur la terre pour donner « une meilleure orientation¹⁴⁷ » à tous les humains, et non pas seulement à une partie d'entre eux. Le christianisme doit donc « contenir toutes les vocations ». Puis, de la religion chrétienne, elle dénia finalement un élément primordial, basé sur la résurrection du Christ, à savoir la vie éternelle annoncée dans le texte biblique, celle que Dieu « a promise avant les temps des siècles¹⁴⁸. »

L'espoir d'un au-delà de la mort constitue un aspect fondamental pour la religion chrétienne, mais dans sa *Lettre à un religieux*, Simone Weil se limite à considérer la résurrection comme une preuve de foi et d'amour : « Ce n'est pas la résurrection qui me fait croire au Christ, c'est la Croix. » Il va sans dire que cette contestation vient du fait qu'elle n'acceptait pas qu'on recherche dans la foi quelque avantage en considérant la vie éternelle comme une récompense. La religion en tant que source de consolation était pour elle un obstacle à la véritable foi : « en ce sens

¹⁴⁷ Selon la tradition biblique, le Christ serait venu sur la terre pour racheter les péchés des hommes. Toutefois, Simone Weil aborde le mot « péché » dans son sens grec premier. Dans la définition courante, le péché se présente pour les chrétiens comme une faute individuelle qu'il faut racheter afin d'accéder au ciel après la mort. Or, « péché » est le mot par lequel le Nouveau Testament a traduit *hamartia* et la forme verbale de ce dernier, *hamartatein*, signifie « manquer le but », « se tromper », « s'égarer » : il se rapporte à l'idée d'une communauté humaine en route sur un mauvais chemin, et non pas à celle d'un individu commettant une faute. Le Christ serait donc venu sur la terre pour *orienter les hommes vers la bonne direction* plutôt que pour racheter leurs fautes.

¹⁴⁸ Nouveau Testament, Épître à Tite, I : 2.

l'athéisme est une purification. Je dois être athée avec la partie de moi-même qui n'est pas faite pour Dieu. Parmi les hommes chez qui la partie surnaturelle d'eux-mêmes n'est pas éveillée, les athées ont raison et les croyants ont tort¹⁴⁹ », nous dit-elle. Malgré la proclamation par le Christ de l'abondante récompense qui attend les hommes dans les cieux, malgré qu'il aurait assuré les siens de la place qu'il leur gardait dans la maison du Père afin qu'ils demeurent à tout jamais avec Lui¹⁵⁰, Simone Weil restera jusqu'à la fin de sa vie dans le refus absolu de penser la vie après la mort.

Aucun problème réel de la vie ne peut changer de données en fonction de l'avenir après la mort. C'est dans cette vie-ci qu'il s'agit de **s'élever sur le plan des choses éternelles** (*mens sentit experiturque se aeternam esse*, disait Spinoza), en s'arrachant à l'emprise de ce qui naît et périt perpétuellement. Et si tout disparaît avec la mort il est bien plus important encore de ne pas louper cette vie qui nous est accordée, et d'avoir sauvé son âme avant qu'elle ne disparaisse. Je suis convaincue que c'est là la vraie pensée de Socrate et de Platon (comme dans l'Évangile) et que tout le reste n'est que symboles et métaphores¹⁵¹.

Un tel raidissement devant la possibilité d'une « vie meilleure » dans les cieux n'entrava toutefois jamais le cheminement spirituel de la philosophe et ne diminua

¹⁴⁹ Weil, *La connaissance surnaturelle*, p. 122.

¹⁵⁰ Nouveau Testament, Jean 14 : 2.

¹⁵¹ Weil, *La connaissance surnaturelle*, p. 86.

en rien la ferveur avec laquelle elle entra, en quelque sorte, en religion. Sa deuxième rencontre avec le christianisme fut selon elle directe et immédiate, éprouvée par la jeune femme alors qu'elle se trouvait en Italie (en 1937), où elle s'était rendue afin de soigner ses maux de tête. C'est alors qu'elle se trouvait dans un oratoire situé au haut d'une montagne, ancien ermitage de saint François, qu'elle sentit *réellement* la présence de Dieu. « Étant seule dans la petite chapelle romane du XIIIe siècle, de Santa Maria degli Angeli, incomparable merveille de pureté, où Saint-François a prié bien souvent, quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux¹⁵². » Le contact avec Dieu n'est dès lors plus seulement intellectuel ou conceptuel, mais devient également effectif, voire même physique, car la grâce, désormais, pénètre l'existence concrète de la philosophe. « Je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu¹⁵³ », écrit-elle. Puis, quelques mois plus tard, passant la semaine sainte à Solesmes, en France, pour y entendre des chants grégoriens, elle vécut son troisième contact marquant avec le christianisme :

J'avais des maux de tête intenses [...] Un extrême effort d'attention me permettait de sortir de cette misérable chair, de la laisser seule, tassée dans son coin, et de trouver une joie pure et parfaite dans la beauté inouïe du chant et des paroles. Cette expérience m'a permis, par analogie, de mieux comprendre la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur. [...] Au cours de ces offices la pensée de

¹⁵² Weil, *Attente de Dieu*, p. 75.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 76.

la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes¹⁵⁴.

À partir de cette dernière expérience mystique, qui scella à tout jamais son amour pour le Christ, la religiosité de Simone Weil ne fit que s'intensifier et, près de trois ans plus tard, elle articula avec une grande clarté, dans *L'amour de Dieu et le malheur*, le lien originel qui unit Dieu au malheur des hommes. Cela dit, même à la suite de ces expériences de *conversion*, la vision que Simone Weil avait de la nécessité demeura tout à fait dissociée du transcendant : par une parfaite symétrie, la création est abdication de Dieu et à cette abdication divine doit correspondre celle de la créature, pour qu'elle puisse atteindre la « connaissance surnaturelle », qui se trouve dans la « non-connaissance », c'est-à-dire le vide absolu, la contemplation¹⁵⁵. L'homme est ainsi appelé à se vider, à se libérer de sa fausse divinité, c'est-à-dire de son « je » : il est appelé à se *décréer*. Selon cette conception, l'homme vivrait dans l'obscurité d'une conscience aveugle et Dieu serait la Vérité capable de lui apporter, en fonction de diverses circonstances, une parcelle de lumière. C'est donc à l'être humain que revient de permettre à cette lumière d'être féconde et à la semence du sacré de pouvoir germer. La douleur étant absence de lumière, elle peut devenir un moyen d'extraire ce qui empêche la germination. Il s'agit ici d'une sorte de sacrifice de soi¹⁵⁶, car si comparativement à l'Ancien Testament, le Nouveau Testament fait peu état du sacrifice, les brèves mentions

¹⁵⁴ Weil, *Attente de Dieu*, p. 49.

¹⁵⁵ « Connaître par non-connaissance est très élevé », dit de même le *Tao Tè King*.

¹⁵⁶ Le mot sacrifice signifie « rendre sacré ».

qu'il comporte se présentent toujours, à l'image du parcours de Jésus-Christ sur la terre, dans le sens de « donner sa vie » : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude¹⁵⁷ »; « Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour la multitude, pour le pardon des péchés¹⁵⁸. »

Le Nouveau Testament restreint donc l'emploi des catégories sacrificielles en fonction du don de sa propre vie, mais il ne s'agit pas, pour l'homme, de chercher la mort : il s'agirait plutôt de vivre dans la charité, l'acceptation de la nécessité et le refus de la récompense. Et c'est exactement cela l'amour, selon Simone Weil : tout donner, tout sacrifier, sans espoir de gratification en retour.

Les violences sur soi appartiennent aux états inférieurs à la perfection et doivent être regardées comme un exercice indispensable, imposé par les circonstances extérieures et les imperfections.

Elles doivent être accomplies sans objet. Accomplies dans l'esprit qui convient, sans attachement, elles sont finies et s'épuisent. Autrement elles recommencent toujours.

La violence qu'on se fait à soi-même, on doit l'éprouver comme quelque chose qu'on subit plutôt que comme quelque chose qu'on fait. Comme dans les souffrances physiques et les craintes temporelles, on doit y savourer et y mesurer sa misère. Elle n'est pas un effet de volonté; elle est

¹⁵⁷ Nouveau Testament, Marc 10 : 45.

¹⁵⁸ Nouveau Testament, Luc 22 : 19.

imposée par les imperfections et par les circonstances où se lit une obligation. Saint Paul... Loi et péché¹⁵⁹.

Figure de l'amour

Parce que l'univers se trouve sous l'influence de deux présences antagonistes, à savoir la pesanteur et la grâce, la question du salut se pose de la façon suivante : Comment échappe-t-on à ce qui, en nous, s'apparente à la pesanteur ? Comment échappe-t-on à la complaisance et à la vilénie, à cette force qui incite à détenir toujours plus de pouvoir, à posséder toujours davantage de biens et à vouloir tout contrôler ? En concordance avec les idées développées dans le précédent chapitre, il serait juste de dire que la réponse se trouve dans l'application méthodique d'une pensée au service de la pratique du bien, mais elle se trouve aussi, et en même temps, dans l'Incarnation elle-même, laquelle répond à l'appel de s'offrir soi-même, d'abandonner sa propre existence au profit de ce qui peut advenir. « L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien; c'est nous qui, pour le construire, devons tout lui donner, lui donner notre vie elle-même¹⁶⁰. » Simone Weil interprète clairement la rédemption comme un mouvement lié à l'Incarnation, comme un processus qui, bien que se développant en l'homme et ne s'appliquant

¹⁵⁹ Weil, « L'Expérience de Dieu », *Œuvres*, coll. « Quarto », p. 870.

¹⁶⁰ Weil, *Attente de Dieu*, p. 36.

qu'à la réalité – le salut se trouve dans cette vie-ci –, est mû par la grâce. « Se sacrifier au service de la vie équivaut à une grâce¹⁶¹ ».

Pour la penseuse, « la description des sociétés humaines en fonction des seuls rapports de force rend compte de presque tout¹⁶² », mais dans ce « presque » se trouverait précisément ce qui tend à désamorcer le « matérialisme social¹⁶³ », lequel est constitutif de ce type de rapports. Il s'agirait ici d'une autre force, « secrète, silencieuse, presque invisible, infiniment petite, mais décisive¹⁶⁴ », régissant elle aussi l'univers, et cette autre force, ce serait la grâce. Cependant, la philosophe ne donne jamais une définition précise de la grâce, car elle se présente à ses yeux comme un concept ne pouvant être pleinement compris par l'intelligence. Celle-ci appartiendrait en fait à une autre dimension, à un autre monde, c'est-à-dire au domaine de l'amour divin, et « si on en fait un objet, on l'abaisse¹⁶⁵ ». Qui donnerait en fait une définition de la grâce en ferait une notion contenue dans les limites de sa propre pensée et lui enlèverait son pouvoir transcendant. La pesanteur et la grâce représentent en quelque sorte le social et le surnaturel, lesquels sont issus d'un ordre différent, et « à l'égard d'un ordre quelconque, un ordre supérieur donc infiniment au-dessus, ne peut être représenté dans le premier que par un

¹⁶¹ *Idem*, p. 37.

¹⁶² Voir Weil, *Oppression et liberté*.

¹⁶³ Marx, dont l'œuvre a amplement été lue et méditée par Weil (elle y trouvait presque autant de points de désaccord que de points d'accord), utilisait cette expression pour englober non seulement le sens habituel donné au mot matérialiste, mais aussi toutes les relations sociales qui construisent la vie du citoyen, à savoir la famille, les rapports hiérarchiques, la réalisation de son travail, etc. Weil l'utilise dans ce même sens.

¹⁶⁴ Weil, *Oppression et liberté*, p. 41.

¹⁶⁵ Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 52.

infiniment petit¹⁶⁶ ». Bien qu'infiniment petite et extérieure au monde, la grâce se veut une force agissante dont les effets apparaissent dans l'existence de façon visible. Par son action, elle permet à l'âme d'échapper « aux lois analogues à celles de la pesanteur matérielle¹⁶⁷ ».

La première manifestation de la grâce, qui établirait son existence, consiste en ce que Simone Weil nomme « preuve ontologique expérimentale » : « le *plus* ne peut sortir du *moins* dans l'ordre de la valeur¹⁶⁸ », ce qui signifie que l'idée de la grâce ne peut avoir été forgée par notre seul désir ou par notre intelligence. Même que, « si elle n'existait pas, l'intelligence ne pourrait se prononcer sur elle¹⁶⁹. » La deuxième manifestation de la grâce serait ensuite la beauté, en tant que présence réelle de Dieu dans la matière, et donc en tant qu'incarnation divine, au même titre que l'Eucharistie. Et pour expliquer l'intervention de la grâce dans notre monde, ainsi que son mode opératoire, Simone Weil utilise une sorte de métaphore mécanique : « Dieu lance à chacun une corde » qu'il est libre de saisir ou non, et l'âme, toujours soumise à la pesanteur, en *ressent* alors la tension, ce qui a pour résultat de changer le « système mécanique » de l'intérieur et de modifier la situation de déséquilibre dans laquelle peut se trouver un être. « Ainsi, quoique le surnaturel ne descende pas dans le domaine de la nature, la nature est pourtant changée par la présence de surnaturel¹⁷⁰. » La corde de la grâce nous relie à Dieu et c'est d'elle uniquement que

¹⁶⁶ Weil, *Ceuvres complètes VI*, vol. 3, p. 90.

¹⁶⁷ Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 7.

¹⁶⁸ Weil, *Cahiers 2*, Plon p. 115.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁷⁰ Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, p. 162-163.

descendrait en ce monde tout le bien susceptible d'y exister, « toute beauté, toute vérité, toute justice¹⁷¹ ». Cette descente respecte de plus notre liberté, puisque l'unique condition pour qu'elle s'exerce est le consentement. Toutefois, elle ne peut s'opérer que dans une âme préparée, c'est-à-dire qui cherche à se *décréer*, à se vider de sa « souillure ». Donc, s'il devient possible d'unir la théorie platonicienne (et pythagoricienne) de la médiation à la révélation chrétienne, c'est qu'il est de l'essence même du platonisme de percevoir, dans toute réalité, un pont, un *metaxu* vers Dieu. Et une telle médiatisation est perçue par Weil comme étant l'appel de la création à être consumée par la puissance de l'Incarnation divine.

L'amour est l'élément primordial qui tend à favoriser la grâce et il peut revêtir dans la vie des hommes d'innombrables formes. Mais avant d'en considérer les différentes manifestations, il convient de spécifier que, pour Simone Weil, l'amour doit demeurer inclusif, c'est-à-dire qu'il doit être orienté vers tous les êtres et non pas seulement vers quelques-uns. Pour la plupart des gens, la famille correspond par exemple à une valeur traditionnelle profonde. Or, aimer ses parents et ses enfants implique souvent de se refermer sur soi, sur son « clan », et de dresser de solides frontières entre la famille et le monde qui l'entoure. Ce type d'amour aurait tendance à exclure toutes autres personnes et tendrait même à être vécu à leur détriment, un individu se permettant aisément quelques « infimes injustices » pour le bien-être *des siens*. Ainsi, ce qui était une noble valeur devient un mensonge à peine dissimulé puisqu'elle octroie une importance moindre à tous les autres êtres humains se trouvant en dehors d'un certain cercle de « privilégiés ». Simone Weil

¹⁷¹ Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 74.

considère une telle orientation de l'amour comme une escroquerie alimentée par la possessivité et par la facilité. L'amour pur et authentique se doit de porter en tout temps à l'universel et, en ce sens, il ne peut être facile. Il faut « avoir avec chacun le rapport d'une manière de penser l'univers à une autre manière de penser l'univers, et non à une partie de l'univers¹⁷². »

La première forme de l'amour privilégiée par Weil correspond à l'amour qu'on donne au malheureux alors même qu'il se trouve rejeté par la majorité et regardé comme objet de mépris. Dans un premier temps, l'amour de l'autre, venu miraculeusement se poser sur lui par la vertu de l'attention, tend à lui faire retrouver le sens perdu de sa dignité. Il lui donne l'impression, voire la certitude qu'il est encore « quelqu'un » et non pas « quelque chose ». En cela, l'amour des autres et la charité pourraient véritablement être appelés « justice », car « seule l'identification absolue de la justice et de l'amour rend possible à la fois d'une part la compassion et la gratitude, d'autre part le respect de la dignité du malheur chez le malheureux par lui-même et par les autres¹⁷³ ». La vertu de la justice consisterait donc, pour la personne qui offre ainsi son amour, à se conduire exactement comme s'il y avait égalité dans ce rapport pourtant inégal et, pour le malheureux, à ne pas croire qu'il y a vraiment égalité, mais plutôt à reconnaître que la générosité de l'autre constitue la seule cause de ce traitement favorable : « c'est ce qu'on nomme la reconnaissance¹⁷⁴ ». Envisagé dans cette optique, l'amour des autres restituerait véritablement au malheureux sa qualité d'être humain et pourrait à cet égard être

¹⁷² Weil, *Œuvres complètes VI*, vol 1, p. 295.

¹⁷³ Weil, *Attente de Dieu*, p. 125.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 104.

considéré comme la vertu chrétienne par excellence, puisqu'il reproduit la « générosité originelle du Créateur ». L'amour des autres prend ainsi une dimension religieuse et devient en quelque sorte, pour la providence divine, l'occasion de se manifester.

L'amour du prochain est l'amour qui descend de Dieu vers l'homme. Il est antérieur à celui qui monte de l'homme vers Dieu. Dieu a hâte de descendre vers les malheureux. Dès qu'une âme est disposée au consentement, fût-elle la dernière, la plus misérable, la plus informe, Dieu se précipite en elle pour pouvoir, à travers elle, regarder, écouter les malheureux. Avec le temps seulement, elle prend connaissance de cette présence¹⁷⁵.

De même que Dieu, par l'entremise de l'aimant, aime l'aimé, de même l'aimant, par l'entremise de l'aimé, aime Dieu, si toutefois l'amour est inconditionnel ainsi que désintéressé, et non pas donné pour l'amour de Dieu. Car on doit aimer *en* Dieu et non pas *pour* Dieu. Totalement imprégnée par la vérité de cet amour universel, Simone Weil ne pouvait adopter que deux attitudes en présence du malheur : tenter de soulager celui qui y était soumis ou, en cas d'insuffisance, tenter de partager ses douleurs. Lors de rapports inégaux, l'amour rétablit une certaine symétrie entre deux êtres, mais cet amour peut également se porter vers un être dont la condition est semblable à la nôtre. Et au sein des différents sentiments qu'on peut éprouver pour nos semblables, il en est un que Simone Weil privilégia fortement : il s'agit de l'amitié qui, selon elle, passe aussi par le Christ.

¹⁷⁵*Ibid.*, p. 110.

La définition qu'elle en donne se base sur une formule pythagoricienne et s'articule comme suit : « L'amitié est une égalité faite d'harmonie¹⁷⁶. » Cette citation exprime bien que l'amitié doit être à la fois composée de similitudes et de différences afin que l'épanouissement y soit parfait. Avec la contemplation de la beauté, ce sentiment réciproque d'affection semble avoir été ce qui apporta le plus de joie à Simone Weil en ce monde. Elle note à ce propos que l'amitié doit être considérée comme une « joie gratuite », analogue à « celle que donne l'art ». Enfin, elle confère à l'amitié sa dimension religieuse en la fondant sur trois types de rapports divins : « Dans chacun des trois rapports impliqués par le mot amitié, Dieu est toujours médiateur. Il est médiateur entre lui-même et lui-même. Il est médiateur entre lui-même et l'homme. Il est médiateur entre un homme et un autre homme. Dieu est essentiellement médiation. Dieu est l'unique principe d'harmonie¹⁷⁷. » Au sein de l'amitié, qui serait « de l'ordre de la grâce », de même qu'au sein de l'amour des malheureux, les chances ne sont pas toujours également partagées, c'est pourquoi Weil se faisait un point d'honneur de restreindre sa joie devant ses amis afin qu'ils ne se sentent jamais diminués en sa présence. Aussi, si dans la dernière lettre que Simone Weil fit parvenir à Gustave Thibon¹⁷⁸ elle lui écrit « Je ne vous aime pas comme moi-même », c'est afin de souhaiter à son ami tout le bonheur possible, et non pas la connaissance du malheur, voie qu'elle a choisie pour elle-même.

L'homme qui n'est pas en contact avec le surnaturel est soumis aux lois de la gravité (à la pesanteur, à la nécessité, au mal, à la limite). Or, paradoxalement, c'est

¹⁷⁶ Weil, *Connaissance surnaturelle*, p. 27.

¹⁷⁷ Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, p. 139.

¹⁷⁸ Paysan et philosophe français, mort en 2001, Gustave Thibon était un grand ami de Simone Weil; avec lui, elle avait notamment appris à travailler la terre.

l'expérience de la limite et du tragique qui permet de se *décréer*, car le malheur se veut, pour Simone Weil, un moyen de contact avec le monde et avec le divin pour celui qui, enfoncé dans les méandres du malheur, ne cesse pas d'aimer : en détruisant toutes les illusions d'une personne, il fait un vide dans l'âme, ouvre le regard et permet de voir Dieu dans le réel. Le malheur peut devenir, ne serait-ce que pour quelques instants, une ouverture permettant la révélation du surnaturel. Seulement, même après un tel contact divin, l'homme reste assujéti aux lois de la pesanteur, à la seule différence qu'il sait désormais les voir et les contempler avec détachement. Son obéissance à la nécessité devient dès lors une obéissance illuminée, qui s'apparente à l'obéissance du croyant, et qui mène à la contemplation du divin. Ce ne sont donc pas l'esprit ou l'intelligence qui nous permettent de comprendre pleinement le réel, mais bien l'intuition et l'amour. « L'amour dans le malheur est amour surnaturel », nous dit Simone Weil.

Dans ses derniers moments, qu'elle passa à New York et à Londres, la vie de la philosophe semble avoir connu une phase ultime pendant laquelle sa réflexion s'est délibérément et vertigineusement plongée dans la connaissance surnaturelle. Elle rédige alors, sans jamais l'achever, le *Prélude à une déclaration des droits envers l'être humain*¹⁷⁹, sorte de manifeste pour une civilisation nouvelle dans laquelle le surnaturel illumine la cité des hommes, non pas pour la transfigurer, mais bien pour la restituer toute entière à sa réalité. « L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel mais ce monde. Le surnaturel est la lumière », note-t-elle dans les

¹⁷⁹ Ce long essai, rédigé entre décembre 1942 et avril 1943, est le premier des écrits de Simone Weil qu'Albert Camus fit connaître en 1949 dans la collection « Espoir » de Gallimard.

Cahiers de Marseille. Durant cette période, elle semble alors accéder à la connaissance propre à l'amour surnaturel, par laquelle le regard intérieur devient limpide, plus pénétrant, et où la partie supérieure de l'âme parvient à s'identifier à Dieu : « C'est Dieu en nous qui aime Dieu. » À ce stade, toute chose peut devenir pour elle signe ou parole d'un langage universel qui permet de lire le monde et d'en découvrir le sens profond, caché.

Dieu établit avec ses amis un langage conventionnel. Chaque évènement de la vie est un mot de ce langage conventionnel. Ces mots sont tous des synonymes, mais, comme il arrive dans les beaux langages, chacun avec sa nuance tout à fait spécifique, chacun intraduisible. Le sens commun à tous ces mots, c'est : « je t'aime »

Il boit un verre d'eau. L'eau est le « je t'aime » de Dieu. Il reste deux jours dans le désert sans rien trouver à boire. Le dessèchement de la gorge est le « je t'aime » de Dieu. Dieu est comme une femme importune collée à son manat et lui disant tout bas dans l'oreille, pendant des heures, sans s'arrêter : « Je t'aime – je t'aime – je t'aime – je t'aime... »

Ceux qui sont des commerçants dans l'apprentissage de ce langage croient que certains de ces mots seulement veulent dire « je t'aime ».

Ceux qui connaissent le langage savent qu'il ne s'y trouve qu'une signification.

Dieu n'a pas de mots pour dire à sa créature : je te haïs.

En un sens la créature est plus puissante que Dieu. Elle peut haïr Dieu et Dieu ne peut plus la haïr à son tour.

Cette impuissance fait de lui une Personne impersonnelle. Il aime non pas comme j'aime, mais comme une émeraude est verte. Il est « J'aime »

Et moi aussi, si j'étais dans l'état de perfection, j'aimerais être comme une émeraude est verte¹⁸⁰.

Vers la fin de sa vie, Simone Weil se rapprocherait donc de l'unicité divine tant désirée, et ce, par la folie d'amour. À la notion d'*amor fati*, dont les paramètres ont été introduits précédemment, elle superpose ainsi la folie d'amour du christianisme. La première incite à accepter les événements tels qu'ils se présentent et à accueillir sa propre destinée sans vouloir la changer, faisant par là écho aux paroles de Krishna : « La connaissance est la réalisation de l'unité, c'est réaliser qu'il n'existe qu'une seule et même entité; à ce stade, on n'est plus influencé par les sens et l'on accepte avec égalité d'âme, le chagrin et le bonheur, le plaisir et la douleur, les louanges et les critiques, et tous les contraires, avec la ferme conviction que tout est manifestation de Dieu¹⁸¹. » La seconde exhorte à reconnaître et à chérir pareillement, dans tous les milieux humains, « les fragiles possibilités de la beauté, du bonheur et de la plénitude¹⁸² » ; elle incline « à souhaiter les préserver avec un soin également religieux et, là où elles manquent, à souhaiter réchauffer tendrement les moindres traces de celles qui ont existé, les moindres germes de celles qui peuvent naître¹⁸³. » En fin de compte, l'amour, pour la philosophe, revient à aimer le Divin, et comme Dieu est présent dans toute chose par

¹⁸⁰ Weil, *Connaissance surnaturelle*, p. 76-77.

¹⁸¹ *La Bhagavad-Gîtâ*, p. 39.

¹⁸² Voir Weil, *Écrits de Londres et autres lettres*.

¹⁸³ *Ibid.*

l'expression du bien et de la beauté, il s'agit d'aimer l'univers des hommes de la façon dont il a été créé, tout *simplement*. « L'inflexible nécessité, la misère, la détresse, le poids écrasant du besoin et du travail qui épuise, la cruauté, les tortures, la mort violente, la contrainte, la terreur, les maladies – tout cela c'est l'amour divin¹⁸⁴. »

Mystère de la Croix

Les pages que la philosophe consacra (malgré la brièveté de sa vie, elle laissa une œuvre colossale) au rôle et à l'importance de la Croix constituent certainement le noyau de sa pensée religieuse, la Croix étant ce rapport essentiel sur lequel peuvent s'appuyer les malheureux. Celle-ci se veut une porte vers la rédemption, l'instrument d'un mystère qui transforme la souffrance pure en une joie pure. Weil tenta d'appliquer la rédemption aux plaisirs et aux désirs, car ainsi l'homme est moins porté à garder pour lui quoi que soit de superflu et se rapproche davantage de la purification. Regarder sa souffrance à la lumière de la Croix est l'aboutissement de la folie d'amour qui l'habita dans les derniers moments de son existence. Jésus-Christ n'aurait-il pas dit : « heureux les humbles; heureux les persécutés pour la justice; heureux ceux dont on dit beaucoup de mal, s'ils

¹⁸⁴ Weil, *Cahiers III*, Plon, p. 13.

souffrent avec patience et résignation ¹⁸⁵». Et aussi, « heureux qui ne rougit pas de pratiquer la religion et de se confondre par là avec le vulgaire, sachant comprendre que, parce que beaucoup d'hommes vulgaires sont honnêtes et justes, l'honnêteté et la justice ne cessent pas pour cela d'être dignes d'esprits élevés¹⁸⁶. » Figure historique et symbole souverain, métaphore réelle, icône de l'absolu et du bien, clef de la connaissance du mystère divin et de l'acquisition de la raison surnaturelle : la Croix fut tout cela pour Simone Weil.

Son désir se posa donc sur la Croix, qui constitue à ses yeux la substance de la vie. Porter chaque jour sa croix : voilà d'ailleurs le conseil que le Christ donna à ses disciples. Ce qui signifie pour Weil de porter et d'accepter en soi la nécessité comme ce qui peut à la fois briser et sauver. « Porter sa croix, c'est porter la connaissance qu'on est entièrement soumis à cette nécessité aveugle, dans toutes les parties de l'être, sauf un point si secret de l'âme que la conscience ne l'atteint pas¹⁸⁷. » Comme Dieu renonce à lui-même en se fixant sur la Croix par l'intermédiaire de son fils Jésus-Christ, l'homme doit devenir la balance qui soulève cette Croix, laquelle devient alors une ouverture vers le surnaturel, ainsi qu'une « fin nécessaire ». La crucifixion représente ici l'achèvement, l'accomplissement d'une destinée humaine, car « Comment un être dont l'essence est d'aimer Dieu et qui se trouve dans l'espace et le temps aurait-il une autre vocation que la Croix ?¹⁸⁸ » Une autre vocation que le malheur ? Il est vrai que l'histoire à laquelle renvoie ce symbole peut faire horreur parce que plusieurs

¹⁸⁵ Nouveau Testament, Mathieu 5 : 1-12.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Weil, citée dans « Préface », Joseph-Marie Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, p. 12-13.

¹⁸⁸ Weil, *Cahiers II*, Plon, p. 165.

l'apparentent à celle d'une souffrance pénale plus qu'à celle d'une mort héroïque – la Croix représente un châtement et non pas seulement une offrande –, mais cet aspect fait aussi d'elle le chemin obligé de la foi véritable, de la vraie sagesse, de la Connaissance. Le malheur étant participation à la Croix, celui-ci peut devenir plus facile à supporter dans la révélation du Christ.

Même si, selon Weil, le mystère du malheur s'apparente finalement au mystère de la Croix, elle continua toujours à prôner pour les hommes une sorte d'athéisme : « Entre deux hommes qui n'ont pas l'expérience de Dieu, celui qui le nie en est peut-être le plus près. Le faux Dieu qui ressemble en tout au vrai, excepté qu'on ne le touche pas, empêche à jamais d'accéder au vrai. Croire en un Dieu qui ressemble en tout au vrai, excepté qu'il n'existe pas, car on ne se trouve pas au point où Dieu existe¹⁸⁹. » L'athéisme consiste, à ses yeux, en une purification permettant de faire entrer le vrai Dieu en soi, tout en restant en dehors de l'Église ou, comme elle le disait d'elle-même, « sur le seuil » de l'Église – cette dernière précéderait d'ailleurs souvent la foi dans le cœur des chrétiens, et ne devrait pas. Dans le même ordre d'idée, la jeune femme ne s'adonnait pas à l'exercice de la prière, ou du moins pas de la façon entérinée par l'Église, c'est-à-dire en s'agenouillant, en joignant les mains et en récitant des prières chrétiennes. La lecture ou la déclamation d'un beau poème (peu en importait l'auteur), l'activité d'écriture à laquelle elle s'appliquait assidûment et la contemplation de la beauté demeuraient chez elle ce qui se rapproche le plus d'une prière. En revanche, sa réflexion orante avait généralement comme auditeur le Dieu du Christ ou le Christ lui-même, « cloué sur la Croix,

¹⁸⁹ Weil, *La connaissance surnaturelle*, p. 134.

exposé aux lances », le Christ abandonné, criant au Père son désespoir; le Christ qui, comme Job, souffre de son silence.

Bien qu'elle étanchât sa soif spirituelle à de nombreuses sources et qu'elle accueillit en une même conception de multiples révélations, son expérience religieuse, sa vérité en acte se construisit, au final, presque totalement autour du Christ. Et dans la Croix, point d'intersection extrême du mal par lequel Dieu choisit de manifester sa présence, elle trouva la lumière indispensable pour illuminer le malheur :

La seule source de clarté assez lumineuse pour éclairer le malheur est la Croix du Christ. À n'importe quelle époque, dans n'importe quel pays, partout où il y a le malheur, la Croix du Christ en est la vérité. Tout homme qui aime la vérité au point de ne pas courir dans les profondeurs du mensonge pour faire face au malheur a part à la Croix du Christ, quelle que soit sa croyance. Si Dieu avait consenti à priver du Christ les hommes d'un pays et d'une époque déterminée, nous les reconnaîtrions à un signe certain, c'est que parmi eux il n'y aurait pas de malheur. Nous ne connaissons rien de pareil dans l'histoire. Partout où il y a le malheur, il y a la Croix, cachée, mais présente à quiconque choisit la vérité plutôt que le mensonge et l'amour plutôt que la haine. Le malheur sans la Croix, c'est l'enfer, et Dieu n'a pas mis l'enfer sur terre¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 124.

CONCLUSION

La vocation de Simone Weil est l'amour de la vérité (de Dieu), vérité qui se trouve à la fois dans la beauté du monde et dans le malheur. Cette vocation est essentiellement fondée sur l'attention, mais prend son élan dans l'écriture et s'enracine dans le réel. C'est pourquoi il demeure impossible de parler des textes et de la pensée de Simone Weil sans aussi parler de sa vie. C'est pourquoi le malheur et l'expérience spirituelle sont étroitement liés dans une relation dialectique, faite de surprenantes concordances et de non moins surprenantes contradictions. Or, les écrits et le cheminement de Simone Weil permettent de consentir au malheur une préséance qui, dans l'ordre des préoccupations philosophiques et littéraires actuelles, lui est souvent refusée au profit de sujets plus « pointus » ou plus appréhensibles. Ils peuvent de surcroît pousser à étudier la place et le rôle qu'occupent les exercices spirituels dans la vie des hommes (méditation, réflexion, écriture, action, etc.). Et finalement, parce que pour plusieurs d'entre nous « Dieu est mort », mais qu'une nouvelle spiritualité semble grandir et persister autour de nous, réfléchir à l'expérience intérieure telle que vécue par Simone Weil peut aider

à défricher de nouveaux passages vers notre propre intériorité et à « accueillir le malheur différemment ».

Dans le malheur, la douleur et la fragilité étouffent notre capacité de *voir* et d'intervenir; nous y découvrons la précarité de notre condition, la vulnérabilité de notre âme et la défaillance de notre pensée, qui peut se paralyser, s'obscurcir, et s'éteindre; nous est révélé l'inconsistance de tout ce que nous pensons être et posséder. Ce que Simone Weil reconnaît comme étant le courage ne consiste pas seulement dans la faculté de rester sans passion et sans désir devant l'irrésistible (le rêve, l'utopie, les espérances creuses...), c'est aussi rester sans désespoir devant une situation où tout semble perdu. Si, alors même qu'il est atteint par l'inertie et le sombre silence que suppose le malheur, l'homme parvient à garder intacte sa volonté d'agir pour le bien, l'action peut alors se renverser en ce que la philosophe appelle la « non-action », et dont le Christ mort sur la Croix fournit l'exemplarité absolue : « Ni la fatigue, ni la faim, ni les sollicitations, ni les injures, les coups ou les railleries de ses camarades, ni les rumeurs qui peuvent circuler autour de lui, selon lesquelles son maître serait mort, ou encore irrité contre lui et résolu à lui faire du mal, rien ne dérangera si peu que ce soit son immobilité attentive¹⁹¹. »

Pour nommer cette « fidélité au sein de la nuit », Weil utilise souvent le mot grec *hupomenè*, qui signifie « attente », « persévérance », « patience ». Combattre pour la justice contraindrait à adopter l'attitude à laquelle renvoie l'*hupomenè*, c'est-à-dire abandonner toute chose pour la compassion et prendre ses distances devant la

¹⁹¹ Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 144-145.

multitude de contextes et de possibilités qui se déploient à partir de chaque vie, car la justice serait essentiellement non-agissante. « Il faut qu'elle soit transcendante ou souffrante¹⁹². » Dans le monde auquel nous sommes présents par la perception et l'activité, même si des forces qui nous dépassent nous empêchent d'accomplir ce que nous voulons, il serait peut-être important de comprendre que ce qui relève d'une nécessité sur laquelle nous ne pouvons rien nous libère du plus grand malheur, qui serait de « périr impuissants à la fois à réussir et à comprendre¹⁹³ ». C'est cela la liberté dont parle Simone Weil : savoir en tout temps accorder la pensée aux actions, qu'il soit ou non possible de les poser. « Définition concrète de la liberté : quand la pensée de l'action précède l'action¹⁹⁴. »

La liberté prendrait ainsi racine dans la logique d'un dévouement indéfectible : parce qu'il porte à sacrifier ses intérêts personnels pour le bien-être collectif, le dévouement anéantirait l'opposition entre le souci de l'âme et le souci du monde, tout comme il effacerait le contraste entre le salut de l'âme et l'amour de la cité. En agissant dans le refus de s'attacher à « l'idole sociale¹⁹⁵ », d'échapper au monde par une supposée sagesse dont les hauteurs le sépareraient des autres êtres humains ou, si c'est le cas, de s'isoler dans son malheur, l'homme parviendrait à renouer « le pacte originel de l'esprit avec l'univers¹⁹⁶ ». En d'autres mots, même si l'expérience se manifeste par l'intériorité de l'homme, il faudrait qu'en parallèle la réflexion

¹⁹² Weil, *Ceuvres complètes VI*, vol. 3, p. 51.

¹⁹³ Weil, *Ceuvres complètes II*, vol. 1, p. 281.

¹⁹⁴ Weil, *Ceuvres complètes VI*, vol. 1, p. 95.

¹⁹⁵ Weil, *Ceuvres complètes II*, vol. 1, p. 281.

¹⁹⁶ Weil, *Ceuvres complètes II*, vol. 2, p. 109.

spéculative atteigne la substance spirituelle et le fondement sur lesquels elle repose, c'est-à-dire la raison. Ainsi « l'être doué de raison peut faire de tout obstacle une matière de son travail, et en tirer parti », écrit Marc Aurèle. Mais pour devenir cet être doué de raison, il faut tourner l'âme vers « ce qui est » et « s'exercer à penser sans passion¹⁹⁷ » : voilà la « grandeur d'âme », celle que Simone Weil retrouve chez Descartes¹⁹⁸, duquel elle se plaît à dire qu'il était aussi un « homme d'action¹⁹⁹ ».

Agir avec discipline revient « à disposer de ses propres actions²⁰⁰ » et cela ne doit se faire qu'en sachant ce que l'on veut. On ne peut agir, en ce sens, sans avoir une « vue claire du possible et de l'impossible, du facile et du difficile, des peines qui séparent le projet de l'accomplissement²⁰¹ ».

De nos jours, tout ce qui est entaché de confusion et d'obscurité est destiné à être entraîné [...] dans le sens de l'oppression nouvelle, celle de l'État totalitaire. La seule arme dont nous puissions être sûrs qu'elle ne se retournera pas contre nous, ce sont les idées claires. Les seuls hommes qui ne soient pas futurs complices de ce régime nouveau, ce sont ceux qui, au lieu de s'élancer pour sauver l'univers, essayent honnêtement d'arriver à une vue claire et précise et de ce qu'ils veulent et de ce qui est²⁰².

¹⁹⁷ Weil, *Leçons de philosophie*, p. 227.

¹⁹⁸ Weil rédigea son Diplôme d'Études Supérieures sur René Descartes : *Sciences et perception chez Descartes*.

¹⁹⁹ Weil, *Leçons de philosophie*, p. 232.

²⁰⁰ Weil, *Œuvres complètes II*, vol. 1, p. 281.

²⁰¹ Weil, *Œuvres complètes II*, vol. 2, p. 74.

²⁰² *Ibid.*, p. 328.

Évidemment, la première moitié du XX^e siècle, époque à laquelle vécut Simone Weil, ne s'inscrivait plus guère dans une tradition ascétique, et les temps actuels s'en éloignent plus que jamais. En fait, dans les pays développés, où la société confère une grande valeur à la représentation, à la consommation et à l'hédonisme, l'ascétisme est généralement regardé avec suspicion. C'est que l'ascèse se veut une pratique de la limite alors que, dans l'Occident d'abord, puis dans le reste du monde, le dépassement des limites – notamment par l'établissement de records de toutes sortes – est devenu une douce et fébrile habitude. Le progrès, perpétuel défi aux limites, a laissé entrevoir la possibilité d'échapper à la limite de la terre (par la technologie et la conquête de l'espace) et à celle de la mort (par les manipulations génétiques et le clonage), mais toutes les limites oubliées dans l'euphorie du progrès se dressent aujourd'hui devant nous sous la forme de némésis ou de pénuries. Les anciens Grecs considéraient la limite comme une condition de la beauté, la transposant même sur le plan moral en identifiant le mal à l'illimité, et Simone Weil a retenu cette leçon : « Sens du fameux passage du *Gorgias* sur la géométrie. Aucun développement illimité n'est possible dans la nature des choses; le monde repose tout entier sur la mesure et l'équilibre, et il en est de même dans la cité²⁰³. » La vérité aime ses limites puisque c'est là, souvent, qu'elle rencontre le beau; et il n'y a pas de plus criante limite pour l'homme que celle du malheur. « Donnez-moi la sérénité d'accepter les choses que je ne peux pas changer, le courage de changer celles que je peux changer et la sagesse d'en voir la

²⁰³ Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 195.

différence²⁰⁴ », écrivait Marc Aurèle. « Car l'homme content de son sort ne connaît pas la ruine ²⁰⁵», nous dit Lao Tseu.

La vérité de la condition humaine est en étroite accointance avec le malheur, qui constitue pour Simone Weil une voie d'accès privilégiée au réel et au divin. Il semble n'y avoir que le malheur pour naturellement exprimer la vérité et, même lorsqu'il se tait, on sait qu'il ne peut mentir. Or, les malheureux ne savent s'exprimer et la vérité comme la justice, dont Weil admirait qu'elles soient réunies dans la notion égyptienne de *Maât*²⁰⁶, se retrouvent souvent sans voix dans nos sociétés. Ainsi endossa-t-elle la mission – et cela depuis l'adolescence – de faire entendre l'inaudibilité des « sans voix », car tenter de traduire la vérité du malheur, c'est déjà franchir un grand pas dans le sens de la justice. Selon elle, l'auteur de *Illiade* y aurait excellé, tout comme les grands Tragiques tels que Eschyle et Sophocle, ainsi que certains auteurs anonymes de mélodies, de chansons et de légendes, qui auraient « surpassé les plus grands génies » dans leur expression d'une misère écrasante, inégalable. Par son don d'exceptionnelle empathie, la jeune philosophe tenta de dire la vérité muette de tous, qui se déroule d'âge en âge, émanant de la race malheureuse des hommes.

La jeune femme que fut Simone Weil portait en elle le malheur de l'humanité. Elle était imprégnée d'une exceptionnelle volonté de sacrifice, sans ne jamais faire

²⁰⁴ Voir Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*.

²⁰⁵ Voir le *Tao Të King*.

²⁰⁶ *Maât*, dans la mythologie égyptienne, est la déesse de « l'ordre juste du monde ». Elle représente l'équilibre établi par le Créateur, en même temps que la vérité et la justice qui permettent aux hommes d'agir selon le droit.

l'éloge du dolorisme. Sa force lui venait non pas d'un désir d'autodestruction, ni non plus de l'habituel argument ontologique, mais de la force et de la pureté d'un désir incapable de se satisfaire et de se reposer en rien, et plus encore de l'extraordinaire attrait que le bien exerçait sur elle. Simone Weil voulait se sortir de l'illusion en se colletant au malheur, à la consistance du monde, à sa dureté, et n'être rien « pour être à sa vraie place dans le tout ». Nous ne saurons jamais avec certitude si, au terme de sa courte existence, elle quitta notre monde paisiblement, avec l'assurance ou, à tout le moins, l'intuition d'avoir rencontré la Vérité. Pas plus que nous ne saurons si elle n'atteignit jamais cette consolation que doit procurer l'acceptation ou la compréhension totale du malheur humain. En revanche, sa vie et ses paroles trouvent un écho remarquable à un moment où l'homme, de plus en plus propulsé à l'extérieur de lui-même, vivant et consommant avec frénésie, néglige précisément cette beauté environnante, capable de ramener vers l'essentiel. Vers ce que nous peinons peut-être à (re)nommer « Dieu ».

Bibliographie

Textes de Simone Weil

- *Attente de Dieu*, Paris, Livre de poche, 1960.
- *Cahiers I*, Paris, Plon, 1970.
- *Cahiers II*, Paris, Plon, 1972.
- *Cahiers III*, Paris, Plon, 1974.
- *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, coll. « Espoir », Gallimard, 1957.
- *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, Fayard, 1985.
- *La connaissance surnaturelle*, Paris, coll. « Espoir », Gallimard, 1950.
- *La pesanteur et la grâce*, Paris, coll. « Agora », Plon, 1991.
- *La source grecque*, Paris, coll. « Espoir », Gallimard, 1953.
- *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*, coll. « 10/18 », Union générale d'Éditions, 1966.
- *L'enracinement*, Paris, coll. « Idées », Gallimard, 1977.
- *Lettre à un religieux*, Paris, coll. « Livre de Vie », Gallimard, 1951.
- *Œuvres complètes I : Premiers écrits philosophiques*, Paris, Gallimard, 1988.
- *Œuvres complètes II*, vol 1 : *Écrits historiques et politiques. L'Engagement syndical (1927 – juillet 1934)*, Paris, Gallimard, 1988.
- *Œuvres complètes II*, vol. 2 : *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937)*, Paris, Gallimard, 1991.
- *Œuvres complètes VI*, vol. 1 : 1933-septembre 1941, Paris, Gallimard, 1994.
- *Œuvres complètes VI*, vol. 2 : *Cahiers (septembre 1941 - février 1942)*, Paris, Gallimard, 1997.
- *Œuvres complètes VI*, vol. 3 : *Cahiers (février 1942-juillet1942)*, Paris, Gallimard, 2002.
- *Œuvres complètes VI*, vol. 4 : *Cahiers (juillet 1942-juillet1943)*, Paris, Gallimard, 2006.
- *Œuvres*, sous la direction de Florence de Lussy, Paris, coll. « Quarto », Gallimard, 1999.
- *Oppression et Liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », Gallimard, 1967.
- *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, coll. « Espoir », Gallimard, 1962.
- *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, coll. « Espoir », Gallimard, 1955.
- *Sur la science*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1965.

Textes génériques

- Nouveau Testament, Paris, coll. « Pléiade », Gallimard, 1971.
- *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, coll. « Agora », Pocket, 2008.
- ALAIN, *Propos*, tome I, Paris, coll. « blanche », Gallimard, 1920.
- ESCHYLE, *Agamemnon*, Paris, Théâtre du soleil, 1992.
- GUSDORF, Georges, *La parole*, Paris, coll. « Quadrige », Presses universitaires de France, 2007.
- HADOT, Pierre, *La Citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997.
- LAËRCE, Diogène, « Les Stoïciens », *Doctrines et sentences des philosophes illustres*, Paris, Garnier Flammarion, Livre VII, 1999.
- LAO TSEU, *Tao te king*, traduction de Marcel Conche, Paris, coll. « Perspectives critiques », Presses Universitaires de France, 2004.
- MARC AURÈLE, *Pensées*, Livre I-VI, Paris, coll. « Folio », Gallimard, 2006.
- MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, coll. « Garnier Flammarion », Flammarion, 1990.
- MOLARD Julien, *Les valeurs chez Simone Weil*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist suivi de Ecce Homo*, Paris, coll. « folio essais », Gallimard, 1990.
- PLATON, *Théétète*, traduction, introduction et notes de M. Narcy, Paris, coll. « Garnier Flammarion », Flammarion, 1995.
- PLATON, *La République*, Paris, coll. « Garnier Flammarion », Flammarion, 2004.