Université Jean Moulin Lyon 3

École doctorale : Lettres - Langues - Linguistiques – Arts (3LA)

L'expérience ouvrière de Simone Weil

La philosophie au travail

Par Nadia TAÏBI

Thèse de doctorat en Philosophie – Études des systèmes

Sous la direction de Jean-Jacques WUNENBURGER

Présentée et soutenue publiquement le 29 octobre 2007

Composition du jury :

Jean-Jacques WUNENBURGER, Université Jean Moulin Lyon 3

Jean-François MATTEI, Université de Nice Sophia-Antipolis

Emmanuel GABELLIERI, Institut Catholique de Lyon

Robert CHENAVIER, Lycée du Mont Blanc

Remerciements

Ce travail n'aurait pu voir le jour sans les conseils, la direction et les encouragements de Monsieur Jean-Jacques Wunemburger, les lectures et le soutien sans faille de Vincent Grégoire.
Je les remercie chaleureusement.
Merci aussi à Donya Fèki et Marijo Pateau pour leur précieux travail de relecture.

Table des matières

INTRODUCTION 7

PREMIÈRE PARTIE - Une philosophie à l'usine 21

CHAPITRE 1 - L'usine, une occasion. La pensée comme exercice 24

1.1. Un exercice philosophique 25
1.1.1. La pensée comme travail 25
1.1.2. La pensée comme résistance 28
a. Rythme et cadence 28
b. Statut et condition de l'ouvrier 33
1.13. La pensée et les machines 36
a. Signification de la machine 37
b. Statut de la machine 39

1.2. Dévoilement et constitution d'un monde 41
1.2.1. Les hommes réels 42
a. La réalité comme contact 43
b. Le pouvoir et les rapports de production 47
1.2.2. L'usine comme lieu de fiction 49
a. Un cadre sans forme 49
b. La maîtrise du temps 52
c. L'ennui 55
d. Le prestige de l'argent et de l'autorité du chef 57
1.2.3. Usine et utopie 61
a. L'usine n'est d'aucun lieu 61
b. Usine et rationalisation 72

1.3. Une crise philosophique 75
1.3.1. Une rupture existentielle 76
a. L'entrée à l'usine ou la fin d'une période 76
1.3.2. Une lecture du malheur 78
a. Le malheur et la honte 78
b. Le malheur 81
c. la décréation et la vie nue 83

CHAPITRE 2 - Le *Journal d'usine* ou l'usine comme phénomène 88

2.1. *Le Journal d'usine* : le témoignage de Simone Weil 89
2.1.1. Qu'est-ce qu'un témoin ? 91
a. Simone Weil à l'usine : jouer la condition ouvrière pour ne pas jouer à l'ouvrière 91
b. L'engagement de Linhart : le militantisme, la distinction « d'objet » entre *L'établi* et le *Journal d'usine* 93
2.1.2. Le *Journal d'usine* ou l'abolition du récit, de l'impossible narration de Simone Weil à l'impossible témoignage de Linhart 98

2.2. Une phénoménologie du monde ouvrier 103
2.2.1. Le monde ouvrier : du mythe à la réalité vécue 107
a. L'ouvriérisme de Simone Weil 107
b. Qu'est-ce que le « monde ouvrier » ? 111
2.2.2. Constitution du monde et résistance à l'oppression 116
a. Interroger les structures de l'oppression 116
b. Résister ou se maintenir dans le temps 123
2.2.3. L'usine comme phénomène : signification de l'oppression 126
a. L'usine en 1934 : la négation du travail 126
b. Un espace sans intentionnalité 128

CHAPITRE 3 - L'usine, un milieu pour la pensée 131

3.1. Du phénomène au lieu 131
3.1.1. L'usine ou le lieu comme point d'ancrage pour la pensée 131
a. De l'imagination au réel 131
b. Le passage à l'impersonnel 137
3.1.2. L'usine comme condition matérielle 139
a. L'année d'usine ou le séjour dans la matière 139
b. Les conditions matérielles 146
3.1.3. La notion de milieu 149
b. Les conditions d'existence de l'oppression 153
c. Taylor ou le modèle repoussoir 156
d. Insuffler de la pensée dans le travail à l'usine, critique de la rationalisation 157

DEUXIÈME PARTIE - L'expérience ouvrière, un outil critique 161

CHAPITRE 1 - Le problème de l'action politique 164

1.1. Critique de la doctrine marxiste 164
1.1.1. L'idée de révolution 165
a. La révolution, un vain mot ? 166
b. L'idéal révolutionnaire 173
1.1.2. La doctrine marxiste mise en question 178
a. Force et besoin 178
b. Critique de la notion de progrès 188

1.2. Le problème de l'engagement politique 196
1.2.1. La critique de « la logique des partis » 196
a. L'expérience allemande 196
b. Pour la suppression des partis 203
c. La pensée collective 214
1.2.2. L'exposition comme mode d'engagement 217
a. La propagande en acte 217
b. Les risques de l'engagement 222
c. Le rôle de l'éducation 229

CHAPITRE 2 - Ordre social ou négation de la pensée 241

2.1. Signification du travail 241
2.1.1. Usine et bureaucratie 241
a. Définition 241
b. L'expérience ouvrière 242
2.1.2. Le rôle de la science 245
a. L'héritage de Descartes 245
b. La chose et la pensée, l'usage du signe et la critique de l'algèbre 251
c. Science et signification 254
2.1.3. Dissolution des valeurs et faillite de la responsabilité 260
a. La banalité du mal 260
b. La place de la technique 268

2.2.L'association et l'enracinement comme résistances 273
2.2.1. La coopération 273
a. Une organisation du travail indépendante du régime politique 274
b. Un passage progressif à un autre système économique, un mélange de coopération et de soumission 277
c. L'idéal est dans la coopération 283
2.2.2. L'enracinement ouvrier 288
a. Qualification et petits ateliers 288
b. L'enracinement 291

TROISIÈME PARTIE - L'usine comme modèle 295

CHAPITRE 1 - Une figure métaphysique 298

1.1. Le lieu du déracinement 300
1.1.1. Le ciel et la terre 300
a. Qu'est-ce que s'enraciner ? 300
b. L'opacité de l'usine 306
c. L'ouvrier : le déraciné, l'immigré et l'homme nouveau 312

1.2. Force et pesanteur 322
1.2.1. Un monstre mécanique 323
a. La monstruosité de l'usine 323
b. L'ouvrier : l'homme-machine 336

CHAPITRE 2 - Un modèle politique 347

2.1. Une organisation bureaucratique 348
2.1.1. De l'usine à l'État ouvrier : un nouvel ordre politique 350
a. Qu'est-ce qu'une « une collectivité aveugle » ? 350
b. L'usine, l'État et la « contre-pensée » 356
2.1.2. De l'humiliation à l'oppression : les cendres de la révolution 361
a. L'oppression administrative 361
b. Bureaucratie et révolution 365

2.2. Le dévoilement d'un espace totalitaire 367
2.2.1. Qu'est-ce qu'une structure totalitaire ? 367
a. L'usine, un espace totalitaire 369
b. La clé de la civilisation 373

CONCLUSION 378

BIBLIOGRAPHIE 384

Introduction

Une des propriétés les plus extraordinaires de la nature humaine qu'ait révélée cette période est la soumission. […] cette extraordinaire soumission des hommes révéla quelque chose de neuf et d'inattendu.
Bien sûr, il y eut des soulèvements, il y eut des sacrifices, quand pour sauver un inconnu, des hommes risquaient leur vie et celles de leurs proches. Mais, malgré tout, la soumission massive reste un fait incontestable.
Que nous apprend-elle ? Est-ce un aspect nouveau et surprenant de la nature humaine ? Non, cette soumission nous révèle l'existence d'un nouveau et effroyable moyen d'action sur les hommes. La violence et la contrainte exercée par les systèmes sociaux totalitaires ont été capables de paralyser dans des continents entiers l'esprit de l'homme.

Vassili Grossman, *Vie et destin*[1]

La période à laquelle le romancier Vassili Grossman fait référence est celle que recouvre la première moitié du XXe siècle. Cette soumission massive lui semble précisément le fait nouveau de l'époque où il situe les personnages de son immense roman, entre les deux guerres mondiales et après la seconde, jusqu'à la mort de Staline en 1953. Cet abaissement moral est proprement inédit par son caractère massif, il semble en effet être le trait dominant de

[1] Éditions L'Âge d'homme, Lausanne, 1980, p. 198.

l'attitude collective de toute une génération. Cette influence de la période historique sur les conditions d'existence est un point essentiel de la réflexion que nous menons dans cette étude. Elle semble en effet un élément fondamental de compréhension des orientations de Simone Weil. Elle est surtout philosophe de son temps, or, il paraît essentiel d'entendre ce que la proposition « être de son temps » signifie.

L'exigence première impliquée par cette position est d'être le contemporain de son époque. L'expression de cette volonté est attestée par Simone Weil à mesure qu'elle justifie son implication dans les débats sociaux et politiques qui forment les préoccupations centrales des années trente jusqu'à sa mort, en 1943. Chacune de ses attitudes, y compris celles par lesquelles elle affiche un scepticisme radical vis-à-vis du politique, marquent une prise en compte profonde des bouleversements propres à ces années. En même temps, cette manière d'être présente n'est pas celle de l'historien, pour lequel Simone Weil n'a guère d'estime[2], il ne s'agit pas pour elle de faire le récit des événements. Au contraire, elle cherche à les penser de l'intérieur, à mesure qu'ils se déroulent. À chaque fois, il en résulte une forme de discrédit des discours non pas tant pour leur contenu que pour leur incapacité à tenir compte de l'existence effective de la situation.

En trois occurrences, Simone Weil atteste de la nécessité d'une telle présence : d'abord en 1932, lors de son voyage en Allemagne, où elle expérimente l'incapacité du Parti communiste[3] à s'affranchir de la bureaucratie soviétique et où s'étiolent définitivement ses convictions révolutionnaires, elle dit en effet avoir perdu en Allemagne « tout le respect » qu'elle éprouvait pour le Parti, puisque « le contraste entre ses phrases révolutionnaires et sa passivité totale est trop scandaleux[4] ». Puis, durant l'année 1934-1935, dont nous avons fait l'objet spécifique de notre questionnement, où Simone Weil prend congé de ses obligations d'enseignante dans le secondaire et travaille comme ouvrière chez Alsthom puis chez Renault. Se dévoile alors une réalité existentielle et sociale dont les aspects les plus tragiques sont masqués par les discours idéologiques des intellectuels dont l'inspiration prolétarienne s'avère trop souvent, en partie au moins, imaginaire. Enfin, en 1936, Simone Weil s'engage aux côtés des anarchistes espagnols « pour ne pas se trouver à l'arrière », position qui, comme elle le confie à Georges Bernanos dans une lettre de 1938, est celle « qui lui a toujours fait le plus horreur[5]».

---

2 *L'Enracinement*, Gallimard, collection « Quarto », Paris, 1999, p. 1172.

3 *Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 1, Gallimard, Paris, 1988, pp. 141-191. Réflexions publiées dans *L'Ecole émancipée*, n° 10, n° 12, n° 15, n° 16, n° 18, n° 19, n° 20, n° 21, n° 22, n° 23, parues de décembre 1932 à mars 1933.

4 Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1997, p. 212.

5 *Œuvres*, Gallimard, collection « Quarto », Paris, 1999, p. 406.

Cette répulsion tient à sa conviction que s'abstenir de s'engager n'est pas une possibilité indifférente sur le plan moral. Au contraire, aux yeux de Simone Weil, la situation impose d'elle-même les conduites qui lui sont adéquates. S'exposer constitue alors l'unique alternative. Etre de son temps implique de mesurer la portée de telle situation et d'être à la mesure de la vocation qu'elle suscite. Simone Weil parle volontiers de « nécessité intérieure », dont le sens est moins de souligner l'unicité de son cheminement que la volonté de l'inscrire au maximum dans les structures imposées par l'époque. Cette adéquation suppose de tenir fermement deux exigences qui peuvent sembler incompatibles : penser le réel présent et garder présente à l'esprit une définition incorruptible de l'humanité.

Ainsi, la notion de « modificabilité [6] » traduit l'exposition de l'homme aux circonstances extérieures et sa manière d'être modelé par elles. Cette réflexion tirée du *Journal d'usine* durant la septième semaine de travail illustre bien quelle réalité désigne cette notion : « Effroi qui me saisit en constatant la dépendance où je me trouve à l'égard des circonstances extérieures : il suffirait qu'elles me contraignent un jour à un travail sans repos hebdomadaire – ce qui après tout est toujours possible – et je deviendrais une bête de somme, docile et résignée (au moins pour moi). Seul le sentiment de la fraternité, l'indignation devant les injustices infligées à autrui subsistent intacts, mais jusqu'à quel point tout ceci résisterait-il à la longue [7] ? » L'actualité de la pensée se présente ainsi comme un défi : celui de comprendre comment persiste l'humanité à mesure que les circonstances lui imposent un devenir.

« Être de son temps » suppose donc aussi, deuxièmement, une certaine manière de faire de la philosophie. Le penseur doit s'efforcer de retrouver les structures permanentes de l'humanité au sein des manifestations temporelles où elles s'effectuent. Cette exigence peut sembler évidente en théorie, c'est pourquoi il est préférable de chercher à la comprendre en pratique. Ainsi on pourra l'envisager dans sa complexité. Elle est alors entendue comme un exercice permanent de lucidité. Il consiste à dévoiler les contradictions contenues dans la réalité. Penser implique en effet de ne pas renoncer aux contradictions présentes sous le prétexte qu'elles pourraient rendre caduques des conceptions abstraites ou des repères permanents. « Un progrès décisif serait réalisé, si l'on se décidait à exposer honnêtement les contradictions essentielles à la pensée au lieu de chercher vainement à les écarter [8] », déclare Simone Weil dans un exposé pour son professeur (Alain, Émile Charrier), où elle parvient à une définition convaincante du travail philosophique. En réalité, l'exercice de la pensée requiert deux qualités

---

[6] On retrouve notamment cette expression à la page 250 des *Œuvres complètes*, tome VI, volume 2, Gallimard, Paris, 1991.

[7] *Journal d'usine, La Condition ouvrière*, Gallimard, collection « Folio Essais », Paris, 2002, pp. 103-104.

[8] *Quelques réflexions autour de la notion de valeur, Œuvres*, Gallimard, collection « Quarto », *op. cit.*, p. 126.

fondamentales : la capacité à percevoir pleinement le réel sous tous ses aspects et le courage de ne renoncer à aucun d'eux. À ce titre, l'engagement pratique prôné par l'attitude philosophique n'est en rien assimilable à un engagement social ou politique qui impliquerait de trancher parmi les possibles de manière plus ou moins aveugle. Pour être subversif le discours philosophique ne peut être partisan. C'est là sans doute une difficulté non seulement intellectuelle mais aussi existentielle, la pensée tient le confort pour un ennemi ancestral. Et, sitôt que le penseur se trouve en un lieu où ses réflexions sont entendues sans être débattues, il a renoncé à la philosophie.

Simone Weil fait à plusieurs reprises l'expérience de la solitude qui accompagne nécessairement cette exigence. Ainsi, en 1933, alors qu'elle dépeint la crise politique et morale qui touche le prolétariat et exprime des réserves importantes vis-à-vis de la lutte communiste, elle sait que « ces vues seront sans doute taxées de défaitisme [9] ». Mais elle maintient que la lutte effective ne peut être en contradiction avec l'éclaircissement des enjeux théoriques, et même, à défaut de pouvoir vaincre les obstacles qu'imposent les forces opprimantes, nous pouvons toujours les comprendre. En réalité, « rien au monde ne peut nous empêcher d'être lucides » et « le plus grand malheur serait de périr impuissants à la fois à réussir et à comprendre [10] ».

Pour être lucide, la pensée ne peut s'exercer qu'en n'appartenant à aucun lieu en propre, tout en y séjournant sous peine de n'avoir aucun contenu. Il lui faut comprendre l'actualité d'une situation, l'unicité d'un lieu et d'une époque à la lumière de principes universels. Cette quête du sens nourrit la révolte de Simone Weil en même temps qu'elle lui fait délaisser l'idée de révolution. Seul doit être préservé le souffle révolutionnaire, l'appétit qui donne à la pensée le sursaut nécessaire à la résistance mais auquel s'opposent dramatiquement les révolutions en marche dont l'incarnation aboutie est l'armée révolutionnaire. En effet, la guerre semble presque inévitable dans le cadre du processus révolutionnaire et « c'est pourtant sur cette faible chance qu'il faut miser, ou abandonner tout espoir [11] ». Une philosophie « du temps » impose de penser les conditions de possibilité dans les circonstances présentes d'accomplissement d'une telle « chance ». En effet, un tel souci contient l'ambition de tenir ensemble les enjeux de la situation présente et l'idée d'une condition humaine.

---

[9] « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 181.

[10] *Ibid.*

[11] *Réflexions sur la guerre, Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 296.

Enfin, « être de son temps », implique le choix des lieux d'étude en fonction de leurs aptitudes à révéler les structures permanentes de la condition humaine. Les usines où Simone Weil séjourne comme ouvrière lui semblent revêtir cette possibilité. Il faut trouver les formes temporelles où l'époque peut être mise au jour dans sa manière particulière de traiter l'homme. Le philosophe doit parvenir à élaborer de telles formes. Il le peut d'une part par la spécificité du questionnement qu'il propose et d'autre part par la richesse des lieux qu'il a choisi d'investir. Leur nature est déterminante pour définir l'engagement, le rapport au réel qu'il tisse. L'aveuglement de ceux qui choisissent de se tenir à l'abri, au sein des institutions universitaires ou politiques est dénoncé par Simone Weil. Elle se méfie des endroits consacrés à l'intelligence ou réservés aux élites. Pis encore qu'un pouvoir opprimant, un pouvoir avec lequel on peut s'installer tue certainement la pensée en lui donnant le rôle de subalterne de la force. Dans cette perspective, les universités ressemblent sur bien des points aux usines que Simone Weil fréquente, et ce notamment par la place qu'elles réservent à la pensée. Mais, à la différence qu'à l'usine « on se rend compte enfin de sa propre importance » en se fondant parmi ceux qui forment « la classe de ceux qui ne comptent pas [12] ».

Le « fait capital », c'est l'humiliation

Le *Journal d'usine* rend compte du quotidien des ouvriers. Ces notes ne forment pas un récit mais elles permettent de suivre au jour le jour les réflexions qu'inspire à Simone Weil sa vie d'ouvrière. L'absence de mise en intrigue suppose que le lecteur suive ce quotidien sans qu'il puisse le reconstruire autrement que par la médiation de la présence du penseur. Le seul événement remarquable est la présence de Simone Weil. Chaque appréciation a lieu à partir de son implication et l'on entre à l'usine à mesure qu'elle en dévoile la structure. De cet événement suffisamment probant pour faire de l'usine un objet de réflexion naît une interrogation plus vaste sur la condition ouvrière. Là encore la nature de ce questionnement tient à celle de l'immersion de Simone Weil. Il est alors notable que, pour elle, « le fait capital n'est pas la souffrance, mais l'humiliation [13] ». La souffrance physique et morale échoue à rendre

[12] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 170.
[13] *Ibid.*, p. 171.

compte de l'abaissement des ouvriers. Simone Weil décèle l'extraordinaire importance dans la constitution du sujet des « signes extérieurs » qu'il perçoit comme des gages de « sa propre valeur [14] ». Et elle va plus loin, dans un parallèle troublant, en avançant que c'est peut-être sur cette donnée que « Hitler base sa force [15] ».

L'humiliation est le fait capital, dans la mesure où, plus que les souffrances physiques, elle marque durablement les hommes et entraîne, dès lors qu'ils ne peuvent lui résister, la soumission sur laquelle nous nous sommes arrêtés plus haut pour qualifier l'époque. Davantage que dans l'exploitation économique le problème semble contenu dans l'oppression dont la manifestation permanente est l'abaissement de la pensée devant la force. En effet, la résistance consiste en la capacité à préserver « le sentiment de dignité personnelle [16] », à ne pas céder face à l'humiliation « du vide imposé à la pensée [17] ». Or, l'accent mis par Simone Weil sur ce vide, à partir duquel prospère le mode de travail à l'usine, lui permet de comprendre ce qui empoissonne dans « la période présente » tous les domaines « de la vie publique ou privée [18] ». Il fallait s'impliquer pour le comprendre, et nul doute que l'humiliation ne peut être entendue si elle n'est pas sentie. Or, comment (dans la mesure où elle dépend des signes extérieurs de notre valeur personnelle) Simone Weil aurait pu penser cette humiliation depuis l'université ?

« Gagné à cette expérience ? Le sentiment que je ne possède aucun droit, quel qu'il soit, à quoi que ce soit (attention à ne pas le perdre) – La capacité de me suffire moralement à moi-même, de vivre dans cet état d'humiliation latente perpétuelle sans me sentir humiliée à mes propres yeux ; de goûter intensément chaque instant de liberté ou de camaraderie, comme s'il devait être éternel – Un contact direct avec la vie…[19] » Ce gain n'a pas simplement le sens que nous lui attribuerions à la première lecture. On pourrait en effet se contenter d'une interprétation existentielle où Simone Weil serait parvenue à entrer en contact avec elle-même à mesure qu'elle se serait exposée et, finalement, l'usine serait strictement un moyen de s'accomplir, d'achever sa vocation personnelle. Auquel cas Trotsky aurait raison, Simone Weil se consolerait « des expériences malheureuses de dictature du prolétariat » en défendant

---

[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, p. 170.
[17] *Ibid.*, p. 123.
[18] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 2, Gallimard, Paris, 1991, p. 29.
[19] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 170.

« sa personnalité contre la société [20] ». De manière plus complexe, il n'est pas possible de comprendre la portée de cette expérience et la valeur de ce « gain » sans les rapporter à leur signification philosophique. L'effort fourni par Simone Weil est celui du penseur qui s'efforce de maintenir sa capacité à former des jugements libres. Or, plus la pensée est prise dans l'étau des nécessités matérielles et mieux elle se forme, à mesure, semble-t-il, qu'elle se débat pour maintenir son existence. Simone Weil ne se trouve pas simplement confrontée à elle-même mais elle est en mesure de comprendre ce que signifie penser.

Aussi le fait de dévoiler l'humiliation comme fait capital est absolument fondamental. Ce concept est précis : la soumission des ouvriers ne tient ni à l'exploitation, ni à un mécanisme de la lutte des classes, ni au capitalisme mais à l'humiliation. Il existe une catégorie d'hommes qui « ne comptent pour rien » : cette certitude fait voler en éclats tous les discours incapables de mesurer la portée politique de cette vérité. Simone Weil en tire deux conséquences : l'exercice du jugement est la seule résistance authentique, la pensée seule est subversive ; et le totalitarisme prend sa source dans l'abaissement moral des sujets qui sont tenus d'accepter pour vivre de ne compter pour rien.

Une philosophe à l'usine

La philosophie définit une méthode pour « entrer en contact avec le réel [21] ». Elle doit prévenir la tendance naturelle à effacer l'altérité et à se complaire dans une perception imaginaire en se tenant comme à l'abri du monde. À cet effet, la philosophie a pour tâche essentielle de former l'attention et fait de la lucidité une obligation morale. En ce sens, reconnaître dans l'humiliation l'essence de l'abaissement des ouvriers implique d'avoir saisi la condition ouvrière de l'intérieur. Cela n'implique pas qu'il faille nécessairement être présent physiquement pour se trouver en état de penser une situation, mais cela impose d'être méfiant à l'égard d'une certaine tendance à produire des concepts qui ont pour objet non pas de traduire le réel mais d'éviter les contradictions qu'il contient nécessairement. Les critères de validité des

[20] Il maintient : « L'opposition de gauche [c'est-à-dire le trotskisme] n'a pas attendu les découvertes d'Urbahns, Laurat, Souvarine, Simone Weil et autres pour déclarer que le bureaucratisme, dans toutes ses manifestations, ébranle les attaches morales de la société soviétique, engendre un mécontentement aigu et légitime des masses et prépare de grands dangers. [Et que] désespérant des expériences malheureuses de dictature du prolétariat, Simone Weil a trouvé une consolation dans une nouvelle mission : défendre sa personnalité contre la société. » Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil, op. cit.*, p. 258.

[21] Nous reprenons l'expression de Robert Chenavier dans son introduction à l'édition de 2002 de *La Condition ouvrière* dans la collection « Folio Essais » de Gallimard. Il s'attache à montrer que l'expérience de Simone Weil correspond à une nécessité intérieure qui « n'oblige qu'à une chose : être exposée », *op. cit.*, p. 11.

raisonnements philosophiques seraient de plus en plus fonction de leur efficacité au détriment de la recherche de la vérité.

En effet, pour Simone Weil, le signe du réel est la contradiction. Le réel est contradictoire, contrairement aux données de l'imagination, puisqu'il est en prise avec le devenir temporel. Tout l'effort du penseur doit consister à mettre au jour ces contradictions, non pour interdire l'action mais pour lui assurer un fondement qui ne la rende pas destructive d'elle-même. Ainsi, révéler la dimension asservissante des appels à la révolution doit permettre de penser les conditions réelles d'une émancipation des travailleurs.

Tout comme le travail a pour fin la liberté par la confrontation à la nécessité, le but de la philosophie est la vérité par le contact avec le réel contradictoire. Il faut admettre que l'existence d'une réalité quelconque ne peut être attestée que si elle contient cette dimension. Rien en dehors de la contradiction n'interdit au penseur de confondre réalité et simple puissance de la subjectivité.

Penser est donc, avant tout, du point de vue de Simone Weil, se rendre au réel. L'humiliation ressentie à l'usine, comme un sentiment à la fois intime et propre à la condition des ouvriers, est une pierre de touche pour comprendre la complexité des relations du prolétariat au pouvoir. Si la philosophie a pour objet les essences, celles-ci ne se dévoilent que par le rapport existentiel que le penseur tisse avec l'objet de sa pensée. Le malheur que décrit Simone Weil n'est fait que « d'impressions ». Cette nature implique un certain effort pour le traduire sans trahir sa portée existentielle à mesure qu'on chercherait à établir son essence universelle. Il faut donc pour le philosophe à la fois dire ce qu'est le malheur pour tout homme dès lors qu'il se trouve en situation d'humiliation et bien faire entendre aussi que cette exigence contredit toute forme de discours qui se tiendrait comme à l'extérieur de la situation censée le nourrir et lui donner une signification. Faire de l'humiliation « le fait capital » implique la définition d'un cheminement proprement philosophique. L'objet est bien de rechercher le contact avec le réel, de rechercher l'essence de l'oppression, pour mieux établir les fondements d'un soulèvement qui aurait d'autant plus de chance d'aboutir qu'il se tiendrait à l'écart des idéologies.

Le travail comme centre de la civilisation

L'humiliation que Simone Weil dévoile est une révélation de l'emprise du politique sur le spirituel. Elle permet ainsi de qualifier l'époque à partir des rapports sociaux qui la fondent. Nous parlons d'emprise du politique dans la mesure où nous réduisons le politique à la simple technique de conservation du pouvoir. Simone Weil cherchera à dépasser cette vision strictement technicienne et à former une critique métaphysique du politique. D'après cette critique, le politique doit échapper à la sphère stricte de l'action pour devenir un « art inspiré [22] ». La place du politique se trouve en marge de l'action ou plutôt en amont. Elle consiste en l'élaboration des méthodes pour « insuffler une inspiration à un peuple [23] ». Il faut alors comprendre comment le politique peut être organisé en fonction de fins métaphysiques.

Le point de départ et support de la réflexion sera donc le témoignage de Simone Weil. Son engagement dans le monde ouvrier, par sa propre expérience de la vie d'usine et par ses positions syndicales et politiques, retient particulièrement notre attention, puisqu'il s'agit là de mettre en œuvre une philosophie, de la confronter au réel, d'éprouver en quelque sorte les arguments métaphysiques. Or le travail définit à la fois le lieu de l'accomplissement spirituel de l'homme et le lieu politique par excellence. Il se donne comme le milieu au sens où s'y appréhendent les conditions objectives d'une existence humaine. Une réflexion sur le travail est par conséquent nécessaire, dans la mesure où elle aboutit à penser la possibilité d'une civilisation libre. Elle consisterait à rendre possible la manifestation, par le travail, de la spiritualité. Celle-ci définit la capacité à ordonner le monde, à mettre en ordre son milieu, en un mot à s'enraciner. S'enraciner, c'est donner un sens à son milieu, unir nécessité matérielle et valeur spirituelle, participer activement à son milieu vital. Dans cette perspective, on obéit aux conditions objectives de l'existence sans se soumettre. Le travail est alors un paradigme. Car il permet de critiquer l'idée même de modernité : le caractère abstrait de la science, la tendance de la technique à s'éloigner du corps et enfin la transformation du politique en l'exercice d'une organisation sociale.

La condition de l'homme, sa manière d'exister, est définie par ce qu'il peut ou ne peut pas, en fonction de sa constitution et des relations qu'il entretient avec son milieu. Les limites rencontrées signalent les contours de son expérience possible et précisent sa condition. Or le temps est la marque de la puissance comme de l'impuissance de l'homme, car il définit le rapport entre ce qui est et ce qui peut advenir. Il est donc l'élément premier auquel se heurte

---

[22] *L'Enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 1943, *op. cit.*, p. 1143.
[23] *Ibid.*

la conscience quand elle cherche à se réaliser, à se donner les moyens d'exister. Être dans le temps, c'est donc pouvoir, être en puissance, dans un rapport de médiation avec soi-même, puisque, bien que demeurant identique à moi-même, mon identité est sans cesse déplacée dans le temps. Exister c'est donc agir, car c'est sans cesse construire les changements par lesquels je demeure moi-même. Être au monde est ainsi, non pas exercer un pouvoir comme un acte de domination mais réaliser sa puissance par ses actions.

Le travail est l'activité par laquelle s'exprime au mieux la condition humaine. Et le pouvoir, comme exercice d'une volonté arbitraire qui implique une rupture et qui instaure un ordre nouveau, interdira sans doute l'expression pleine de la condition humaine. Travailler, au contraire, c'est mettre en forme, tenir le monde à distance en éprouvant sa nécessité. Ce point est important car il nous permet de distinguer le pouvoir comme exercice de la force du pouvoir comme accomplissement d'une puissance. Plus généralement, l'homme existe en tant qu'il exprime sa puissance par ses actions. Et celles-ci rendent compte de cette puissance par les transformations qu'elles opèrent sur le monde. Le monde est alors un milieu doté de sens par le travail comme manifestation de la spiritualité de l'homme sur la matière. La matière est le lieu informe et nécessaire sur lequel doit se heurter l'homme pour exprimer sa puissance. Il y a donc deux manifestations de ce qui est nécessaire, l'esprit et la matière. Or, ils sont unis par le travail humain. Si le travail est ainsi compris, alors il est entendu qu'il est lui-même nécessaire. Pour être soi-même, dit Simone Weil, il faut « emplir le temps de son travail ». Toutefois, on peut ne pas être soi-même lorsqu'on doit, par exemple, céder aux injonctions du chef plutôt que d'ordonner par soi son ouvrage. On est alors tenté de déplacer la nécessité et de faire des ordres donnés l'expression d'un ordre nécessaire.

Le travail libre, au contraire, doit être l'activité centrale par laquelle l'homme médiatise sa puissance, et, par là, lie le monde matériel à l'esprit. Le travail est donc une médiation en un double sens. Il tisse d'abord un lien entre moi et moi-même, qui existe dans le temps. Et il lie ma spiritualité (les valeurs qui guident mon action) et le monde informe sur lequel j'exerce ma puissance. Le travail est alors la condition par laquelle le monde lui-même devient un milieu pour l'homme. L'homme se reconnaît dans le monde par l'aménagement spirituel qu'il lui commande. Le monde transformé est alors le miroir de la condition de l'homme. Pour qu'il en soit ainsi, l'homme doit prioritairement entrer en contact avec le monde pour en comprendre la nécessité. Or, dans les conditions décrites par Simone Weil à l'usine, l'ouvrier n'a aucun rapport sensible avec la matière qu'il transforme. Il ne peut l'appréhender, la percevoir véritablement, puisqu'il n'en éprouve qu'une partie. Il ne la perçoit que dans la mesure où la pièce qu'il doit travailler se présente à lui, mais il ne peut librement se représenter son action car il ne peut saisir l'objet dont pourtant il souffre par la cadence et l'effort

brutal qu'il impose à son corps. De plus, n'ayant aucun rapport tangible aux choses, il ne peut les éprouver par l'esprit et ainsi se trouve parfaitement étranger, Simone Weil dira « déraciné ». Car l'aliénation pour l'ouvrier consiste en ce que, suivant les ordres du chef, il ne peut plus ordonner le monde. Au contraire, un travail libre permet cette mise en ordre parce qu'il produit l'inscription spirituelle de chacun dans l'organisation du monde. Le travail humain n'existe donc, à proprement parler, que par la médiation qu'il comporte entre la nécessité du monde et les valeurs qui inspirent l'action. Il liera ainsi l'éternel, entendons par là l'esprit et la vocation de l'homme, avec les conditions concrètes de l'existence.

L'obéissance définit le contraire de la servitude, puisqu'elle implique la compréhension d'un ordre et le libre consentement du sujet. Aussi l'obéissance à l'ordre du monde définit la compréhension de sa nécessité. Obéir est donc une nécessité pour l'homme qui veut réaliser pleinement sa vocation. Il n'y a pour ainsi dire pas de vocation sans obéissance. Se réaliser, c'est en effet suivre l'appel inscrit en soi-même et qui constitue pour soi la seule voie possible. Il s'agit de lire l'ordre du monde. Ainsi la géométrie qui rend compte du rapport des choses entre elles et des lois nécessaires par lesquelles le monde se présente, est au cœur de cette entreprise. Il existe deux situations cruciales où l'homme a l'occasion d'exercer cette obéissance. L'expérience de la mort et celle du travail sont les deux voies possibles par lesquelles l'homme réalise l'ordre du monde. Dans les deux cas, l'homme scelle sa propre condition. La notion de « lecture » est alors centrale. En effet, il s'agit de déchiffrer le sens de la nécessité qu'imposent la mort et le travail. Pour ce faire, il faudrait traduire en pratique ce que l'on peut entendre en théorie. Il faudrait en quelque sorte faire du travail une « géométrie en acte [24] ». Elle consisterait à éprouver dans son corps et par ses actions l'ordre inscrit dans le monde. Il ne suffit pas de contempler les lois géométriques par la théorie, il faut les éprouver.

Comme le travail forme proprement le milieu de l'homme, il faut s'attacher aux conditions au sein desquelles il se présente. Par son expérience de la vie d'usine, Simone Weil éprouve que l'homme se modifie en fonction de son milieu. Ce passage, sur lequel nous reviendrons, est particulièrement éclairant : « Pour moi, moi personnellement, voici ce que ça a voulu dire travailler en usine. Cela a voulu dire que toutes les raisons extérieures (je les avais crues intérieures auparavant) sur lesquelles s'appuyaient pour moi le sentiment de ma dignité, le respect de moi-même, ont été en deux ou trois semaines radicalement brisées sous le coup d'une contrainte brutale et quotidienne[25]. » Ainsi, la liberté tient aux rapports que l'homme entretient avec les « raisons extérieures ». Il faut donc entendre que l'homme est

[24] Nous empruntons cette expression à Robert Chenavier dans *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 176.

[25] *Lettre à Albertine Thévenon*, décembre 1935, *La Condition ouvrière*, p. 59.

lui-même par nature un milieu, le lieu de rencontre entre la spiritualité et la nécessité. Pour s'accomplir, il doit pouvoir manifester cette dualité. L'ouvrier fait figure de déraciné, c'est-à-dire qu'il ne peut s'attacher par la pensée au milieu dans lequel il exerce sa force. Il présente une force nue, sans puissance, sans possibilité de s'inscrire dans l'ordre auquel elle se heurte. Il nous faut donc admettre que la liberté de l'homme n'est pas un don, mais qu'elle dépend des conditions extérieures. Aussi, l'homme peut non seulement être soumis de manière contingente mais être esclave. Il est alors étranger au milieu dans lequel il se tient, à tel point qu'il ne peut se libérer sans modifier ses conditions d'existence.

Simone Weil s'attache à la notion de conditions d'existence, reprise de Darwin, contre la lecture de l'évolution par Marx, qui s'inspire de Lamarck. L'oppression n'est pas la fonction qui naît des forces productives et qui évolue suivant le développement de ces forces. Mais elle est le résultat du rapport de l'individu au milieu dans lequel il vit. Ce milieu est formé par des conditions objectives (science, technique, État) qu'il faut définir pour trouver la forme la moins oppressive d'organisation. Autrement dit, l'organisation politique, bien qu'elle ne soit qu'un moyen, modifie l'homme et peut même porter atteinte à sa vocation.

Mais l'esclave, qui ne peut inscrire sa spiritualité dans son milieu, peut-il a fortiori trouver la force de le changer ?

Le rôle du politique est donc de rendre possible la médiation opérée par le travail. Le travail libre permet, comme nous l'avons souligné, d'éprouver sa puissance, et ainsi de discriminer le possible de l'impossible. On se trouve alors, par le lien qu'il dessine entre la nécessité et la pensée, dans un juste rapport le monde Toutefois, l'exercice de la pensée peut être empêché par l'organisation politique. C'est ici qu'il faut la critiquer, et cette critique aboutit à l'établissement de l'exercice de la pensée individuelle comme fin. Si le régime politique est néfaste, c'est parce qu'il renverse la hiérarchie entre les moyens et les fins. Il fait de l'homme l'instrument du pouvoir politique, alors que la politique doit produire l'expression de la puissance de l'homme, ainsi « les hommes seraient pris dans des liens collectifs, mais exclusivement en leur qualité d'hommes [26] ».

Le renversement des moyens et des fins produit l'aliénation et se présente par l'instrumentalisation de l'homme. Ainsi, Simone Weil fait la peinture d'une société bureaucratique où chacun est au service d'une structure complexe sans qu'il puisse la représenter ou se situer en elle. Cette structure n'a pas de fin à l'extérieur d'elle-même et elle se nourrit du travail des hommes. Dans cet état, les hommes perdent le rapport aux choses réelles. Car les choses deviennent pour eux des signes dont la seule correspondance effective est définie par l'argent.

[26] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 86.

On peut alors critiquer le système capitaliste par la substitution qu'il effectue du régime financier au régime industriel. Ainsi les crises et les époques prospères se succèdent sans que la production de biens ne soit en cause ni *a fortiori* le travail effectif. L'ouvrier dans l'usine se trouve aux prises avec une structure qui l'enferme sans qu'il puisse lui donner un sens ou s'y inscrire. Il est ainsi privé d'existence et de parole. La décision de Simone Weil d'investir l'usine contient justement la possibilité inespérée d'un témoignage. Elle se situe suffisamment en dehors de l'usine, par sa culture, sa formation et son statut « d'ouvrière temporaire », pour prendre la parole. La lecture du *Journal d'usine* révèle d'ailleurs que ce témoignage n'est envisageable que lorsque les journées de travail permettent encore un sursaut d'énergie, sinon il est impossible de penser. Cette expérience dont Simone Weil se fait le témoin est celle du déracinement ouvrier. Elle témoigne d'un état où plus rien pour l'homme ne fait sens, et dont elle ne peut témoigner que lorsqu'elle en sort.

Se posent alors les problèmes suivants : comment de l'esclavage produire la liberté ? Peut-on parler pour celui qui est privé de parole ? La solidarité vécue dans la chair des témoins est-elle suffisante ? Car, si Simone Weil reproche à Marx et aux théoriciens révolutionnaires de « n'avoir jamais mis les pieds à l'usine » et de ne pouvoir par là même en estimer la réalité, comment cette réalité pouvait-elle être envisagée si ce n'est par les yeux d'un professeur de philosophie ou d'un théoricien ? Aussi la question n'est-elle pas plutôt quelle vocation accorder à la philosophie ? Le philosophe n'est-il pas nulle part ailleurs plus à sa place pour penser qu'à l'usine dans les années trente, en pleine crise idéologique ?

L'enjeu de notre démonstration sera donc de comprendre la signification de l'engagement philosophique de Simone Weil. L'axe de notre réflexion est contenu dans l'hypothèse que nous formulons ainsi : l'expérience ouvrière produit une manière radicale, intellectuelle, de résister aux affres de « la période présente » et, ce faisant, elle donne à la philosophie sa véritable destination.

Nous procéderons en trois temps.

Dans une première partie nous établirons comment s'accomplit cette résistance, ce qui pour nous revient à établir d'abord que l'expérience de Simone Weil durant l'année 1934-1935 définit bien un exercice philosophique.

Dans une deuxième partie nous montrerons que, en questionnant leur essence, Simone Weil garantit la liberté de son jugement sur les structures sociales et politiques. L'expérience de la vie d'usine est alors un outil pleinement subversif. Simone Weil expose sa réflexion à la réalité effective du travail ouvrier et préserve ainsi sa position des idéologies ou des postures partisanes.

Enfin, nous démontrerons dans une troisième partie que, cette distance critique vis-à-vis d'une forme plus attendue d'engagement des intellectuels dans les domaines sociaux et politiques, permet à Simone Weil de révéler l'essence totalitaire de son époque. L'usine peut alors être comprise comme un paradigme à partir duquel doit être saisie la nature de la déshumanisation propre à l'Europe des années trente.

Première partie

Une philosophie à l'usine

Simone Weil est embauchée comme ouvrière chez Alsthom le 4 décembre 1934 puis chez Renault au mois de juin 1935. Sa demande de congé de son travail d'enseignante « pour études personnelles » est datée du 20 juin 1934. Elle la formule en ces termes : « Je désirerais préparer une thèse de philosophie concernant le rapport de la technique moderne, base de la grande industrie, avec les aspects essentiels de notre civilisation, c'est-à-dire d'une part notre organisation sociale, d'autre part notre culture [27]. » Elle ne souhaite pas « aller en vadrouille [28] » à l'usine mais cherche à en comprendre la structure, à questionner son sens du point de vue de ce qu'elle nomme la « civilisation ».

Cet engagement dans la vie d'usine dure cent cinquante jours : du 4 décembre 1934 au 23 août 1935. Nous montrerons qu'à aucun moment il ne s'agit d'une simple excursion dans le monde ouvrier, comparable à celle « d'un explorateur qui va vivre au milieu de peuplades lointaines [29] ». Nous nous fondons sur des raisons principales : en amont, un enjeu théorique suscite l'engagement de Simone Weil. Ses spéculations portent au plan philosophique sur le concept du travail et au plan politique sur l'idée d'un monde ouvrier. Simone Weil termine en effet la rédaction des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* durant l'automne de l'année 1934. Deuxièmement, l'expérience à l'usine déborde le champ de ces analyses. En effet, cet engagement répond aussi à une vocation plus indéterminée : il s'agit surtout, comme elle l'écrira à Georges Bernanos en 1938 à propos de la guerre civile espagnole, de ne pas être dans la position de « ceux qui se trouvent à l'arrière [30] ». L'expérience de la vie d'usine se tient donc dans la continuité d'un cheminement à la fois théorique et existentiel.

---

[27] Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 2001, p. 300.

[28] Ainsi écrit-elle à son amie en janvier 1935 : « J'ai une faculté d'adaptation presque illimitée, qui me permet d'oublier que je suis un « professeur agrégé » en vadrouille dans la classe ouvrière, de vivre ma vie actuelle comme si j'y étais destinée depuis toujours (et, en un sens c'est bien vrai).» Ajoutons cette précision dans la deuxième lettre datée de septembre 1935 : « Vois-tu, tu vis tellement dans l'instant et je t'aime pour ça, que tu ne te représentes pas peut-être ce que c'est que de concevoir toute sa vie devant soi et de prendre la résolution ferme et constante d'en faire quelque chose, de l'orienter d'un bout à l'autre par la volonté et le travail dans un sens déterminé. » *Lettres à Albertine Thévenon, La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2e édition 2002, pp. 54-56.

[29] « Si seulement j'avais fait cette expérience comme une sorte de jeu, à la manière d'un explorateur qui va vivre au milieu de peuplades lointaines, mais sans jamais oublier qu'il leur est étranger. Au contraire j'écartais systématiquement tout ce qui pouvait me rappeler que cette expérience était une simple expérience. » *Lettres à un ingénieur directeur d'usine* in *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951, p. 181.

[30] *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1999, p. 406.

Cette rencontre entre l'analyse et l'action ne définit-elle pas déjà une certaine manière de faire de la philosophie ? En effet, le questionnement de Simone Weil porte profondément sur les conditions d'exercice de la pensée. Puisque la vie d'usine est une épreuve pour le corps comme pour l'âme et, ainsi qu'elle l'écrira à Albertine Thévenon, qu'elle change « toute la perspective sur les choses [31] ». La philosophie se présente alors comme un instrument qui permet de mieux saisir ce qui, n'étant perçu qu'en théorie, demeure indistinct. L'effort de connaissance suppose à cet effet, de s'exposer : suivant la perspective de Simone Weil pour comprendre en quoi consiste précisément l'oppression ou le malheur, il faut les vivre de l'intérieur. Pourquoi Simone Weil fait-elle le choix de l'usine ? Se peut-il que la « technique moderne » et que « la grande industrie » mettent en question l'exercice du jugement ? Se peut-il que les modalités de l'organisation du travail en 1934, l'exploitation des ouvriers, soient les manifestations d'une déshumanisation plus radicale ? Les réflexions de Simone Weil révèlent l'usine par ses structures qui condamnent la pensée sinon à la clandestinité, au moins à la résistance. Il semble de ce fait probant pour le philosophe de *descendre* à l'usine.

Nous nous attacherons à comprendre dans cette première partie comment s'effectue cette résistance et comment l'expérience de Simone Weil durant les années 1934-1935 définit l'exercice d'une philosophie. Nous procéderons en trois temps :

- dans un premier chapitre, il apparaîtra que l'usine est l'occasion d'un engagement par lequel la philosophie se fait exercice ;
- dans un deuxième chapitre, nous montrerons comment cette rencontre donne lieu à une lecture phénoménologique de l'usine ;
- cette manière de s'engager, nous conduira dans un troisième temps à comprendre l'usine non plus seulement comme le support de la pensée de Simone Weil mais comme son milieu. Ce cheminement nous conduit à définir le vrai comme coïncidence avec l'expérience vécue. À ce titre, l'engagement à l'usine n'est pas, loin s'en faut, une parenthèse pour le penseur mais il est le moyen de produire, au sens littéral, une thèse de philosophie.

[31] « Cette expérience qui correspond, par bien des côtés, à ce que j'attendais, en diffère quand même par un abîme : c'est la réalité, non plus l'imagination. Elle a changé pour moi non pas telle ou telle de mes idées… mais infiniment plus, toute ma perspective sur les choses, le sentiment même que j'ai de la vie. » *Lettre à Albertine Thévenon, ibid.*, p. 52.

Chapitre 1

L'usine, une occasion. La pensée comme exercice

Nous évaluerons la nature philosophique de l'engagement à l'usine à partir des critères établis par Simone Weil elle-même. Notre problème sera le suivant : étant entendu que pour Simone Weil la philosophie est « vertu [32] » ou « sagesse pratique », en quoi pouvons-nous dire que son engagement à l'usine est philosophique ? Si penser est toujours pour Simone Weil orienter sa conduite, comment l'expérience ouvrière prend-elle son sens dans ce cheminement ? Enfin, si l'année d'usine est une rupture, n'est-ce pas alors à la manière d'un accomplissement [33] ?

[32] « C'est un travail sur soi, une transformation de l'être », suivant son expression. *Œuvres complètes*, tome VI, Paris, Gallimard, NRF, 1994, p. 174.

[33] Gabriela Fiori présente l'expérience ouvrière comme un « couronnement » dans le cheminement de Simone Weil, ce à quoi nous nous accordons. « Elle [Simone Weil] va tâcher, explique Gabriela Fiori, de retrouver ce lien entre l'esprit et la matière, l'esprit et le corps, entre la science et la technique, pour donner à l'individu la force de l'intégrité. Elle passe par l'étude, par la réflexion politique, par l'enseignement [&] jusqu'au couronnement de l'entrée en usine. » *Simone Weil, une femme absolue*, Éditions du Félin, Paris, 1987, p. 44.

1.1. Un exercice philosophique

1.1.1. La pensée comme travail

L'enjeu central de la philosophie, d'après Simone Weil, semble en effet de résoudre la tension entre la vérité et la réalité. La réalité, maintient-elle, c'est « l'activité dans la pensée et dans l'action [34] » : ce qui implique de bien distinguer l'activité d'une « accumulation de sensations [35] ». Une sensation n'est qu'un effet produit par un phénomène dont il faut chercher la vérité. À une ancienne élève qui lui confie son idée de « rechercher l'amour pour voir ce que c'est » elle répond que « connaître toutes les sensations possibles » est « juste le contraire » de « prendre contact avec la vie réelle ». Ceux qui ne cherchent que les sensations, poursuit-elle, sont en fait des « dupes de la vie » et, « comme ils le sentent confusément », ils tombent alors inévitablement « dans une profonde tristesse [36] ». Au contraire, l'activité repose sur l'attention singulière vers un objet, et s'effectue par une considération sérieuse de cette singularité. Être actif ce n'est donc pas multiplier les intérêts mais se concentrer. À ce titre, Simone Weil maintiendra que « les exercices scolaires n'ont pas d'autre destination sérieuse que la formation de l'attention [37] ». Il faut s'exercer à « l'attention discursive », celle « qui raisonne » en vue de « l'attention intuitive » ou « pure » qui donne à chaque activité immédiatement une signification authentique.

En ce sens, l'attention est la faculté par laquelle l'activité est effective ou réelle. Elle n'est pas un simple geste ou un effort mais une réconciliation de ce geste ou de cet effort avec son essence. L'attention doit parvenir à compenser le défaut d'être propre à l'existence et au devenir. Par exemple, si « l'attention intuitive » est tournée vers la philosophie, alors « elle va vraiment vers la sagesse » ; elle est aussi « l'unique source de l'art vraiment beau », des « découvertes scientifiques vraiment lumineuses et belles », de « l'amour du prochain vraiment secourable [38] ». L'attention définit une manière propre de percevoir en chaque phénomène ce qui le nourrit, lui donne une effectivité par-delà la contingence de sa manifestation. Si la dispersion est tout le contraire de l'attention (elle donne l'illusion que l'accumulation des expériences, produit une intensité), le travail authentique, physique ou intellectuel, est au contraire l'effet de la pensée attentive.

---

[34] *Ibid.*, p. 69.
[35] *Ibid.*
[36] En 1931-1932, en plus de sa classe de philosophie, Simone Weil complétait son service au Puy par des cours de grec. Simone Gibert était une des élèves de classe de quatrième. *Ibid.*, p. 70.
[37] *La Condition ouvrière, Condition première d'un travail non servile, op. cit.*, p. 430.
[38] *Ibid.*

En effet, le travail traduit ce mouvement par lequel l'objet perçu devient effectif. Il fait passer du possible au réel et se présente comme l'activité sous sa forme la plus authentique. Le travail permet de tracer les contours du réel. La résistance du réel permet de percevoir distinctement et de discriminer ce qui naît de l'imagination et ce qui existe en réalité. Le travail permet donc de passer du possible au réel, il est une médiation grâce à laquelle nos perceptions s'inscrivent dans une structure nécessaire. Connaître est éprouver cette nécessité, puisque cette épreuve subie par nos perceptions conduit à se détacher progressivement de leur influence et à prendre contact avec le réel effectif. Aussi le travail authentique, intellectuel ou physique, ne permet pas seulement une adéquation du sujet à l'objet auquel il se confronte mais définit une forme de coïncidence avec la réalité extérieure. Il part de la reconnaissance du caractère distinct de la pensée et du monde pour aboutir à la compréhension de leur interdépendance. Le travail est parfait dans la mesure où il aboutit à l'effacement du sujet qui parvient à exprimer le contact de la pensée avec le réel.

On peut s'arrêter à cette métaphore : « Deux prisonniers, dans des cachots voisins qui communiquent par coups contre le mur. Le mur est ce qui les sépare, mais aussi ce qui leur permet de communiquer. […] Toute séparation est lien [39]. » Ce lien définit une rencontre du sujet avec le monde telle que le monde semble prolonger l'action du sujet. Ce prolongement ne naît pas d'une soumission au monde mais il repose entièrement sur l'obéissance du sujet. Le réel résiste ainsi à la pensée et lui impose de sortir des images qu'elle forge. La pensée résiste, quant à elle, par l'effort qu'elle produit pour reconnaître dans le réel extérieur un ordre nécessaire. Paradoxalement, résister pour la pensée est donc obéir.

Pour Simone Weil, le travail, qui exprime cette tension entre la pensée et le réel, est, par conséquent, davantage retrait du sujet qu'investissement : « Je ne désire nullement que le monde créé ne me soit plus sensible mais que ce ne soit plus à moi qu'il soit sensible [40]. » Le travail n'est donc pas seulement effort au sens où Maine de Biran l'entend, c'est-à-dire comme ce qui réalise la séparation du sujet et de l'objet. En effet, par le travail, ce n'est point l'effort du sujet, sa résistance qui sont attestés, mais le monde qui est dévoilé sous la forme de la nécessité. « La résistance s'imagine ; la nécessité ne s'imagine pas [41]. » L'effort biranien est encore trop de l'ordre de la subjectivité. Seul le travail [42] ou l'action qui « rencontre une

---

[39] *Cahiers 10, K10*, p. 197 dans les *Œuvres complètes*, tome VI, février 1942, *Cahiers*, volumes 1-4, Paris, Gallimard, 2002.

[40] *Cahiers 8, K8*, p. 109, dans les *Œuvres complètes*, *ibid*.

[41] *Œuvres complètes*, tome I, p. 376.

[42] De Casablanca, en 1942, Simone Weil écrivait à Gilbert Kahn : « Quand Alain a lu Maine de Biran, il y a reconnu sa pensée sinon qu'il disait (ce qui est une vue très profonde) qu'au lieu d'effort M[aine] B[iran] aurait dû employer le mot travail. » « Quatre lettres à Gilbert Kahn », *Cahiers Simone Weil*, tome XVIII, volume 4, décembre 1995, p. 342.

nécessité » permettent de faire de l'obstacle une altérité véritable. Au contraire, dans l'effort, le monde ne se départit pas assez du sujet puisque dans les moments « d'effort très intense, […] on ne se sépare pas de l'objet ; on se croit dans un rêve ». Or, « ce qui instruit, ce n'est pas de pousser sur l'obstacle, c'est de le vaincre [43] ». Pour le vaincre, il faut comprendre ses liens avec le reste du monde, éprouver sa nécessité. Il devient ainsi réel. Simone Weil le souligne encore dans ses *Cahiers* : « Le réel dans la perception, ce n'est pas l'effort (Maine de Biran) mais la contradiction éprouvée par le travail [44]. » Dans le travail, non seulement nous éprouvons nos limites mais par elles nous appréhendons le monde. Résister, pour la pensée, c'est donc obéir à l'ordre du monde, ce qui suppose d'avoir renoncé à ce qui exalte la volonté ou le pouvoir de la personne.

Dans les *Écrits de Londres* en 1942 [45], Simone Weil distingue ce qui est impersonnel de ce qui est collectif pour maintenir que les choses de premier ordre sont essentiellement anonymes. Le contact avec le monde est réel s'il n'est pas subordonné à ma manière propre de sentir et d'exister mais s'il transforme mon sentiment en son expression impersonnelle. La perfection est impersonnelle : la partie en nous qui dit « je » et plus encore celle qui dit « nous » doivent être effacées. La pensée pour Simone Weil doit donc refuser l'adhésion collective. Or, elle ne le peut qu'à la condition de devenir un travail en recherchant le contact avec le monde réel. La résistance de la pensée coïncide avec ce consentement à l'impersonnel où le sujet transcende sa subjectivité. Elle rend donc possible l'apparition du monde et l'union des esprits. « Chacun de ceux qui ont pénétré dans le domaine de l'impersonnel y rencontre une responsabilité envers tous les êtres humains. Celle de protéger en eux, non la personne, mais tout ce que la personne recouvre de fragiles possibilités de passage à l'impersonnel [46]. » Au contraire, la subjectivité déformante ou l'imagination tendent à fermer le monde à son horizon social dans la mesure où elles projettent sur lui leurs propres jalons.

L'exercice de la pensée, la philosophie « en acte » est un travail qui a pour fin de résister à cette emprise imaginaire. L'exercice philosophique commande en effet une attention à la singularité, qui permette, à partir d'un phénomène, de tisser la totalité des rapports qu'il constitue. Cette attention définit le centre de l'activité véritable. Ainsi la connaissance à laquelle aboutit la philosophie n'est jamais simplement théorique car c'est par l'intermédiaire

---

[43] *Ibid.*, pp. 374-375.
[44] *Ibid.*, tome VI, volume 3, p. 64.
[45] *Écrits de Londres et Dernières lettres*, Paris, Gallimard, collection « Espoir », 1957.
[46] *Ibid.*, p. 19.

du corps comme « moyen de perception [47] » que l'âme peut entrer en contact avec l'univers. L'activité du philosophe consiste à éprouver l'effectivité des objets de la pensée. Elle est donc par destination subversive (elle ne se tient pas à l'expression d'un intérêt partisan) en raison même du consentement au réel qu'elle cherche à exprimer.

1.1.2. La pensée comme résistance

L'expérience de la vie d'usine telle que Simone Weil la traduit nous paraît révéler ce qu'il faut entendre par penser. Si penser est exercer son jugement et résister à tout ce qui trahit son authenticité, en quoi l'épreuve de l'usine est-elle l'occasion de manifester cet exercice ? Il nous faut, pour répondre, reprendre ce que Simone Weil nomme « le fait capital », qui « n'est pas la souffrance mais l'humiliation [48] ». Le plus important à l'usine, n'est pas ce qui est imposé au corps mais ce que cela produit sur l'âme. L'humiliation naît du traitement réservé à la pensée. Elle révèle, à la manière d'une expérience cruciale, la dépendance où la pensée se trouve à « l'égard des circonstances extérieures ». L'expérience ouvrière permet de tracer les limites par-delà lesquelles on peut se changer « en bête de somme [49] » ; elle met au jour la fragilité du jugement en même temps que son endurance. Exercer la pensée à l'usine est un défi : les conditions de travail imposées supposent de ne pas « céder à la tentation de ne plus penser », bien qu'elle soit « presque invincible [50] ». La pensée se présente donc sous la forme d'un phénomène improbable mais qui, pour cette raison même, ne peut être totalement renfermé par les structures de cette organisation.

a. Rythme et cadence

Taylor ou l'organisation scientifique du travail

L'humiliation subie par la pensée à l'usine apparaît principalement dans la perception du temps. « Le premier détail qui dans une journée rend la servitude sensible c'est la pendule de

---

[47] « Ce n'est donc pas étalé pour ainsi dire que l'univers peut être perçu, mais concentré dans un objet. Mais il ne s'agit pas ici de l'objet perçu ; il s'agit du corps percevant, ou, pour mieux parler, du corps moyen de perception. L'âme ne peut pas communiquer avec l'univers tel quel ; elle ne peut communiquer qu'avec un objet fini, qui est à l'univers ce qu'est à un paysage l'apparence de ce paysage vu d'un point de vue déterminé ». « Sur l'âme et le corps », 1926, *Œuvres complètes*, tome I, *Premiers écrits philosophiques*, p. 93. Paris, Gallimard, 1988.

[48] *Condition ouvrière, Journal d'usine, op. cit.*, p. 171.

[49] *Ibid.*, p. 104.

[50] *Ibid*, p. 103.

pointage [51] », résume Simone Weil. Le chronométrage des tâches et des mouvements interdit l'initiative ; inversement, il permet une uniformisation de la production et tend à une amélioration de la productivité. Cette conception du travail à l'usine est celle de la pensée taylorienne, dont Simone Weil reprend les fondements dans une conférence de 1937 intitulée « La Rationalisation [52] ». Elle consiste en l'application de la science à l'utilisation de la force humaine de travail. Le point de départ de la rationalisation est la compréhension des conditions effectives du travail, c'est-à-dire la mesure du temps nécessaire à la réalisation d'une tâche. Reprenant Taylor, Simone Weil maintient que « le temps et le rythme sont les facteurs les plus importants du problème ouvrier [53] ». Pour Taylor, le contrôle du temps par la direction, à partir d'une définition précise de la tâche, doit permettre d'établir une mesure objective du travail. L'organisation scientifique du travail doit imposer sa supériorité sur ce qu'il nomme la méthode « initiative et stimulant [54] », qu'il juge empirique et inefficace. Cette méthode repose sur l'application d'un stimulant « spécial » en fonction de l'effort effectivement accompli par l'ouvrier. Un stimulant devait surtout « être accompagné de cette reconnaissance personnelle et de ces relations cordiales qui ne se rencontrent chez un chef que si celui-ci s'intéresse sincèrement au bien-être de ses subordonnés [55] ».

La méthode « initiative et stimulant » est donc contraire à l'esprit de système que Taylor veut insuffler aux usines. Le travail de l'ouvrier ne doit plus dépendre ni des contingences de sa personnalité, ni de la persuasion des chefs ou du patron. Il doit être au contraire l'effet d'un système où la tâche, seul élément objectif, est au centre. Taylor propose quatre mesures par lesquelles ce système pourrait être réalisé. Premièrement, il faut remplacer les « anciennes méthodes empiriques » par une science ; deuxièmement, « spécialiser, former et entraîner l'ouvrier plutôt que de le laisser choisir son métier comme autrefois et l'apprendre comme il pouvait » ; troisièmement, contrôler que le travail soit bien effectué suivant ces principes (il faudra donc « suivre de près chaque homme ») ; enfin, quatrièmement, partager la tâche entre direction et ouvriers étant entendu que « la direction se charge de tout ce qui dépasse la compétence [56] » des ouvriers. La notion de système est au centre de la perspective de Taylor, elle

---

[51] *Expérience de la vie d'usine*, p. 330.

[52] *Ibid.*, « La Rationalisation », conférence prononcée le 23 février 1937 devant des ouvriers.

[53] *Ibid.*, *Expérience de la vie d'usine*, p. 347.

[54] « Pour qu'il puisse espérer obtenir l'initiative de ses hommes, le directeur doit leur apporter un stimulant spécial, lorsqu'ils produisent plus que la moyenne de l'atelier. Ce stimulant peut être donné de différentes manières, sous forme d'espérance d'avancement rapide, de salaire plus élevé (prix forts à la tâche, primes ou bonifications pour travail rapide), sous forme encore de journées plus courtes, de conditions de travail plus agréables. » FW Taylor, *Principes d'organisation scientifique des usines*, Paris, *Revue de métallurgie*, 1913, p. 51.

[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.*, p. 53.

se fonde sur rationalisation du temps de travail considéré du point de vue global de la productivité de l'entreprise. Le nerf de cette entreprise consiste en la capacité des ouvriers à correspondre à ses exigences en masquant chaque spécificité susceptible de gêner le déroulement du mécanisme de l'ensemble.

Dans cette perspective, le temps de travail doit être à la fois moyen et objectif. Aussi, pour susciter l'adhésion des industriels et des patrons d'usine, Taylor s'appuie sur différentes expériences de chronométrage, jusqu'à démontrer que pour chaque tâche on peut trouver un temps minimum d'exécution, un temps établi d'avance en fonction de la nature du mouvement à accomplir.

Opposition du rythme à la cadence

Simone Weil traduit dans son journal cette réduction du temps par la notion de cadence, c'est-à-dire de « rythme ininterrompu [57] ». Évoquant le travail aux pièces, elle déclare : « Cette succession de leurs gestes n'est pas désignée, dans le langage de l'usine par le mot de rythme mais par celui de cadence, et c'est juste car cette succession est le contraire d'un rythme [58]. » Le rythme implique une appropriation du temps par le sujet, l'expression de sa conscience. Il fait de la pensée une activité et c'est pourquoi il ne peut être ni imposé ni ininterrompu. Suivre un rythme est en effet traduire par des gestes ou des paroles le mouvement de la pensée. Au contraire, la cadence implique de se plier à des contraintes de productivité objective, valables pour tous. Elle s'oppose de ce fait à l'habitude de l'artisan qui progressivement « prend le coup de main », à propos de laquelle on pourrait dire qu'elle « procure une possession du monde [59] ». La structure de l'usine, dont l'expression est contenue dans la division des tâches et le partage du temps, fait de la main un organe stupide. En effet, la division entre la dimension intellectuelle et la dimension physique du travail à l'usine en 1934, aboutit à une négation du travail manuel. Le geste de l'ouvrier n'existe pas pour lui-même, sa signification se trouve à l'extérieur : dans l'assemblage des tâches accomplies par tous, dans le même temps, suivant une logique de production où la pensée disparaît à mesure que la nature collective de la fabrication est promue.

---

[57] *Journal d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, pp. 121, 124, 149, 151, 179,195.

[58] *Expérience de la vie d'usine, ibid.*, p. 337.

[59] « Habitude, seconde nature ; meilleure que la première. L'habitude d'un travail procure une possession du monde. Habitude dans le travail. Élimination du « je ». Image parfaite de la vertu. » *Cahiers II*, Paris, Plon, 1953, p. 44.

Pour comprendre cette distinction entre le rythme et la cadence, nous pensons pouvoir nous rapporter comme l'a fait Richard Sennett [60], à la perspective de Diderot dans son *Paradoxe du comédien* comparée à celle de Smith dans *La Richesse des nations*. Ce rapprochement est éclairant puisqu'il met la question de la place de la pensée au centre de la discussion. Le travail peut être routinier sans perdre sa valeur puisqu'il « n'est pas un jeu », aussi « il est à la fois inévitable et convenable » qu'il y ait en lui « de la monotonie et de l'ennui », à la condition indépassable « qu'il n'empêche pas la pensée de dominer le temps [61] ». À ce titre, Diderot parlait d'une routine bénéfique dans le travail industriel, d'une répétition comparable à celle des tirades que l'acteur récite pour mieux les maîtriser. La répétition des mêmes gestes nous apprend à les adapter, à accélérer ou ralentir, à opérer des variations. « Grâce à la répétition et au rythme, assurait Diderot, l'ouvrier peut réaliser dans le travail l'unité de l'esprit et de la main [62]. » Simone Weil a sans doute la nostalgie d'une telle unité mais elle se serait sûrement aussi accordée à Smith, qui maintient que la division du travail empêche toute appropriation du temps. En effet, l'ouvrier ne peut être comparé à un acteur car il n'est pas maître de son travail. Retenons cette déclaration de Smith : « L'homme qui passe toute sa vie à accomplir un petit nombre d'opérations simples […] devient généralement aussi bête et ignorant qu'une créature humaine peut le devenir [63]. » Or la division du travail en tâches a pour effet nécessaire la substitution de la cadence au rythme. Le rythme convient à l'élaboration d'un produit fini, il implique une projection de la pensée. Au contraire, la cadence sied à la répétition des tâches plutôt que des gestes qu'évoquait Diderot. L'organisation du travail de l'ouvrier autour de l'injonction de « tenir la cadence » enferme la conscience dans la tâche. C'est pourquoi seuls les incidents, un dysfonctionnement mécanique ou une brimade, produisent quelques menus événements ; le sentiment général est que les jours de la vie d'usine se tiennent en une journée. Pour reprendre la métaphore du comédien, la division des tâches produit une répétition sans récitation. L'ouvrier agit mouvement après mouvement sans qu'il puisse faire le récit de ce qu'il entreprend. Il ignore dans quel cadre historique insérer l'activité mécanique qu'il accomplit heure après heure. Diderot pensait au contraire que les routines engendrent des récits, avec l'évolution progressive des règles et des rythmes de travail. Si la cadence n'est pas rythme, c'est donc parce qu'elle définit une routine sans narration possible. Elle implique la séparation de la main et de l'esprit.

---

[60] Le sociologue américain Richard Sennett propose cette comparaison dans son essai *Le Travail sans qualités*, La Flèche, 10\18, 2003.

[61] *Expérience de la vie d'usine, op.cit.*, p. 346.

[62] Richard Sennett, *Le Travail sans qualités, op. cit.*, pp. 42-43.

[63] Adam Smith, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, PUF, 1995, livre V, p. 877.

Passer du rythme à la cadence n'est pas simplement changer de méthode de travail ; c'est pour Simone Weil empêcher toute forme de travail authentique. Car le travail à l'usine n'est plus une activité, l'accomplissement des tâches conduit au sommeil de la pensée. Le rythme changé en cadence est ininterrompu, ce qui signifie que les gestes doivent être le plus inconscients possibles. Simone Weil décrit en ces termes la contrainte du travail rationalisé : « Ne jamais rien faire, même dans le détail, qui constitue une initiative. Chaque geste est simplement l'exécution d'un ordre. En tout cas pour les manœuvres spécialisés. Sur une machine pour une série de pièces, cinq ou six mouvements simples sont indiqués, qu'il faut répéter à toute allure [64]. » La cadence répond à la volonté de fermer les possibles, d'empêcher toute contingence dans l'accomplissement de la tâche. Cette fermeture pourrait correspondre à des gestes parfaits qui traduiraient un ordre nécessaire. Mais si la cadence est « tout le contraire d'un rythme » ce n'est pas parce qu'elle exprime une belle monotonie, mais une répétition vaine. Cette vanité tient au fait que la cadence imposée n'est nullement l'expression d'un rapport du sujet au monde : elle est subie comme un commandement arbitraire. Or, la vocation du travail est d'exprimer un rapport authentique au monde. Il doit manifester une compréhension des lois nécessaires qui forment le réel. Le rythme du travail devrait exprimer une appropriation du temps telle qu'elle rende compte de cette compréhension. Simone Weil rend hommage en ce sens au travail du paysan, il « fauche vite et bien » et il semble pourtant « prendre tout son temps [65] ». Le rythme fait la beauté d'un geste et semble facile parce qu'il exprime l'attention du travailleur à un ordre nécessaire. C'est pourquoi suivre un rythme implique des « moments d'arrêt brefs comme l'éclair [66] ». Miklös Veto reprend dans son commentaire la comparaison que Simone Weil propose entre la beauté de l'effort du coureur à pied et la disgrâce des mouvements de l'ouvrier à la chaîne : « Les arrêts rythmiques ne rendent pas le mouvement du coureur seulement plus beau mais aussi plus efficace parce qu'ils sont analogues aux activités intellectuelles où les moments de vide comblés par l'attention rendent les pensées qui suivent plus pertinentes et plus nobles [67]. » L'ouvrier ne peut transformer ses gestes en travail.

À l'usine, où il est difficile de préserver l'exercice du jugement, l'ouvrier est donc privé de travail. Cette privation contient l'essence de ce que Simone Weil nomme le « déracinement ». Le travail est naturellement un des milieux ou intermédiaires de « la presque totalité de sa vie

---

[64] *Deux lettres à Jacques Laffitte, ibid.*, p. 272

[65] *Expérience de la vie d'usine,* p. 337.

[66] *Ibid.*

[67] Miklös Veto, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 124.

morale, intellectuelle, spirituelle [68] », or, à l'usine, sa forme est pervertie, sa destination tronquée. Pour comprendre ce phénomène, il ne faut pas se contenter de mettre en cause le statut de l'ouvrier mais il faut aussi interroger sa condition, puisque le travail à l'usine est une négation de la pensée.

b. Statut et condition de l'ouvrier

Le travail à l'usine, et plus précisément « le travail taylorisé [69] », n'est plus un milieu, au sens où Simone Weil le définit, pour devenir strictement un moyen de subsistance. Il enferme l'homme dans un monde hermétique au spirituel. C'est pourquoi Simone Weil dénonce un « attentat contre l'attention du travailleur » qui conduit à « tuer dans l'âme » ce qui nourrit « toute vocation surnaturelle ». L'usine est un lieu clos où le temps ferme l'espace vital. Simone Weil dresse le constat suivant : « Une uniformité qui imite les mouvements des horloges et non pas ceux des constellations, une variété qui exclut toute règle et par suite toute prévision, cela fait un temps inhabitable à l'homme, irrespirable [70]. » Cette chute du mouvement des constellations à celui des horloges scelle la condition ouvrière. Pour Simone Weil, c'est l'expérience de la déshumanisation, l'organisation du travail à l'usine sépare l'ouvrier du reste de l'univers, il se trouve ainsi « coupé des cieux ». La teneur de cette réflexion nous amène, par comparaison, à celle que Simone Weil fera en 1941 à Antonio Atarés [71], prisonnier dans un camp d'internement : « Il n'y a pas de plus grande joie pour moi que de regarder le ciel par une nuit claire, avec une attention si concentrée que toutes les autres pensées disparaissent ; alors on croirait que les étoiles entrent dans l'âme. Tu as au moins le soleil et les étoiles [72]. » Nous pouvons penser qu'au regard de la philosophe le malheur consiste ici dans la privation du sens plus que dans les souffrances physiques. Au minimum il faut le soleil et les étoiles : l'existence doit toujours être une ouverture sur le réel. Antonio est démuni mais le chemin de pauvreté et de dénuement constitue l'accès le plus direct et le plus sûr à la beauté du monde. Comme le souligne encore Simone Weil, il s'agit là de la leçon de François d'Assise : « Le vagabondage, la pauvreté étaient poésie chez lui ; il se mit nu pour être en

---

[68] *Œuvres, Plaidoyer pour une civilisation nouvelle*, « Quarto », Gallimard, *op. cit.*, p. 1052.

[69] Simone Weil précise : « La basse attention exigée par le travail taylorisé n'est compatible avec aucune autre, parce qu'elle vide l'âme de tout ce qui n'est pas le souci de la vitesse. » *La Condition ouvrière, Condition première d'un travail non servile, op. cit.,* p. 433.

[70] *La Condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 349.

[71] Chassé d'Espagne par le franquisme, Antonio Atarés est interné dans un camp avec ses compatriotes à Vernet (Ariège) par le gouvernement de Vichy. Il ne reçoit ni colis ni visite. Simone Weil ayant appris par Nicolas Lazarévitch (un de ses amis de *La Révolution prolétarienne*) le traitement qui lui était réservé décide d'entrer en correspondance avec lui.

[72] *Œuvres*, « Quarto », Gallimard, *op. cit.*, p. 685.

contact immédiat avec la beauté du monde [73]. » Cette leçon ne s'applique pas à l'usine car l'ouvrier est privé des constellations. La souffrance de l'ouvrier comme celle du prisonnier n'est pas rédemptrice parce qu'elle est sociale, collective. Le temps de l'ouvrier ressemble à celui des horloges, les structures de l'usine atteignent par là sa conscience, sa manière d'être au monde.

Exploitation et oppression

Ce façonnement de l'ouvrier touche non pas seulement à son statut mais, par-delà, à sa condition. En effet, le questionnement de Simone Weil dépasse la perspective juridique, c'est pourquoi d'ailleurs il est critique vis-à-vis des solutions strictement politiques au problème ouvrier. Il faut admettre en effet que l'on ne « détruira pas la condition prolétarienne avec des mesures juridiques, qu'il s'agisse de la nationalisation des industries clefs, ou de la suppression de la propriété privée, ou de pouvoirs accordés aux syndicats pour la conclusion de conventions collectives, ou de délégués d'usines ou de contrôle de l'embauche [74] ». Aussi, on ne peut agir véritablement sur le statut des ouvriers sans interroger leur condition. Le statut de l'ouvrier définit simplement son état de salarié. La précarité de son existence s'inscrit dans un système global d'exploitation et de misère économique. Mais pour comprendre la profondeur de cette précarité, il faut toutefois cette dimension. « Tous les systèmes de réforme ou de transformation sociale portent à faux ; s'ils étaient réalisés ils laisseraient le mal intact ; ils visent à changer trop et trop peu, trop peu ce qui est la cause du mal, trop des circonstances qui y sont étrangères [75]. » L'origine du mal pour Simone Weil ne consiste pas essentiellement en la contrainte physique et en la quantité d'heures passées à l'usine. L'ouvrier est non seulement exploité mais opprimé. Et il apparaît que l'on ne peut résoudre le problème de l'exploitation sans interroger sa signification à partir de la considération de l'oppression des ouvriers.

L'exploitation de l'ouvrier pose la question de son statut ; elle ne dit rien de sa condition. Elle porte en général sur les droits des travailleurs, la propriété des moyens de production, l'évolution des salaires, la question des profits et bien sûr la durée du temps de travail. Parmi les réformes auxquelles Simone Weil fait référence, celle qui concerne la durée du temps de travail lui semble particulièrement inappropriée. « Faire du peuple une masse d'oisifs qui seraient esclaves deux heures par jour n'est ni souhaitable, quand ce serait possible, ni mora-

---

[73] *Formes implicites de l'amour de Dieu, ibid.*, p. 732.
[74] *Œuvres, op. cit.*, p. 1058.
[75] *Expérience de la vie d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 344.

lement possible, quand ce serait possible matériellement [76]. » La diminution de la durée du temps de travail est souhaitable en tant qu'elle participerait à une réflexion sur les conditions de travail mais elle ne peut être considérée comme une solution. Cela signifierait que l'on consent à faire du travail une activité dégradante à laquelle dans une certaine limite strictement quantitative on devrait se soumettre. Un tel remède n'est pas acceptable aux yeux de Simone Weil dans la mesure où il consacre l'abaissement du travail en niant sa dimension libératrice. En 1936, Simone Weil fait part à Jacques Laffitte [77] de sa défiance à l'égard d'une telle solution : « Il ne faut pas tendre à réduire indéfiniment la part du travail dans la vie humaine au profit d'un loisir qui ne satisferait aucune des hautes aspirations de l'homme (comme le pensent ceux qui ont pour idéal deux heures de travail abrutissant, et vingt deux heures vides d'obligations), mais faire du travail un moyen pour chaque homme de dominer la matière et de fraterniser avec ses semblables sur un pied d'égalité [78]. » La question de l'oppression se noue autour de cette possibilité de faire du travail un tel moyen.

En philosophe, il s'agit d'interroger l'essence de cette exploitation et ce questionnement prend forme dans la considération de l'oppression. L'oppression conduit à une forme de déshumanisation qui réside en l'humiliation subie par la pensée. La servitude de l'ouvrier tient aux rapports qu'il entretient avec le milieu de production. Son adaptation demande qu'il renonce à sa liberté, et même il faudrait presque, déclare Simone Weil, pouvoir laisser « son âme dans la case où l'on met le carton de pointage [79] » et la reprendre à la sortie. Contrairement au camp dans lequel Antonio Atarés est retenu, l'usine s'ouvre en fin de journée. Malgré cette sortie quotidienne, c'est comme si l'usine se prolongeait en dehors de ses murs. La sortie d'usine ne libère pas l'ouvrier, car l'esclavage de l'ouvrier ne tient pas aux circonstances, comme le maintient Simone Weil, il est contenu dans les formes mêmes du travail. C'est là le sens de la distinction entre exploitation de la classe ouvrière et oppression des ouvriers. L'oppression consiste en ce que l'ouvrier est un homme qui ne possède aucun droit sans que cela ne dépende de la nature juridique de son état. Il n'a aucun droit dans le régime industriel et par le fait même de ce régime. Ce régime implique que la « vie des hommes soit sacrifiée à la fabrication des produits [80] ». L'usine est le lieu où la vie des hommes

---

[76] *Ibid.*

[77] Jacques Lafitte (1884-1966). Auteur des *Réflexions sur la science des machines* en 1932. À la suite d'une conférence qu'il prononce à Bourges le 25 mars 1936, sous l'égide du groupe « Esprit », il fait la rencontre de Simone Weil, avec laquelle se produit un échange épistolaire. Son projet de « machines réflexes » ou « souples » comme sa technologie en général suscitent l'intérêt de Simone Weil. Celle-ci a l'espoir déçu de machines capables de réinstaller la perception de l'individu au centre du procès de travail.

[78] *Deux lettres à Jacques Laffitte, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 257.

[79] *Expérience de la vie d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 335.

[80] « La Rationalisation », *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 307.

ne compte pas, où « tout est injustice [81] » et où on finit par se sentir soi-même esclave. Les structures de l'usine parviennent à dessiner une condition. Et celle-ci apparaît à Simone Weil à partir de son questionnement. Elle mesure d'ailleurs la marginalité de son jugement. Les ouvriers avec lesquels elle travaille, ses camarades, n'ont pas, à ses yeux, « pleinement compris qu'ils étaient esclaves ». Ils jugent leur condition à partir de leur statut et ne parviennent pas, d'après elle, à saisir la nature véritable de leur aliénation. C'est là aussi l'effet de l'oppression car « ceux qui parmi les militants ouvriers, restent soumis à la discipline industrielle » ont des préoccupations immédiates, urgentes, quotidiennes et « n'ont guère la possibilité ni le goût d'analyser théoriquement la contrainte qu'ils subissent chaque jour [82] ». Le point de vue de Simone Weil est à la fois précieux et privilégié, l'objet de son expérience réside justement en cette possibilité d'analyse.

Ce qui importe à ses yeux, ce n'est pas de dresser le bilan économique de l'organisation du travail à l'usine mais d'en comprendre le sens du point de vue de l'homme et de la civilisation. Elle répond à la nécessité de comprendre les circonstances de l'exploitation des ouvriers et de l'oppression qu'elle masque. Cette exploitation voile l'oppression. Ce voile apparaît comme une résistance de l'imaginaire, il donne l'illusion de la puissance. Si les ouvriers étaient mieux payés ou s'ils travaillaient moins, ils seraient moins exploités. Mais cela ne changerait pas la nature servile des tâches. Or les circonstances de l'oppression sont telles qu'elles empêchent cette prise de conscience : l'ouvrier n'a pas pleinement conscience de son esclavage. L'expérience de Simone Weil à l'usine traduit au contraire d'après elle « l'épreuve d'une destruction des conditions sous lesquelles l'humanité existe [83] ».

1.1.3. La pensée et les machines

> *Aujourd'hui, hébétés que nous sommes depuis plusieurs siècles par l'orgueil de la technique, nous avons oublié qu'il existe un ordre divin de l'univers. Nous ignorons que le travail, l'art, la science, sont seulement différentes manières d'entrer en contact avec lui.* *Fragments* [84]

[81] *Journal d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 150.
[82] « La Rationalisation », *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 304.
[83] *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Robert Chenavier, deuxième partie, chapitre VI, *op. cit.*, p. 322.
[84] *Oppression et Liberté*, Gallimard, Paris, 1955, p. 220.

L'épreuve existentielle contenue dans l'expérience de la vie d'usine est un exercice philosophique. Simone Weil mesure que la condition de l'homme tient aux cadres qui forment son existence et l'usine lui révèle la flexibilité de la pensée. Elle peut aussi en évaluer la faible consistance, en dehors des « raisons extérieures [85] » qui lui sont imposées. Cette structure est prioritairement imposée par le milieu. Aussi la technique est l'objet d'une réflexion pour elle-même. Dans la mesure où il apparaît que la condition de l'ouvrier est opprimante, d'abord par l'effet du vide imposé à sa pensée à chaque fois qu'il met sa machine en marche.

a. Signification de la machine

« La presse qui ne marchait pas et Jacquot. Il est clair que, pour Jacquot, cette presse était un mystère, et de même la cause qui l'empêchait de marcher. Non pas simplement en temps que facteur inconnu, mais en soi, en quelque sorte. Ça ne marche pas… comme un refus de la machine [86]. » Jacquot ignore tout de la machine, ne comprend pas la succession des opérations que la machine doit accomplir, de part et d'autre les mouvements qui expriment l'intelligence lui sont opaques. Pour Simone Weil, l'inaptitude de Jacquot ne lui est pas propre mais fonde de manière structurelle l'organisation du travail à l'usine. Elle tient à l'essence même du travail, à la presse notamment. Le désarroi de Jacquot est celui de l'intelligence face au vide méthodique qui lui est imposé, les opérations se succèdent sans qu'il lui soit possible d'en constituer le cheminement. Certes, il existe bien une manière spécifique de manipuler les outils et d'améliorer la cadence, mais ces manipulations sont détachées de la pensée du travailleur. La pensée est, de ce fait, elle-même changée en moyen, « cristallisée en métal [87] », contenue dans la machine. Elle est détachée du geste et le travail ne peut plus prétendre ni à la liberté ni à l'activité. L'ordre qui réside dans la machine enferme avec lui toute la partie intellectuelle de la production. Aussi la pensée n'est plus mouvement, mais une chose, tout comme le geste n'est plus une action. Simone Weil fait ainsi cette réflexion pour qualifier l'inversion produite par l'usage des machines : « On dirait que la méthode a transféré son siège de l'esprit dans la matière… on se trouve ainsi devant le spectacle étrange de machines où la méthode s'est si parfaitement cristallisée en métal qu'il semble que ce soit elles qui pensent [88]. »

---

[85] *Lettre à Albertine Thévenon, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 59. Nous faisons référence à cette lettre dans notre introduction, cf. note n° 25.

[86] *Journal d'usine*, « le mystère de l'usine », *La Condition ouvrière, ibid.*, p. 180.

[87] *Réflexion sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980. p. 99.

[88] *Ibid.*

« Les machines souples »

À l'opposé de cette vision, elle exprime un idéal à la fin du *Journal d'usine* : « Que le parcellaire soit de la machine [et] que toutes les notions physiques expriment directement des réalités techniques (mais sous forme de rapports) [89] ». Il faut d'abord que les suites, le passage d'une étape à une autre, les rapports qui forment la structure de la production, ne soient plus un mystère pour l'ouvrier. Car, ce qui est « abaissant », ce n'est évidemment pas la machine mais le « travail en série [90] ». L'exécution de séries implique une réduction du travail à la pure causalité sans projet ni finalité [91]. L'ouvrier devrait donc pouvoir prendre en charge ces rapports quand la machine le soulagerait des séries. Les séries désignent l'aspect parcellaire et répétitif de la tâche. Cette réflexion s'inspire des travaux de mécanologie de Jacques Lafitte avec lequel Simone Weil correspond. Il ressort de ces travaux qu'une machine suffisamment automatisée pour prendre en charge la totalité du travail en série serait libératrice. En réalité, il y a deux types de machines : la machine dont l'ouvrier peut se servir comme d'un instrument et qu'il doit adapter à la tâche et celle automatique sur laquelle il n'intervient que pour la surveillance. Il y a entre ces deux formes des intermédiaires et parmi ceux-ci « les degrés les plus bas sont formés de machines semi-automatiques, où le corps humain intervient mais comme un rouage [92] ». Il faudrait donc des machines qui prennent en charge les séries mais qui soient aussi suffisamment flexibles ou souples pour être réglables en fonction du travail demandé.

L'idéal pour Simone Weil serait un atelier sans manœuvre, où chaque ouvrier, devenu professionnel, pourrait être au réglage d'une machine. La production serait en série quand le travail « ne comporterait à peu près que des suites [93]». L'objectif est de redonner à la pensée la dimension qu'elle doit occuper dans le travail ; et pour ce faire abolir autant qu'il est possible la distance entre travail intellectuel et travail manuel, ingénieur et ouvrier. Ce n'est que par là que la mécanique peut renouer avec la physique. Le travail accompli par l'ouvrier permettrait alors de tisser ce rapport. L'usine participerait du monde au lieu de le fermer. Le travail en série requiert au contraire que l'on se tienne devant la machine sans qu'il soit possible de pénétrer son mouvement. La machine perd ainsi toute signification, toute portée quant au monde physique. Ce vide de la pensée a pourtant une destination et fonde même un système. Réfléchir au statut de la machine doit donc permettre de comprendre les structures de l'usine.

---

[89] *Journal d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 204.

[90] *Cahiers, 1 (K1) Œuvres complètes*, tome I, volume 6, Paris, Gallimard, 1994, pp. 111-112.

[91] En général « l'univers où vivent les travailleurs refuse la finalité ». *La Condition ouvrière, la classe ouvrière et le statut du travail, op. cit.*, p. 399.

[92] *Cahiers, 1 (K1) Œuvres complètes*, tome I, volume 6, Paris, Gallimard, 1994, pp. 111-112.

[93] *Deux lettres à Jacques Lafitte* (fin mars-début avril 1936), *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 258.

b. Statut de la machine

Machine, domination de la nature et oppression

Le désarroi de l'ouvrier devant la machine naît de ce qu'elle constitue pour lui un mystère, qu'elle fonctionne comme par magie. La plupart du temps l'ouvrier « manque de sécurité ». Par ce défaut d'assurance il ne peut prévoir le moindre dysfonctionnement et se trouve devant la machine comme face à un être capricieux auquel il se soumet. En cas de panne « l'ouvrier verra qu'il faut y mettre telle ou telle chose… mais souvent y fait une réparation qui, tout en lui permettant de marcher, la voue à une usure plus rapide, ou à un nouvel accroc [94] ». La machine peut fonctionner mais « la combinaison des pièces, la succession des opérations accomplies entre elles et l'usage ultime de l'ensemble [95] » demeurent impensés. La machine définit un ordre étranger à la pensée du travailleur. Elle est strictement un moyen d'exercer une domination sur la nature. Or, ce mode de rapport à la nature s'étend dans la mesure où est satisfaite une approche où l'on extrait de l'énergie en se détournant du fonctionnement. Réfléchir au statut de la machine permet donc de faire apparaître la logique de domination qui gouverne à l'usine. L'ouvrier ne fait pas autorité sur la machine, il n'exerce pas une compétence. Il s'établit alors ce que l'on peut appeler une domination par la fonction. Le rôle de l'ouvrier est de suivre la machine ou de la faire plier. Ce modèle s'étend dans l'usine : l'ouvrier est devant la machine comme le chef devant lui et enfin comme l'industriel exerce sa mainmise sur l'ensemble. La machine est niée tout comme l'ouvrier ou le directeur [96]. L'autorité n'est qu'apparente, elle repose partout sur un rapport de force. Or, la machine fonctionne en réalité par un ensemble ordonné que l'on peut comprendre par calcul. La rationalisation qui interdit cette compréhension inscrit la machine dans une logique de domination. En ce sens, il existe une continuité entre la position critique de Simone Weil et la thèse de Gilbert Simondon [97] dans son étude, *Du mode d'existence des objets techniques*, où il maintient que « la plus forte cause d'aliénation dans le monde contemporain réside dans cette méconnaissance

---

[94] *Journal d'usine, La Condition ouvrière*, édition de 1951, op. cit., p. 98.

[95] *Ibid.*, p. 99.

[96] Simone Weil rapporte ainsi les propos de l'ouvrier Grivaud : « Un directeur c'est une machine à prendre des responsabilités. » « Pas de métier plus stupide que celui de directeur. » « Un bon directeur doit avant tout ne pas être un bon technicien. En savoir assez seulement pour qu'on ne lui fasse pas avaler des bourdes. » p. 181.

[97] L'ouvrage de Gilbert Simondon, écrit vingt ans après *La Condition ouvrière*, exprime le même souci de repenser la place de la technique au sein d'une anthropologie. Toutefois *Du mode d'existence des objets techniques* publié la première fois en 1958 ne fait pas référence à *La Condition ouvrière* édité en 1951.

de la machine, aliénation qui n'est pas causée par la machine mais par la non connaissance de sa nature et de son essence, par son absence du monde des significations [98] ».

La technique, nœud de la civilisation

Comme le montre bien Simondon : « La machine est un esclave qui sert à faire d'autres esclaves. » Et, si une « pareille inspiration dominatrice et esclavagiste peut se rencontrer avec une requête de liberté pour l'homme », force est d'admettre qu'il est difficile de « se libérer en transférant l'esclavage sur d'autres êtres, hommes, animaux ou machines ; régner sur un peuple de machines asservissant le monde entier, c'est encore régner, et tout règne suppose l'acceptation des schèmes d'asservissement [99] ». Le technicien est au contraire celui qui rompt avec cette logique en assumant « l'autorégulation de l'ensemble en fonctionnement [100] ». Et l'ouvrier ne devient technicien, maintenait Simone Weil avant Simondon [101], que s'il passe « le meilleur de son temps au réglage [102] » et se tient alors au niveau de la machine. Il ne se tient pas devant elle pour exercer sa domination mais il participe à son mouvement. Nous trouvons en ce sens chez Simondon le même souci que celui de Simone Weil : celui de faire de la technique le centre d'une réflexion sur la civilisation du monde contemporain et la culture. Et, là où la culture est « ce qui permet de découvrir l'étranger comme humain », la machine est « l'étrangère en laquelle est enfermée l'humain, méconnu, matérialisé, asservi [103] ». Il faudrait se tenir au même niveau que la machine, ce qui impliquerait une coïncidence de la pensée et du mouvement. Le jeu de forces présent dans la machine produit un équilibre entre les parties. La machine exprime alors une maîtrise réelle de la nature car les lois qu'elle exprime sont celles de la physique. Or, l'usine ne permet pas la lecture de ces lois, elle est un lieu clos, réservé à la production. Entrer à l'usine, c'est se trouver en un lieu où les modes de production sont figés, hors du temps et des processus physiques. Ils sont séparés du procès de la pensée qui ne peut mettre les phénomènes en relation. Ce qui se produit est cadencé, hachuré, machinal comme si toute forme de continuité avait disparu. Là encore, les analyses de Simondon prolongent les intuitions de Simone Weil : Simondon distingue un rapport de « minorité » à la technique d'un rapport de « majorité ». Dans le premier cas, l'apprenti ou

---

[98] Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 1989, p. 127.
[99] *Ibid.*
[100] *Ibid.*, p. 126.
[101] Gilbert Simondon, comme Simone Weil, refusera la distinction entre ouvrier et ingénieur, laquelle fait que « dans un grand nombre d'usines modernes la fonction de régleur est strictement distincte de celle d'utilisateur de la machine, c'est-à-dire d'ouvrier, et qu'il est interdit aux ouvriers de régler leur propre machine ». *Ibid.*, p. 250.
[102] *Lettre à Jacques Laffitte, La Condition ouvrière*, 2e édition, *op. cit.*, p. 259.
[103] Gilbert Simondon, *op. cit.*, pp. 9-10

l'enfant met en œuvre « un savoir inconscient, secret à lui-même » où la formation est « rigide, initiatique, exclusive, magique [104] » ; dans le second au contraire, la technique est apprise par l'intelligence rationnelle et la formation rend l'opération du travail transparente à l'esprit. Or, l'usine refuse à la machine sa vocation d'intermédiaire. La machine cristallise l'intelligence et fait de l'usine un lieu strictement réservé à la production. L'usage des machines est donc une pierre d'achoppement pour comprendre la logique déshumanisante du travail à l'usine.

Cette compréhension suppose l'engagement philosophique de Simone Weil. Le travail est en effet à la fois le mode de la pensée dès lors qu'elle est active et l'objet de la réflexion en tant que la philosophe se tient dans l'usine. Le travail définit donc l'engagement de la philosophe et son objet.

L'usine est alors le lieu d'un questionnement où se dévoile l'existence d'un monde où l'oppression fait figure d'articulation.

1.2. Dévoilement et constitution d'un monde

> *Quand Ménélas se trouva devant Protée, il s'élança, dit le mythe homérique, et le saisit ; mais aussitôt, Protée se fit lion, panthère, dragon, eau courante, arbre verdoyant. Il fallut que Ménélas domptât Protée, et le contraignît à prendre sa forme propre ; alors Protée dit à Ménélas sa vérité.*
>
> « De la perception ou l'aventure de Protée » (1929) [105]

Le fait fondamental de l'organisation du travail à l'usine est qu'elle prive l'homme de nécessité. En effet, elle contient toutes les caractéristiques qui forment ce que Simone Weil nomme le « monde de Protée [106] », lequel contient la totalité des formes et des impressions. Simone Weil nous livre en ces termes une expérience possible de Protée quand, « rêvant encore à moitié, je crois voir, à mon réveil, en un linge froissé, une étrange tête d'animal, si je m'éveille tout à fait, soudain l'animal devient linge tout à coup tout entier [107] ». Le monde de Protée est sans contact, il définit celui qui se forme autour de l'enfant suivant des variations dictées

[104] *Ibid.*, pp. 89-90.

[105] *Premiers écrits philosophiques, Œuvres complètes,* tome I, p. 121.

[106] Tel que Simone Weil le décrit dans son article « De la perception ou l'aventure de Protée », où elle s'inspire nettement de l'enseignement d'Alain. Nous nous appuyons sur les textes rassemblés sous le titre « Autour de Protée » dans les *Premiers écrits philosophiques, Œuvres complètes*, tome I, pp. 127-139 et appendice II, pp. 319-323.

[107] *Ibid.*, p. 122. Nous nous fondons sur le commentaire de Robert Chenavier dans le premier chapitre de son ouvrage consacré à la notion de travail chez Simone Weil, *op. cit.*, pp. 57-101.

par ses affections. L'enfant ne produit pourtant pas ses affections, qui constituent l'empreinte réelle du monde. De la même façon, chaque rêve signale la présence du monde. Ainsi l'univers de Protée définit un monde où les affections ne sont pas distinguées des choses. L'éveil implique, au contraire, une reconnaissance de l'altérité du monde, le contact avec l'objectivité de sa loi. Or, c'est le travail qui nous sauve du monde de Protée. Il permet le passage de l'impression immédiate d'espace à l'espace perçu par la médiation de la pensée. Seul le travail fait du monde une réalité extérieure. Mais à l'usine, on ne travaille pas. Les tâches, si contraignantes soient-elles, ne permettent pourtant pas de prendre contact avec l'ordre qui organise les choses. C'est en ce sens que nous parlerons de fiction. L'ouvrier est plongé dans un univers où il ne peut être que livré à ses affections. Simone Weil dévoile alors l'usine comme étant un monde sans ordre ou de pure causalité où chacun est livré aux impressions.

1.2.1. Les hommes réels

Nous trouvons cette expression dans une lettre à Albertine Thévenon. Simone Weil lui dit : « J'ai le sentiment, surtout, de m'être échappée d'un monde d'abstraction et de me trouver parmi des hommes réels [108]. » La réalité détermine l'effectivité : « se trouver parmi les hommes réels » signifie rompre avec une perception imaginaire du monde ouvrier. Il n'y a pas en effet de vérité en dehors de l'expérience et toute vérité est nécessairement vérité de quelque chose. Elle est « l'éclat de la réalité » ; c'est pourquoi « désirer la vérité », c'est « désirer un contact direct avec la réalité [109] ». L'expérience du travail à l'usine a donc pour sens de rentrer en contact avec « la vie réelle [110] », d'être au « nombre des rouages de l'usine [111] », pour penser la condition ouvrière.

[108] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 52.
[109] *L'Enracinement*, Gallimard, coll. « Folio Essais », p. 319.
[110] Elle écrit à Simone Gibert : « J'ai pris un congé d'un an pour travailler un peu pour moi et aussi pour entrer en contact avec la fameuse vie réelle. » *La Vie de Simone Weil*, Simone Pétrement, p. 319.
[111] *Ibid. Expérience de la vie d'usine*, p. 304, *op. cit.* D'où le célèbre reproche adressé aux penseurs de la condition ouvrière : « Quand je pense que les grrrands (sic) chefs bolchevicks prétendaient créer une classe ouvrière libre et qu'aucun d'eux [...] n'avait sans doute mis les pieds dans une usine et par suite n'avait la plus faible idée des conditions réelles qui déterminent la servitude ou la liberté pour les ouvriers — la politique m'apparaît comme une sinistre rigolade. » *Ibid., Lettre à Albertine Thévenon*, p. 52.

Paradoxalement, Simone Weil décrit surtout la nature illusoire des liens qui tissent l'organisation du travail car ce qui est réel à l'usine est l'oppression ; et les mécanismes de l'oppression ne peuvent être saisis de l'extérieur. L'oppression se nourrit des rapports illusoires de domination. Elle a donc pour effet de masquer les conditions du malheur, y compris aux yeux des ouvriers [112]. C'est cette illusion que Simone Weil fait apparaître. Elle ne l'aurait pu depuis l'université ou même seulement à partir de ses écrits militants ; il fallait descendre à l'usine.

a. La réalité comme contact

Existence et réalité

En même temps que l'organisation du travail à l'usine traduit un rapport illusoire au monde, l'expérience de ce travail constitue pour Simone Weil la « réalité et non plus l'imagination [113] ». La vérité confondue avec la réalité est l'expression d'un « contact avec une nécessité [114] ». Simone Weil peut percevoir en elle les effets de ce contact, suffisamment d'ailleurs pour en garder au cœur « une amertume ineffaçable [115] ». Le travail à l'usine est le moment d'une épreuve par laquelle est questionnée la condition de l'homme. C'est par ses impressions que l'expérience à l'usine prend son sens. Elles rendent impossible une quelconque rêverie de la pensée. L'expérience se nourrit des impressions, qu'elle cherche à conforter par la lecture des signes qui, à l'extérieur, procurent des sentiments identiques. Cette identité entre les impressions et les signes extérieurs définit la vérité comme certitude. « Comment ne pas se fier à tous ces signes, lorsqu'en même temps qu'on les lit autour de soi on éprouve en soi-même tous les sentiments correspondants ? [116] » La réalité s'éprouve et s'oppose à l'imagination. Car si les objets de notre imagination attestent l'existence du monde, ils ne disent rien de sa nature. Le monde imaginaire est à l'état de possible. Le réel au contraire impose une limite au mouvement de l'imagination sans laquelle elle est une puissance vide et infinie. Il ne suffit donc pas au monde d'exister pour être réel. L'existence ne définit que le plus bas degré de réalité. Quelque chose existe, c'est-à-dire vit et se transforme, mais sa différence n'est pas éprouvée, elle est perçue sans être distinguée des êtres que forge l'imagination. Elle participe du monde de Protée, multiple et variable en fonction des images qu'il supporte. Le monde de Protée est en effet celui de l'infinité des possibles. En conséquence, le critère de la

---

[112] *Ibid.*, *Journal d'usine*, p. 144.
[113] *Lettre à Albertine Thévenon, La Condition ouvrière*, p. 52.
[114] Nous reprenons la formule suivante « Réalité = contact d'une nécessité ».Simone Weil, *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950. p. 32.
[115] *Ibid.*, p. 61.
[116] *Expérience de la vie d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 243.

réalité est l'impossibilité. Le monde est réel s'il résiste aux assauts de l'imagination. Il doit être perçu de telle manière, que nous ne puissions nullement le confondre avec nous-même, autrement dit : entrer en contact avec le monde c'est réaliser son altérité. « L'existence n'est qu'une ombre de réalité. La nécessité est une réalité solide. L'impossibilité est une réalité manifeste. » En effet, « il faut toucher l'impossibilité pour sortir du rêve. Il y a seulement impuissance en rêve [117] ». L'impossibilité scelle la séparation du sujet et du monde. C'est pourquoi il faut bien la distinguer de l'impuissance. L'impuissance est le signe d'une défaillance subjective, elle définit une capitulation du sujet, par le monde et devant la faiblesse de ses propres facultés, et non pas une reconnaissance de la résistance du monde. C'est pourquoi le modèle de l'effort proposé par Maine de Biran est insuffisant aux yeux de Simone Weil. Lorsque nous nous efforçons, en effet, nous mesurons moins les limites du monde que notre puissance sur lui. L'obstacle n'est réel que lorsque nous parvenons à le relier à des lois par lesquelles nous pourrons le vaincre. Aussi, comme nous l'avons déjà souligné « ce qui instruit, ce n'est pas de pousser sur l'obstacle, c'est de le vaincre », c'est-à-dire de le faire apparaître en liaison avec le reste du monde. On détruit alors l'être illusoire [118] qu'il campait, tant qu'il s'agissait seulement de lui résister pour saisir la nécessité contenue dans ce rapport universel. L'effort n'est donc pas le travail bien qu'il n' y ait « jamais travail sans effort. » En réalité, plus le travail est accompli (plus il est fidèle à son essence, « parfait [119]») moins il contient l'effort.

La contrainte exercée à l'usine rend au contraire manifeste une confusion entre impuissance et impossibilité. L'expérience de Simone Weil révèle la nature illusoire, fondée sur la puissance, de l'organisation du travail à l'usine. Elle met au jour la réalité, l'expérience vécue [120] de l'oppression. Le chef exprime sa puissance par les ordres qu'il donne aux ouvriers et la soumission qu'il obtient comme les tâches accomplies justifient la contrainte qu'il exerce. Le travail à l'usine est sans finalité puisque tout à l'usine est « intermédiaire », « moyen pour la fabrication [121]». L'ordre donné repose sur une nécessité extérieure qui est changée en besoin. Et l'absence de méthode rend imperceptible toute impossibilité qui exprimerait une contradiction interne insurmontable. En effet, seul le travail méthodique peut dévoiler l'impossible ; le travail à l'usine, au contraire, n'est pas information de la matière il ne peut donc mettre au jour un ordre objectif. Car la nécessité exprimée par la tâche est strictement vitale.

---

[117] *Lettre à Albertine Thévenon, op. cit.*, p. 96.

[118] « L'obstacle apparaît ainsi dans sa liaison avec le reste du monde, au lieu qu'une pierre qu'on pousse c'est un être » *Œuvres Complètes*, tome I, appendice VI, *op. cit.*, p. 374.

[119] *Ibid.*

[120] Nous empruntons l'expression à Robert Chenavier dans son introduction à la deuxième édition de *La Condition Ouvrière, op. cit.*, p. 14.

[121] *Condition première d'un travail non servile*, *La Condition Ouvrière, op. cit.*, p. 420.

Il faudrait méditer cette proposition d'Alain à laquelle Simone Weil a peut-être pensé : « Mes bons amis […], parlez prudemment de la nécessité, car il y a deux nécessités, l'une qui nous tient par nos définitions, si nous le voulons bien, et l'autre qui nous tient à la gorge que nous le voulions ou non. [122] » L'impossibilité désigne cette deuxième nécessité à laquelle doit se rendre la volonté.

Contrainte et nécessité

La nécessité à l'usine est « qu'on a besoin de gagner sa vie » et « on fournit un effort au terme duquel, à tous égards, on n'aura pas autre chose que ce qu'on a. Sans cet effort on perdrait ce qu'on a [123] ». Sur le plan psychologique, le consentement de l'ouvrier est apparent, il n'exprime pas une compréhension réelle de l'ordre, c'est pourquoi il est entièrement soumission. Le chef traduit une extériorité de même nature que le besoin de « gagner sa vie ». Il s'agit encore d'un semblant de nécessité, d'une contrainte oppressante qui ne laisse nulle prise à la pensée. Et, la nature de l'organisation du travail traduit la même forme d'aliénation. « L'activité semble arbitrairement imposée et arbitrairement rétribuée. On a l'impression d'être un peu comme des gosses à qui la mère, pour les faire tenir tranquilles, donne des perles à enfiler en leur promettant des bonbons. [124] » La tâche ne correspond pas à une compétence reconnue et le salaire est encore de ce fait un aveu d'impuissance. Compter ses sous est une obsession sans que l'on puisse calculer sa paie d'avance « par suite de l'arbitraire et de la complication des comptes [125] ». L'image des enfants soumis aux caprices n'est pas fortuite, l'usine change le travail en supplication. L'ouvrier n'est pas confronté à la matière qu'il doit organiser mais à des prescriptions. L'usine traduit ainsi un rapport imaginaire au monde. Simone Weil dévoile la portée de ce rapport. Il est de son point de vue à la racine de l'oppression. C'est la leçon du contact avec la vie réelle telle qu'elle l'escomptait : la nécessité à l'usine tient à la puissance et non pas à un ordre objectif. L'impossible à l'usine consiste en ce qui est demandé à l'ouvrier. Il est demandé à l'ouvrier de vouloir l'abdication de sa pensée tout en étant capable d'agir comme un être conscient et libre en cas de dysfonctionnement ou de contrainte inattendue.

---

[122] Alain, *Entretiens au bord de la mer, dans les Passions et la Sagesse*, Paris, Pléiade, 1972, p. 1286.
[123] *Ibid.*, p. 419.
[124] *Journal d'usine, ibid.*, p. 204.
[125] *Expérience de la vie d'usine, ibid.*, p. 340.

La modificabilité[126] *de l'homme*

> *Pense t-on de la même manière quand on a faim, qu'on est épuisé, qu'on est humilié et sans considération ?*
>
> *Cahiers,* I [127]

> *Rien de plus intolérable à l'homme que la conscience de sa propre modificabilité. C'est la misère essentielle, et pour la contempler fixement, il faut la lumière de la grâce.*
>
> *Œuvres complètes,* tome VI, volume 2 [128]

Les ouvriers que Simone Weil rencontre sont plus « réels » parce qu'ils manifestent directement leurs conditions d'existence. Les circonstances du travail à l'usine forgent une certaine humanité. Il faut admettre, comme elle le maintient, que l'homme se modifie lui-même en fonction des conditions qui forment son existence. Le sentiment de sa dignité dépend en partie de ces conditions, de l'espace qu'elles laissent pour l'expression de la pensée. À ce propos, Simone Weil cite dans ses *Cahiers* [129] A. Kœstler : « Malgré toute la conscience de ma dignité je ne parviens pas à m'empêcher de considérer les gardiens comme des êtres d'une espèce supérieure […]. Je ne savais pas combien rapidement on s'accoutume à considérer une classe privilégiée comme une espèce biologique supérieure et à admettre ses privilèges comme légitimes et naturels. » Les rapports sociaux constituent un milieu auquel il faut s'adapter. Ils forment les circonstances à partir desquelles se façonne la conscience de soi. Comprendre l'homme, en réalité, c'est donc chercher à le situer dans un réseau de déterminations. À l'usine, les circonstances sociales et techniques sont telles qu'elles produisent nécessairement l'esclavage. On s'habitue à l'oppression et cette accoutumance fait de l'oppression un système. Rétablir la dignité de l'ouvrier implique donc « de transformer le rapport de chaque ouvrier avec le fonctionnement de l'ensemble de l'usine [130] ». En ce sens, Simone Weil reconnaît à Marx d'avoir établi la prédominance des conditions matérielles comme principe d'explication des transformations sociales. « Nous n'aurons une méthode pour secouer l'oppression que le

---

[126] Cette expression reprise aussi dans le commentaire d'E.Gabellieri ; *Être et don, Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain, 2001 p. 191, traduit l'exposition de l'homme aux circonstances extérieures et sa manière d'être modelé par elles. Cette réflexion tirée du *Journal d'usine* illustre bien ce qu'il faut comprendre par « modificabilité » : « Effroi qui me saisit en constatant la dépendance où je me trouve à l'égard des circonstances extérieures (&) Seul le sentiment de la fraternité, l'indignation devant les injustices infligées à autrui subsistent intacts mais jusqu'à quel point tout ceci résisterait-il à la longue ? » *Op. cit.*, p. 192.

[127] *Op. cit.*, p. 189.

[128] *Op. cit.*, p. 250.

[129] Koestler, *Un testament espagnol, Cahiers II* dans les *Œuvres complètes* (volume 6), Gallimard, *op. cit.*, p. 235.

[130] *Expérience de la vie d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 344.

jour où nous aurons compris les causes de l'oppression aussi clairement que nous concevons les conditions d'équilibre d'une pierre », maintient-elle dans un article de février 1934 [131].

Les notions de structures et de conditions d'existence, empruntées toutes les deux à l'étude des êtres vivants, sont alors capitales. Les conditions d'existence d'une société reflètent sa capacité d'adaptation et de transformation.

b. Le pouvoir et les rapports de production

Dans *L'Idéologie allemande* [132], Marx affirme que l'homme façonne un milieu vital artificiel puisque si « on peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce qu'on voudra », il faut admettre qu'« eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence [133] ». L'histoire a donc pour fondement la nécessité de satisfaire un besoin, elle produit par elle-même d'autres besoins qui se modifient avec l'accroissement de la production et dépendent de celle-ci. De même les formes de coopération des individus entre eux sont relatives à la production. Il faut donc admettre globalement que « ce que sont les individus » dépend « des conditions matérielles de leur production [134] ». C'est donc le travail humain qui détermine les conditions sociales de l'existence ainsi que les moyens pour les modifier. Mais ces conditions sont-elles uniquement déterminées par la question des subsistances matérielles ?

Force et besoin

Simone Weil affirme contre Marx que l'organisation du travail n'exprime pas seulement un certain rapport entre mode de production et besoin. Elle traduit aussi le rapport de force des hommes entre eux. Pour comprendre l'évolution des moyens de production et l'organisation du travail qu'elle suscite, il ne faut pas les couper du pouvoir politique qui les supporte. Si Simone Weil s'accorde à « la vue marxiste selon laquelle l'existence sociale est déterminée par les rapports entre l'homme et la nature établis par la production » et affirme qu'elle « reste bien la seule base solide pour toute étude historique », elle insiste toutefois : « Seulement ces rapports doivent être considérés d'abord en fonction du problème du pouvoir, les moyens de subsistance constituant simplement une donnée du problème. [135] » La

---

[131] *Le matérialisme historique*, L'effort n° 416, 3 février 1934 dans les *Écrits historiques et politiques*, volume 1, *op. cit.*, p. 329.
[132] *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1970.
[133] *Ibid.*, p. 25.
[134] *Ibid.*
[135] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression, Œuvres complètes*, tome 2, volume 2 *op. cit.*, p. 60.

société ne se définit pas seulement par des rapports de production dont la fin serait de satisfaire le plus grand nombre. Force est de constater au contraire que « l'histoire humaine » est aussi « l'histoire de l'asservissement qui fait des hommes, aussi bien oppresseurs qu'opprimés, le simple jouet des instruments de domination qu'ils ont fabriqués eux-mêmes [136] ». Ce sont en effet les rapports de force contenus dans les rapports de production qu'il faut mettre au jour. Il faut avoir à l'esprit le fait majeur que si les rapports de production impliquent une mesure, les rapports de pouvoir se fondent sur la démesure. Ainsi le mécanisme [137] de l'oppression s'explique par la nature même du pouvoir. Le pouvoir doit toujours faire la démonstration de son étendue. Il ne peut s'exercer qu'en admettant des limites à cette extension. Car « l'aiguillon de la rivalité le contraint à aller plus loin et toujours plus loin, c'est-à-dire à dépasser les limites à l'intérieure desquelles il peut effectivement s'exercer [138] ». Le rapport entre les hommes fait du pouvoir une course en dépit de la restriction imposée par ses bases matérielles.

Oppression et inégalité

Relativement à cette démesure, il faut distinguer l'oppression de l'inégalité. Le passage de l'inégalité à l'oppression s'accomplit en effet par l'intervention d'un facteur étranger à la nécessité naturelle, « à savoir la lutte pour la puissance [139] ». Le rapport des hommes entre eux est non seulement inégalitaire mais oppressif. Il se distingue du simple rapport à la nature car ce dernier comporte des limites objectives ; au contraire, entre les hommes, « il n'y a jamais pouvoir mais seulement course au pouvoir » or, elle est « sans terme, sans limite, sans mesure [140] ». Sous l'exercice de la force se dessine toujours l'accomplissement d'une puissance, aussi la nature véritable du pouvoir est la lutte pour le pouvoir, il est donc par essence démesuré. Le *Journal d'usine* montre comment l'oppression engendre alors immédiatement la soumission. Cette réflexion de Simone Weil est explicite : « Une oppression évidemment inexorable et invincible n'engendre pas comme réaction immédiate la révolte mais la soumission. » Elle ajoute : « À Alsthom, je ne me révoltais guère que le dimanche. [141] » La révolte du

---

[136] *Ibid.*, p. 95.

[137] Cette notion de mécanisme doit être entendue au sens strict d'un ensemble de mouvements ordonnés par un ensemble de lois physiques. Le mécanisme définit le règne de la nécessité. La notion fondamentale est alors la « force ». « L'idée d'élaborer une mécanique des rapports sociaux a été pressentie par beaucoup d'esprits lucides. Comme dans la mécanique proprement dite, la notion fondamentale serait celle de force. » Mais « la grande difficulté est de saisir cette notion ». *Oppression et Liberté*, Paris, Gallimard, 1955, p. 216.

[138] *Ibid.*, p. 64.

[139] *Œuvres complètes*, tome II, *op. cit.*, p. 54.

[140] *Ibid.*, pp. 55-57.

[141] *Journal d'usine, ibid.*, p. 218.

dimanche est le fait d'une liberté illusoire, de même nature que celle de l'homme qui ne prétendrait être esclave que deux heures par jour. La réalité à l'usine se lit dans la soumission des ouvriers. Elle est l'effet immédiat des structures imposées par l'organisation du travail, notamment la place qui y est réservée pour la pensée. Le *Journal d'usine* révèle cette *modificabilité* de l'homme par le questionnement qu'il supporte. Il cherche à éprouver la vérité d'une condition.

Simone Weil dévoile par son expérience l'existence d'un monde en dehors des conditions humaines d'existence. Il ne s'agit pas seulement d'interroger l'organisation du travail mais bien de révéler ce que dissimule l'exploitation des ouvriers. Entrer à l'usine est pour Simone Weil l'occasion d'éprouver un ordre étranger aux limites matérielles et intellectuelles. Apparaît une situation d'oppression d'autant plus effective que le pouvoir qui la nourrit est illimité, fictif. Paradoxalement, en effet, la fiction commande la réalité du travail à l'usine.

1.2.2. L'usine comme lieu de fiction

a. Un cadre sans forme

Une chose, comme nous l'avons montré, peut exister sous un mode irréel ; il en est ainsi premièrement des objets formés par notre imagination. Il manque à ces images l'expression d'une nécessité. Elles sont simplement possibles. L'usine n'est pas irréelle en ce sens car elle possède une effectivité. Toutefois elle ne suffit pas à la réaliser.

Car exister sans être réel ce peut être, deuxièmement, se présenter sous la forme d'une matière brute qui n'est pas informée par la pensée. Il est ainsi possible de se trouver pris dans des structures sans pouvoir se les représenter : il en est ainsi de l'ouvrier à l'usine. Nous parlerons alors de fiction, lorsque l'ordre présenté ne peut être réalisé par la conscience. Par définition est fictif ce qui ne laisse pas de prise à l'action, ainsi en est-il de l'usine qui contient un processus de production mais qui rend impossible toute forme de travail authentique. Les gestes répétés ne sont pas des actions, ils n'impliquent ni pensée ni représentation d'un but. Le travail devrait être, dans l'idéal industriel, strictement orienté par la productivité. Or cette orientation exclut toute autre forme de finalité. L'usine présente ainsi une structure qui se déroule sans être animée par la conscience de ceux qui y travaillent.

Les ouvriers sont tenus d'observer une discipline qui suffit à donner corps à l'organisation du travail. Les ordres des chefs et la « pendule de pointage » forment les jalons à partir desquels se dessine l'ordre à l'usine. À chaque fois, la nécessité prend la forme d'une détermination subjective où, comme nous l'avons vu, l'impossibilité soit l'ordre nécessaire est changé

en impuissance. L'ouvrier répond à ses besoins et le chef exprime l'ordre comme s'il tenait à sa volonté. Simone Weil insiste sur l'importance extraordinaire que prend « la bienveillance ou l'hostilité des supérieurs immédiats, régleurs, chefs d'équipe » de ceux qui donnent « à leur gré le bon ou le mauvais boulot » et qui peuvent « à leur gré aider ou engueuler dans les coups durs [142] », l'usine est un lieu où l'ordre est injonction, commandement. Il s'agit de produire, de maîtriser gestes et temps, d'être le plus possible à la mesure du décret imposé par l'exigence de rentabilité. C'est ainsi l'idée d'un monde où la volonté gouverne sans bornes. Elle apparaît illimitée en produisant des effets qui dévoilent à mesure qu'ils les effectuent les différentes formes d'action possible. La raison perd alors sa destination réflexive pour devenir entièrement instrument de domination, de la nature et des hommes. L'usine figure en ce sens un monde entièrement aménagé à l'aide de la technique et de la science [143].

Lors de sa conférence intitulée « La Question de la technique » [144] du 18 novembre 1953, Heidegger produira une critique qui éclaire cette position de Simone Weil. La science apparaît comme un appareil d'action ; c'est en manipulant les choses et les hommes que l'on peut s'en rendre maître. La raison contenue dans l'exercice de la volonté trouve alors sa meilleure expression dans la technique. Est manifeste un « arraisonnement » [145] de la nature, une « mise en demeure de produire » qui scelle, selon Heidegger, l'essence de la technique moderne. La nature et l'homme comme force de travail sont des fonds *(Bestanden)* sur lesquels s'exerce la puissance de production. Il n'y a plus à proprement parler de cadre pour la pensée. Celle-ci s'exerce sans limite, tout phénomène lui étant rattaché sans résister suffisamment pour exister. Heidegger donne alors cet exemple : un avion commercial est pourtant un objet mais « ne se dévoile comme fonds que pour autant qu'il est commis à assurer la possibilité d'un transport [146] ». Les analyses de Heidegger trouvent un écho dans l'organisation tayloriste du travail. L'application de la raison est instrumentale, ce qui à l'échelle de l'usine se manifeste par la poursuite de la seule efficacité productive. Il s'agit de calculer pour rentabiliser, exclure les mouvements inutiles, diviser le temps en gestes, chronométrer le travail. L'organisation du travail à l'usine, telle que la décrit Simone Weil, semble bien accomplir un mouvement en

---

[142] « La vie et la grève des ouvriers métallos », *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 272.

[143] L'idée d'*humanisation* du monde introduite par Dominique Méda dans son ouvrage *Le travail, une valeur en voie de disparition*, correspond très bien à notre propos : « Humanisation du monde et technique ne sont qu'une seule et même chose, puisque humaniser signifie anéantir le naturel et que cette opération se fait à l'aide de la technique. » Paris, Champs Flammarion, 1998, p. 154.

[144] *Essais et Conférence*, Paris, Gallimard, 1958.

[145] Reprenons la définition que donne Heidegger de cette mise en demeure : « L'arraisonnement est cette interpellation qui met l'homme en demeure de dévoiler le réel comme fonds dans le mode du « commettre », *La question de la technique, op. cit.*, 1958, p. 32 .

[146] *Ibid.*, p. 23.

nul lieu mieux révélé. Ce qui fait de l'expérience de l'usine l'occasion d'un exercice philosophique par lequel se dévoile une certaine « conception » *(Bild)* du monde.

L'usine : une organisation « fabuleuse »

Nous prenons donc fiction au sens de fable. Au sens cartésien, l'usine figure un monde entièrement rationnel. Cette rationalité n'est pourtant pas le fait d'un Dieu transcendant, elle traduit au contraire une humanisation au sens où nous l'avons présentée plus haut. À l'usine, la raison qui gouverne est opaque au travailleur. La volonté qu'elle exprime est celle d'un homme entièrement devenu « maître et possesseur de la nature ». Simone Weil écrira à Robert Guihéneuf : « J'ai beaucoup réfléchi sur l'échec de Descartes. Je pense que l'on pourrait faire un tableau général de notre époque : sciences, technique, organisation sociale, et l'intituler : la faillite de Descartes. [147] » L'usine est fictive parce qu'elle propose un monde entiè-

[147] Cette lettre, écrite en 1936, a été publiée dans les *Cahiers Simone Weil* en mars juin 1998. Robert Guihéneuf (dit Yvon) menuisier, membre du PC dès 1922, part en URSS (de 1923 à 1933), où il fait la connaissance de Boris Souvarine et de Pierre Pascal. Il exerce des fonctions de direction dans diverses usines soviétiques. Après avoir quitté le PC, il revient en France et collabore à *La Révolution prolétarienne*, il est mentionné par Simone Weil dans sa correspondance dès 1934.
Pour mieux comprendre la nature de cette correspondance, nous choisissons de reproduire — comme cela fut fait dans les *Cahiers Simone Weil* dans le numéro de mars juin 1998 — la fin d'une lettre à Alain justement consacrée à Yvon. Simone Weil requiert l'aide d'Alain qui, ayant des relations dans le milieu de l'aviation, pourrait faire embaucher Guihéneuf. Tourneur au moment de la lettre, il souffre beaucoup des conditions de son travail. « Cela m'amène à vous demander un service une fois de plus ; c'est un peu trop fréquent en faveur d'un camarade qui est de très loin l'homme le plus précieux que je connaisse dans cet ordre d'idées. Il se nomme Guihéneuf et écrit sur la Russie dans la *R[évolution] P[rolétarienne]* sous le nom d'Yvon. Voici son curriculum vitae. C'était, au moment de la guerre, un jeune menuisier, syndicaliste et plutôt anarchisant, tout à fait du type des Compagnons du tour de France ; il avait remporté un premier prix dans un des concours dits « du meilleur ouvrier de France », avait suivi quantité de cours du soir, savait à fond tout ce qui concerne le travail du bois. Mobilisé dans l'aviation en 1917, il a été maintenu à l'arrière dans une école technique où il a appris le travail de la fabrication des avions. Il a adhéré au Parti communiste en 1923, à la suite de Monatte et est parti pour la Russie l'année d'après, surtout par désir de courir le monde. Là, après avoir travaillé quelques temps comme ouvrier, il a été envoyé comme inspecteur dans une vaste exploitation de bois en Sibérie. Puis on l'a mis à la tête d'une des usines où il a doublé la production en deux ans, sans changer l'outillage, en appliquant le système de Ford ; enfin il est passé directeur du trust tout entier. Une fois bien installé dans cette haute fonction, il a fini par s'apercevoir — ce qui me paraît miraculeux — qu'il ne faisait qu'exploiter les ouvriers comme n'importe quel chef de l'industrie. Il a démissionné en donnant le prétexte qu'il sentait le besoin de se donner une culture scientifique correspondant à ses fonctions ; en conséquence, il s'est fait envoyer dans une école d'ingénieurs où il est entré après avoir avalé en quelques mois les mathématiques du secondaire. Voilà donc un homme qui a appris les mathématiques et la mécanique supérieure en pleine maturité, après trente ans et possédant une expérience pratique approfondie du travail à la main et sur les machines. (&) Dès qu'il a pu, il est venu en France. Ici, après une période de chômage et de misère noire, il a dû se contenter d'une place de tourneur ; il n'avait jamais touché à un tour, et pourtant il a travaillé dès les premiers jours d'une manière telle que ses camarades l'ont pris pour un tourneur professionnel. (&) Ainsi voilà un homme qui a sur le travail l'expérience la plus complète qu'on puisse rêver : ouvrier, organisateur, ingénieur ; qui, ce qui est bien plus rare et précieux encore, a véritablement réfléchi à cette expérience (il m'a dit sur la différence entre l'idée qu'un ouvrier et un ingénieur se font de la machine des choses du plus haut intérêt, et que lui seul peut dire, car ni un ouvrier, ni un ingénieur ne peut se rendre compte de cette différence), et qui, s 'il reste là où il est, est irrémédiablement perdu, et il s'en rend compte. (&) J'oubliais de vous dire que ses réflexions s'orientent à bien des égards à peu près dans le même sens que les miennes. »

rement artificiel, suspendu à la volonté. Une volonté qui contrairement à l'éthique cartésienne ne cherche plus à s'assurer dans la raison. La raison est pour Descartes le signe en nous de la dépendance divine. Elle est en puissance ce que Dieu seul peut actualiser. Descartes précise d'ailleurs : « Si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais plus de désirs, et enfin il ne manquerait aucune perfection ; car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu. [148] » L'humanisation se caractérise par cet affranchissement de l'homme. Elle conduit à la méconnaissance de la raison en même temps qu'à son affirmation comme puissance collective. C'est ce que Simone Weil décrit comme l'instrumentalisation de la pensée. L'usine propose de ce fait à l'ouvrier un travail *d'animal-machine* : le travail devenu collectif est lui-même organisé par une raison englobante mais détachée de toute transcendance. Le mécanisme ne touche plus seulement au corps : il contient l'être tout entier par le fait même de cette instrumentalisation.

b. La maîtrise du temps

Remplir le temps de temps

L'usine présente un monde fictif, fabuleux, où le temps ne forme plus le cadre *a priori* des états de notre conscience mais où il en définit le contenu. Cette coïncidence entre forme et contenu contient le caractère fictif du travail à l'usine : on remplit le temps de temps, il n'y a plus de résidus, nulle perte, nulle transformation. Car les pièces fabriquées supposent, par nature, cette exigence de rentabilité. La spécificité du produit tient à cette nature. Il échappe au monde artisanal pour s'inscrire dans la « civilisation industrielle ». Reprenons pour nous éclairer ce long passage de l'expérience de la vie d'usine [149] : « Le premier détail qui, dans la journée, rend la servitude sensible c'est la pendule de pointage. Le chemin de chez soi à l'usine est dominé par le fait qu'il faut être arrivé avant une seconde mécaniquement déterminée. On a beau être de cinq ou dix minutes en avance ; l'écoulement du temps apparaît de ce fait comme impitoyable, qui ne laisse aucun jeu au hasard. C'est, dans une journée d'ouvrier, la première atteinte d'une règle dont la brutalité domine toute la vie passée parmi les machines ; le hasard n'a pas le droit de cité à l'usine. Il y existe, bien entendu, comme partout ailleurs mais il n'y est pas reconnu […]. Les fictions sont très puissantes à l'usine […]. Les ordres contradictoires ne le sont pas selon la logique de l'usine. » Le caractère fictif du

[148] *Méditations métaphysiques*, Paris, GF, 1979, Méditation troisième *De Dieu, qu'il existe*, p. 121.
[149] *La Condition ouvrière*, édition de 1951, *op. cit.*, p. 330.

travail à l'usine tient en cette double négation du hasard et de la contradiction. On ne peut admettre nulle part à l'usine une défaillance de ce qui est « mécaniquement déterminé ». Le hasard est ce qui, négativement, rend possible l'exercice de l'esprit. Il atteste une discordance entre les pensées et le monde extérieur, telle qu'ils demeurent irréductibles entre eux. Pour qu'il n'y ait plus de hasard, il faut que les pensées soient les choses elles-mêmes. La suppression du hasard implique de ce fait celle de la contradiction. Or l'effort de l'esprit, lorsqu'il se confronte à l'altérité, consiste justement en l'élaboration d'une identité entre la chose et la pensée. Le hasard désigne ce qui est à penser, ce sur quoi l'esprit doit s'efforcer d'avoir une prise. Il est la marque résiduelle du travail à accomplir, puisque « le propre de l'esprit est de supprimer le hasard [150] » comme le dit Simone Weil alors qu'elle discute le cheminement cartésien dans son mémoire de fin d'études. Les idées claires sont les seules armes contre le hasard : elles luttent contre « les superstitions, les passions et toutes les folies, qui consistent sans exception en ce que la pensée est livrée au hasard [151] ». L'esprit qui se manifeste dans ce combat, n'est jamais pur ou dégagé du monde. En effet penser quelque chose est en même temps éprouver les limites des pouvoirs de la pensée. Sans cette reconnaissance la pensée ne peut être actualisée. Il faut donc qu'il demeure de l'impensé pour que la pensée soit effective. Le premier talent de l'esprit consiste en la reconnaissance de ce qui n'est pas soi. Il lui faut admettre l'altérité pour ne point s'y confondre, ainsi la clarté va-t-elle toujours avec la distinction. « C'est en ce nœud d'action et de réaction qui me retient au monde que je dois trouver ma part et connaître ce qui me résiste. [152] » Or, à l'usine, où l'on supprime le hasard, on ne donne plus de prise à l'esprit et la pensée est pure subjectivité.

Par sa structure, l'usine interdit l'accident, car ce n'est pas le travail de la pensée qui exclut la contingence mais en elle-même, l'organisation du travail. Cependant, c'est à la possibilité d'accident que se mesure l'assurance du travailleur, la fiabilité de son outil puisqu'il exprime ainsi sa maîtrise et sa capacité d'adaptation. En fait, l'exclusion de la contingence produit paradoxalement l'insécurité du travailleur, multiplie les causes d'accidents : le récit de Simone Weil est aussi celui des « loupés », qu'il s'agisse des outils qui cassent par défaut de connaissance de l'ouvrier, « n'ayant pas conscience de la faute commise [153] » ou du corps qui flanche,

---

[150] *Science et perception dans Descartes* 1929-1930 in *Sur la Science*, Paris, Gallimard, 1966, p. 76.

[151] *Ibid.*

[152] *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 201.

[153] « Enfin, énervée, je remets alors la bande trop loin et au lieu d'une rondelle, il tombe un cône, — Au lieu d'appeler aussitôt Jacquot, je retourne la bande, mais n'ayant pas conscience de la faute, je passe encore au-dessus de la butée (&) l'outil est cassé » *Journal d'usine, op. cit.,* p. 116.

(brûlures [154], coupures, cheveux qui se prennent dans les mécanismes de la presse [155]). Les machines d'Alsthom ne sont pas des outils. En effet, contrairement à l'outil qui a pour fonction d'imprimer la pensée dans la matière [156], ces machines nient l'effort et font l'économie de la pensée.

Un lieu de production

Le lieu du travail est strictement le lieu de la production : tant qu'il produit, le travailleur est à sa place : avant que cela sonne, il n'a donc rien à faire à l'usine. À l'intérieur de l'usine, on garde toujours ce sentiment d'étrangeté. C'est comme si l'usine avait été conçue en dépit de l'ouvrier. Ainsi, à l'usine, il fait en général très froid — surtout dans les vestiaires — mais il y a aussi des endroits où l'on suffoque, par exemple si on travaille sur une machine « placée devant une bouche à air chaud [157] ». L'usine, qui est au centre de la vie de l'ouvrier, n'est en même temps rien pour lui. L'usine a horreur du vide : il n'y a aucun espace pour se tenir en dehors des gestes mécaniques du travail, comme il n'y a point de place pour la pensée. L'usine est strictement l'espace de la production, ce qui signifie qu'on ne peut y entrer ou en sortir en dehors des heures où l'on produit. À l'extrême, arriver en avance c'est se condamner à attendre, même devant une porte ouverte. Ce temps est hors productivité, il est perdu. « Les jours de pluie battante, spectacle singulier de voir le troupeau des femmes arrivées avant que ça ouvre, restées debout sous la pluie à côté de cette petite porte ouverte, en attendant la sonnerie (cause, les vols ; cf. réfectoire). Aucune protestation, aucune réaction. [158] » La porte est ouverte mais il faut attendre que « ça ouvre » : c'est là en effet un « spectacle singulier ».

L'ouvrier est autorisé à se rendre à l'usine comme il peut entrer dans une maison dont il serait l'hôte provisoire (privilégié en temps de crise). L'usine, bien qu'en fait il y séjourne plus qu'à n'importe quel autre endroit, est étrangère à l'ouvrier. Elle se présente elle-même comme une gigantesque machine [159], un monde fabuleux fondé sur l'exclusion de toute forme de

---

[154] *Ibid.*, p. 94.

[155] « Une ouvrière du perçage a eu toute une touffe de cheveux arrachée par sa machine, en dépit de son filet ; on voit une grande plaque nue sur sa tête », *ibid.*, p. 97.

[156] « Les outils sont tous des instruments à ordonner les apparences sensibles, à les combiner en systèmes définis, et en les maniant l'homme pense toujours la droite, l'angle, le cercle, le plan (&) » *La science et Nous, Sur la Science, op. cit,* p. 171.

[157] *Ibid.*, p. 61.

[158] *Ibid.*, p. 112.

[159] Marx dira en en ce sens que le corps de l'ouvrier est lui-même « l'organe automatique et spécial » de l'opération qu'il accomplit. D'où son plaidoyer pour le polytechnisme dont il fait le ressort principal de l'humanisme du travail dans une société sans classes. « Il est évident, écrit-il, qu'un ouvrier qui, durant toute sa vie, exécute une seule et même opération simple, transforme son corps tout entier en l'organe automatique et spécial de cette opération, qu'il accomplit en moins de temps que l'ouvrier qui fait alternativement toute une série d'opérations » *Le Capital,* Paris, éditions Costes, 1927, tome II, p. 233.

flânerie ou de vagabondage. L'organisation du travail à l'usine consiste à diviser les tâches en leurs plus simples éléments, à grouper les fonctions similaires « comme on le ferait s'il s'agissait de relier ensemble les composantes homologues d'une machine [160] ». Taylor a donné à cette division des tâches une tournure rationnelle et définitive. Il s'applique à transformer l'ouvrier en rouage le plus performant, c'est-à-dire, le plus spécialisé de l'usine. Elle peut être pensée comme un *laboratoire* [161] dans lequel se fabrique un homme nouveau. Taylor veut l'avènement d'un nouvel homme qui devra réaliser une nouvelle norme temporelle. Il maintient que la flânerie [162] est originelle, il faut réaliser une « norme temporelle inscrite négativement dans la nature de l'homme ». Le modèle est encore une fois cartésien, on cherche à simplifier les tâches, la méthode se fonde sur la schématisation des gestes de production selon les formes mathématiques les plus compatibles avec le « meilleur rendement temporel [163] ». Il s'agit bien de faire de l'ouvrier l'instrument le plus efficace de la production ; il doit exprimer le mouvement le plus adéquat à l'opération pour laquelle on mobilise son énergie. Or ce mouvement lui est toujours pris de force, au mépris de « ce qu'il sent ». Cette réflexion à Roanne durant l'année scolaire 1933-1934 est explicite : « L'homme est ainsi fait que celui qui écrase ne sent rien, que c'est celui qui est écrasé qui sent ». Pour Simone Weil, questionner la signification du travail implique de s'être « mis du côté des opprimés pour sentir avec eux » sinon « on ne peut pas se rendre compte. [164] »

c. L'ennui

Le demi-rêve, la semi-conscience

La lecture du *Journal d'usine* donne le sentiment, par-delà les souffrances physiques et la détresse morale, d'un ennui profond. Il est produit par la répétition des mouvements et l'inachèvement des tâches, le sentiment, en général, comme le dit Simone Weil, « de ne compter pour rien ». L'usine, qui se présente comme la consécration d'un idéal de producti-

---

[160] Nous nous référons à la réflexion portant sur la taylorisation conduite par Friedmann, le travail en miettes, chapitre 2, *Déclin d'une orthodoxie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 80.

[161] Voir l'article de Jean-Claude Beaune intitulé L'usine : « le plein et le vide » pp 3-10; paru dans la revue *Milieux* n° 25, L'usine, Le Creusot, PUF, 1986.

[162] « Cette flânerie, caractérisée par la limitation systématique de la production, est à peu près universelle dans les usines ; elle se remarque aussi dans les affaires et on peut assurer, sans crainte d'être contredit, qu'elle constitue le pire défaut de la classe ouvrière en Angleterre et en Amérique. » Taylor, *ibid.*, p. 34, Ford fera alors du travail un « principe moral essentiel » puisqu'il n 'est « rien de plus atroce qu'une vie oisive ».

[163] « L'ouvrier devra apprendre à passer de 18 à 5 gestes simples : ce cartésianisme du pauvre s'avère sans failles et sans pitié. » Jean-Claude Beaune, article « Le plein et le vide », *op. cit.*, p. 7.

[164] *Leçons de philosophie de Simone Weil* (Roanne 1933-1934), 3e édition par Anne Reynaud, Paris, Plon, 1989, p. 142.

vité, est surtout source d'ennui pour celui qui y travaille. Car elle ne donne aucun sens à l'effort qu'il doit fournir. L'ennui participe des symptômes qui rendent compte de ce que nous avons nommé le « caractère fictif » de l'usine. L'usine n'offre aucune prise réelle à l'ouvrier, tout est décidé au-dessus de lui. Aussi, la soumission et la monotonie des tâches à accomplir sont les deux sources principales d'ennui. À l'extrême, celui-ci dessine la condition de l'ouvrier lorsque « la continuation interminable et monotone de l'ennui présent est le seul objet d'espoir [165] ». Il s'agit de prendre la mesure de la mécanisation du travail. Or cette organisation produit une forme propre de fatigue, un état semi-conscient (Simone Weil parle de « demi-rêve [166] ») qui tient à l'effort constant de l'ouvrier pour se maintenir à sa tâche. Cet ennui structurel ne peut être dépassé, il peut cependant être aménagé.

Friedmann [167] poursuit les analyses de Simone Weil dans une enquête sociologique qu'il intitule *Où va le travail humain ?* Il s'appuie sur différents travaux de psychologues du travail. Ainsi Walther Léon [168], dont l'objet est l'application de la science psychologique à la technique du travail, cherche à définir une meilleure adaptation de la tâche industrielle, du procédé de travail et des machines à l'ouvrier. L'objet de ses recherches est donc « l'humanisation du travail industriel ». « Humaniser » désigne alors la capacité à faire de l'environnement professionnel un lieu d'expression des qualités spécifiquement humaines, comme la réflexion ou l'imagination, ou au moins, plus modestement, un lieu où ces qualités sont préservées. En ce sens, il écrira en 1928 : « Le seul soulagement que nous puissions apporter à l'ouvrier, c'est croyons-nous, de rendre son travail aussi inconscient que possible pour permettre à son cerveau de s'occuper d'autre chose [169] ». Et ce point de vue, comme le souligne Friedmann, est partagé par d'autres « psychotechniciens réputés [170] ». Le travail doit être écourté et, si possible, l'usine doit comporter des ateliers de loisirs, comme par exemple la lecture ou la musique. En lui-même, il doit être divisé pour que la tâche soit la moins consciente possible. Il faut

---

[165] Simone Weil, *La condition ouvrière*, deuxième édition « Tout ce qu'on peut faire provisoirement… », *op. cit.*, p. 413

[166] *Ibid.*, *Journal d'usine*, p. 123.

[167] Robert Castel expose explicitement la filiation de Simone Weil à Friedmann et maintient par exemple qu'il « n'est que de lire l'ouvrage de Simone Weil : il contient déjà toute la thématique du « travail en miettes » qui marquera les débuts de la sociologie du travail ». *Les métamorphoses de la question sociale*, Folio Essais, Paris, 1995.

[168] Psychologue, s'exile de la Russie tsariste et s'installe en Suisse où il travaille comme ouvrier dans des entreprises d'horlogerie, il entre en 1917 à l'Institut Jean-Jacques Rousseau où il prend la direction de la section techno psychologie du travail entre autres avec une grande usine d'industrie alimentaire (Suchard) et publie en 1928 à Genève son *Étude techno psychologique d'une industrie de produits alimentaires*. Georges Friedmann, *Où va le travail humain ?* Paris, Gallimard, 1963.

[169] *Ibid.*, p. 192.

[170] Notamment Wyatt et Langdon affirment que « le principal espoir de salut réside dans la possibilité d'une complète mécanisation », *The machine and the worker : A study of machine-feeding processes*, Londres, 1938, p. 43, cité par Friedmann, *ibid.*, p. 213.

comprendre que si les tâches parcellaires suscitent l'ennui, c'est surtout parce que n'étant pas tout à fait inconscientes elles exigent certaines « formes dégradées d'attention » qui retiennent l'ouvrier et l'empêchent de s'en divertir totalement. Simone Weil déplore ce renoncement à la pensée et prétend que le « tragique de la situation » est cet état intermédiaire où « le travail est trop machinal pour offrir matière à la pensée et […] interdit toute autre pensée [171] ».

L'ennui naît de l'exclusion du hasard car cela signifie exclure le jeu comme espace de probabilité ou de risque. Cette prise de risque rend possible une adaptation par tâtonnement, qui devient plus assurée à mesure que se perfectionnent les moyens techniques. Elle s'accompagne d'un effort que la parcellisation des tâches interdit. C'est en cet effort que réside le premier moment de la liberté : il est le possible à partir duquel devra être construit le mouvement nécessaire. Par ailleurs, le risque implique aussi l'engagement du sujet et sa responsabilité. Il fait partie des « besoins vitaux de l'âme », ainsi que Simone Weil l'énoncera dans *L'Enracinement*. « Le risque est un besoin essentiel de l'âme. L'absence de risque suscite une espèce d'ennui qui paralyse autrement que la peur, mais presque autant. [172] » Ce moment qui suscite la prise de risque n'existe que par « l'erreur infinie » que l'homme « néglige [173] ». Il s'agit là du premier acte de liberté qui est détermination à agir. L'ennui découle d'un travail sans prise, sans erreur possible, sans conscience. L'ennui est la marque de la fiction. L'exclusion du risque donne alors « un sentiment de fatalité [174] ». L'usine instaure un monde sans risque personnel, alors même qu'en 1934 on peut mourir de faim si on y perd sa place.

d. Le prestige de l'argent et de l'autorité du chef

L'argent

C'est par l'ennui que s'expliquent l'idolâtrie et la croyance en des fausses valeurs : à l'usine essentiellement l'argent et le chef. L'argent est pour Simone Weil le signe de l'ennui. Il rend partout manifeste la figure du vide. « Phénomène de vide : l'argent prend la place des mobiles supprimés par la contrainte. Nombreuses analogies. [175] » L'argent produit un simulacre d'action étant en lui-même moyen et fin. Nous pouvons dire, prolongeant le propos de Simone Weil, que là où il devient objet ultime des négociations, le travail comme acte de

---

[171] *La Condition ouvrière, lettre à Simone Gibert*, 9-17mars 1935, *op. cit.*, p. 67.

[172] Ainsi poursuit-elle : « La protection des hommes contre la peur et la terreur n'implique pas la suppression du risque ; elle implique au contraire la présence permanente d'une certaine quantité de risque dans tous les aspects de la vie sociale (&) », *L'Enracinement, Plaidoyer pour une civilisation nouvelle*, *Œuvres*, éditions Quarto, Paris, 1999, p. 1048.

[173] *Sur la science, op. cit.*, p. 171.

[174] *Œuvres, op. cit.*, p. 1048.

[175] *Cahiers*, tome II, Plon, Paris, 1953, p. 48.

transformation ou comme point effectif de passage de la pensée à l'action, n'existe plus. L'attention que l'argent requiert est moindre, et ainsi il l'emporte souvent sur les autres mobiles. « Rien n'est ni si clair ni si simple qu'un chiffre [176] ». Cette simplicité détruit tout enracinement possible. L'argent est simple au sens où il permet une mesure immédiate des choses entre elles : il est commode. De plus, il ne traduit pas l'effort de la pensée sur la matière ou sur elle-même. Il est, en lui-même, la compensation la plus facile car elle est la plus neutre. Il peut donc devenir obsessionnel pour l'ouvrier comme pour le patron. Il demeure en dernier lieu la valeur à laquelle tout et tous peuvent s'attacher. « Il est une condition sociale entièrement et perpétuellement soumise à l'argent, c'est le salariat, surtout depuis que le salaire aux pièces oblige chaque ouvrier à avoir l'attention toujours fixée sur le compte des sous [177] ». L'argent prend la place de tout autre motif. En témoignent les nombreux passages du *Journal d'usine* consacrés au décompte du salaire. On ressent face au salaire une sorte de vertige, puisqu'il contient tout ce pour quoi on travaille. L'argent est, en ce sens, prestigieux. Le prestige désigne cette forme d'enchantement produit sur le sujet à la vue de certains biens par lesquels il croit être en présence de la grandeur. À défaut de grandeur véritable, c'est à la contrainte exercée que l'on peut mesurer le prestige. Est prestigieux ce à quoi on ne peut résister. Le prestige masque l'artifice du pouvoir c'est d'ailleurs sa signification première : si le pouvoir, dont l'attribution est par définition arbitraire, n'était pas accompagné du prestige il ne pourrait se maintenir et l'ordre indispensable aux sociétés humaines serait impossible à réaliser. C'est pourquoi : « Tout pouvoir repose sur le prestige, c'est-à-dire sur l'illusion ; il en dérive qu'il doit se présenter comme absolu, intangible et non pas dans sa réalité de rapport entre les activités humaines. [178] » L'argent produit alors l'illusion de la puissance par le manque qu'il dessine.

Le chef

Le prestige se manifeste donc dans la croyance en la grandeur de ce qui opprime. La force, par l'effet du prestige, fascine celui qui la subit. La force ne devient pouvoir que par la médiation du prestige. Il y a là un cercle : le pouvoir est indispensable ; il se manifeste par l'exercice de la force et ne peut pas ne pas faire usage du prestige. Les ordres que donne le chef le dressent au-dessus de l'ouvrier. S'insinue chez l'ouvrier l'idée que l'usage de la force est justifié,

---

[176] *L'Enracinement*, p. 1053 in *Œuvres complètes,* Quarto, Gallimard, op. cit., p. 6. « L'argent détruit les racines, partout où il pénètre, en remplaçant tous les mobiles par le désir de gagner ».

[177] *Ibid*.

[178] C'est à Gabriela Fiori que nous devons cette analyse dans son étude : *Simone Weil, une femme absolue*, Paris, Éditions du Félin, 1987, chapitre IV, *La résistance à l'esprit de barbarie*, p. 64.

uniquement par le fait qu'il ne peut y résister. Il se sent à la fois honteux et coupable. Honteux d'être objet de la force, coupable de ne point y résister ou, ce qui est pire, de ne pas l'exercer. Ne pouvant résister à la force, car le rapport lui est dfavorable, celui qui la subit perd insensiblement toute estime de soi. Il se livre d'autant mieux à l'emprise de la force, qu'implicitement il ne veut plus pour lui autre chose que la soumission. Ce phénomène est décrit fort précisément dans *L'Iliade ou le poème de la force* que Simone Weil écrit en 1938. Il apparaît que le prestige qui constitue la force finit, par contagion, par rendre la victime indifférente à son propre sort. Ce sentiment de résignation est le propre de ceux que leur condition maintient entre le vivant et le cadavre, comme l'explique Simone Weil dans ce texte : ils ne sont pas morts, mais sont inertes. Il faut alors distinguer « la force qui tue » de celle « qui ne tue pas encore ». Cette force est bien plus « prodigieuse » que la première car elle consiste à « faire une chose d'un homme qui reste vivant. Il est vivant, il a une âme ; il est pourtant une chose [179] ». La force est prodigieuse puisqu'elle dépasse, à l'extrême, les contradictions logiques, jusqu'à rendre possible qu'un « être humain soit une chose ». Elle s'inscrit de ce fait dans l'irréel et ne rencontre aucune limite. Le règne de la force n'a nul autre objectif que sa propre expression. Ce règne repose sur « une contradiction essentielle à la société humaine » car si « toute situation sociale repose sur un équilibre de forces », cet équilibre dépend de l'exercice du pouvoir qui repose sur le prestige, « mais les prestiges, eux, ne s'équilibrent pas, le prestige ne comporte pas de limite, toute satisfaction de prestige est une atteinte au prestige ou à la dignité d'autrui. [180] » À l'usine, l'atteinte à la dignité correspond à la nature souveraine des moyens techniques.

L'inversion des moyens et des fins

Établir pour fin la rentabilité, cela équivaut à faire du moyen, de l'instrument, donc de la force, le but final de toute activité transformatrice. La force se définit par la transformation qu'elle produit. Elle est, en elle-même, transformation d'énergie. Le règne de la force ou de la technique exprime l'inversion des moyens et des fins, en laquelle consiste « la racine du mal » et par laquelle « les hommes jouent le rôle des choses, les choses jouent le rôle des hommes [181]. » Si l'usine est fiction, c'est parce qu'elle institue un monde sans fin. Sur le plan éthique, cette absence de fin explique avec la surenchère des moyens, la disparition progressive de la distinction du bien et du mal. Ce glissement est visible dans les revendications des ouvriers. L'expression de leurs souffrances se change le plus souvent en revendication sala-

---

[179] *Écrits historiques et politiques*, volume 3, Paris, NRF Gallimard, 1989, pp. 228-229.
[180] *Ibid.*, p. 271.
[181] *Expérience de la vie d'usine* (1936 puis 1941) in *La Condition ouvrière*, deuxième édition, *op. cit.*, p. 336.

riale. Simone Weil déplore qu'« ils oublient ainsi que l'objet à l'égard duquel il y a marchandage, dont ils se plaignent qu'on les force à livrer au rabais, qu'on leur refuse le juste prix, ce n'est pas autre chose que leur âme [182] ». Si la préoccupation salariale est l'unique motif du travail à l'usine cela est dû à la nature de l'usine comme monde de pure causalité.

L'usine définit une zone grise sur le plan moral, vouée à la production. Nous empruntons cette expression à Agambem dans son essai *Ce qui reste d'Auschwitz* [183]. Il la tient du témoignage de Primo Lévi. Elle désigne « un matériau réfractaire à tout établissement de responsabilité » et se déroule comme « la longue chaîne qui lie la victime au bourreau [184] ». Il s'agit d'une zone d'irresponsabilité qui se tient en deçà du bien et du mal. Nous trouvons dans le *Journal d'usine* de Simone Weil le même sentiment d'irresponsabilité ou de vacuité morale. La crainte d'un mauvais boulot suffit souvent à défaire les mouvements de fraternité. Le journal contient le récit du renvoi d'une ouvrière (« tuberculeuse. Mari chômeur. Gosses », est-il précisé) qui avait refusé une commande. On ne perçoit guère de solidarité parmi les ouvrières. D'après Simone Weil, « ce manque de sympathie s'explique du fait qu'un « mauvais » boulot, s'il est épargné à une, est fait par une autre… ». Elle reprend le commentaire d'une ouvrière : « Elle n'aurait pas dû répondre… quand on a sa vie à gagner, il faut ce qu'il faut… (répété plusieurs fois) ». Le renvoi est ainsi justifié par les ouvriers. D'une manière générale les propos des ouvriers entre eux reflètent la même « dureté que de la part des chefs, à de rares exceptions près [185] ». Cela illustre bien la confusion éthique dans laquelle on se trouve à l'usine.

Le questionnement de Simone Weil nous conduit à penser l'usine comme un monde sans conscience intellectuelle ou morale, un monde voué à la production et en ce sens nous avons parlé de fiction. La mise en place de cette fiction implique une fermeture. L'usine figure un lieu clos, expérimental, une forme d'utopie au sein du monde industriel.

---

[182] *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, Collection Espoir, 1957, p. 22.
[183] Giorgio Agambem, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo sacer III*, Paris, Payot, « Rivages », 1999.
[184] *Ibid.*, pp. 23-24.
[185] *La Condition ouvrière, Le Journal d'usine, op. cit.*, p. 138.

1.2.3. Usine et utopie

a. L'usine n'est d'aucun lieu

Monde vécu et monde du travail

L'utopie depuis More (1478-1535) désigne d'après l'étymologie grecque « ce qui n'est d'aucun lieu ». En 1516, More décrit « la meilleure constitution d'une République » au moment où Machiavel, dans *Le Prince* (1513), condamne en politique le recours aux sociétés idéales et préconise comme on le sait de s'en tenir à la réalité effective [186]. De fait, les utopies (par exemple *La Nouvelle Atlantide* (1627) de ou *La Cité de Soleil* de Tommaso Campanella [187]) sont souvent situées dans des îles conçues comme des microsociétés retirées, non exposées aux vicissitudes du temps. L'usine s'inscrit dans un milieu géographique, technique et social. Mais cette continuité n'exclut pas que l'usine soit un lieu clos. C'est en cette fermeture que consiste sa dimension utopique. La continuité avec le milieu dans lequel s'inscrit l'usine se présente en effet sous la forme d'une discontinuité. Travailler à l'usine implique une rupture avec la signification d'abord domestique du travail. Avec l'usine, ou la manufacture au commencement de l'organisation capitaliste de la production, s'affirme l'hétérogénéité des significations du monde vécu et du monde du travail. Cette rupture entre la vie et le travail explique en partie l'échec de l'ouvrier qui prétend raconter ses journées d'usine. On ne peut faire le récit que de ce qui, à nos yeux, présente une continuité. Simone Weil fait d'ailleurs le lien entre le déracinement des ouvriers et leur incapacité à exprimer les conditions réelles de leur travail [188]. Le passage à l'usine ne s'intègre pas dans la vie de l'ouvrier, il est à côté ou au fondement et ne constitue pas une durée que l'on pourrait intégrer dans le cours de l'existence. Se rendre à l'usine implique une rupture sous la forme d'une fermeture.

L'exil du travailleur

En période de chômage, comme c'est le cas en 1934 lorsque Simone Weil est embauchée chez Alsthom, l'usine devient naturellement le lieu de l'exil du travailleur. Si l'ouvrier peut en

---

[186] « Mais mon intention étant d'écrire chose utile à qui l'entend, il m'a paru plus pertinent de me conformer à la vérité effective de la chose qu'aux imaginations qu'on s'en fait » Machiavel, *Le Prince*, Paris, GF « Flammarion », chapitre 15, p. 132.

[187] Campanella écrit ses canzones au début du XVIIe siècle alors qu'il est le prisonnier de la couronne espagnole ; il ne sera libéré qu'en 1626.

[188] « Au cours des dernières années on a bien senti qu'en fait les ouvriers d'usine sont en quelque sorte déracinés, exilés sur la terre de leur propre pays. Mais on ne sait pas pourquoi (…). Le malheur de l'ouvrier à l'usine est encore plus mystérieux. Les ouvriers eux-mêmes peuvent très difficilement écrire, parler, ou même réfléchir à ce sujet (…) » *Expérience de la vie d'usine*, p. 328.

période de prospérité économique, se projeter de manière durable dans l'usine, ses enfants comme lui travailleront dans la même entreprise, les périodes de crise révèlent le caractère illusoire de cet enracinement. La fermeture d'une usine s'accompagne immanquablement de drames sociaux et familiaux et concerne toute la région où elle fut implantée. Le chômage révèle la polarité de l'usine : tous les rapports sociaux, qui forment un espace commun de significations, convergent vers elle [189]. La précarité de la condition de l'ouvrier, l'ambivalence du milieu dans lequel il s'engage, sont donc mises au jour par le chômage. La contingence dans laquelle s'inscrit la carrière de l'ouvrier est structurelle. Autrement dit, l'exil de l'ouvrier à l'usine est l'effet nécessaire de l'organisation du travail. Celle-ci repose en son essence sur la distinction entre la vie domestique et le travail ouvrier. Elle consiste en une désubjectivation des tâches accomplies à l'usine : la maison et l'usine, la vie et le travail sont disjoints. Paradoxalement, cette rupture n'implique pas que l'ouvrier s'affranchisse des besoins vitaux. Son travail n'a guère d'autre visée que leur accomplissement. Mais visée n'est pas sens, et étant coupée de la vie quotidienne et familiale, l'usine rompt avec la signification des actions accomplies au rythme des besoins. Or, l'invention du travail ouvrier tient justement à cette antinomie avec le travail domestique.

La manufacture marque l'avènement d'un espace propre au travail industriel. Par là, le travail n'est plus une activité contenue dans l'économie familiale. L'usine est un lieu réservé à la production. Sur le plan économique, elle est en rupture avec les échanges extérieurs, comme pour mieux se recentrer et accomplir leurs desseins. La discontinuité marquée par le passage à l'usine ne définit pas la naissance d'un événement dont le sens s'accomplirait à l'extérieur. Elle définit au contraire une fermeture des possibles. En même temps que le travail est coupé de la vie, il est aux yeux de l'ouvrier, circonscrit dans l'exigence minimale de reproduction des forces de travail. Il ne s'agit plus de travailler pour vivre, mais de gagner sa vie par le travail. Le salaire, suivant ce mouvement, est extérieur à la chose produite et s'impose comme fin ultime. Plus le travail est abstrait, vide des contenus vitaux et des conditions personnelles d'existence, plus le produit gagne en objectivité. Il peut ainsi circuler et satisfaire l'échange capitaliste. Il en est de même du profit de l'entrepreneur. Nous devons à Max Weber une démonstration fort éclairante par laquelle il maintient que le passage à l'entreprise fermée est ainsi l'aboutissement d'un cheminement qui est l'expression de « l'esprit du capitalisme [190] ».

---

[189] La structure de l'usine produit toujours cette dépendance. La sociologue Danièle Linhart nous livre ainsi les témoignages des ouvriers de l'entreprise Chausson qui en 1993 espèrent encore la réouverture du site. Parmi ceux-ci : « Même moi, si la raison me disait que c'était foutu, intérieurement j'espérais. Quand on arrive avec 27 ans de boîte, et bien on n'ose pas croire que ça va arriver (…). Même une fois qu'on l'a dit que c'était annoncé, ils pensaient à une intervention divine ». *Perte d'emploi, perte de soi*, Paris, Érès, 2003, p. 94.

[190] *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Agora, 1994, p. 71.

Le capitalisme se veut rationnel, c'est-à-dire fondé entièrement sur le calcul. Max Weber insiste en ces termes : « La rationalisation sur la base d'un calcul rigoureux est l'une des caractéristiques fondamentales de l'entreprise capitaliste individuelle, dirigée avec prévoyance et circonspection vers le résultat escompté. Quel contraste avec la vie au jour le jour du paysan, avec la routine de l'artisan des anciennes corporations et ses privilèges, ou encore avec le capitalisme aventurier. [191] » L'entreprise familiale est d'abord soumise aux sélections des marchands. La rationalisation aboutit progressivement en la création d'un espace propre à la rentabilité.

L'effet immédiat est paradoxal. Le travail n'est plus désormais soumission aux nécessités naturelles. Il accède au rang d'activité autonome et exprime une émancipation de l'homme. Il manifeste le triomphe de la raison sur les contraintes imposées par la nature mais il produit en même temps l'inverse d'une libération du travailleur. En coupant le travail des nécessités naturelles qui l'ordonnaient, cette rationalisation maintient du même coup le travailleur hors du monde. Le travail cesse, grâce à la rationalisation capitaliste, d'être activité privée et soumission aux nécessités naturelles ; mais, dans le moment même où il devient affirmation d'une puissance universelle, il déshumanise ceux qui l'accomplissent. L'idée d'une classe ouvrière s'enracine dans cette déshumanisation. Elle désigne l'avènement d'une catégorie sociale indivisible, pour laquelle le travail est immédiatement collectif. Travailler à l'ère capitaliste ne peut plus être une affaire qui relève du domaine privé. Toutefois l'usine n'est pas non plus un lieu où la juridiction est à proprement parler objective. Il s'opère un double processus : en même temps que le travail perd sa dimension strictement domestique, c'est le modèle de l'administration privée qui s'étend dans les manufactures. Le cadre juridique, le statut des ouvriers ne gagne pas en objectivité alors même que les modes de production, eux, se rationnalisent. Reprenons l'opposition présentée par Max Weber entre « juridiction » ou « droit objectif » et « gouvernement » ou « administration ». Cette distinction nous permet de mieux penser le rapport complexe à l'usine entre logique de reproduction et travail de production. L'usine propose la concentration de force de production dans un cadre juridique proche de l'administration familiale. Max Weber s'inspire d'Aristote [192] lorsqu'il affirme que

[191] *Ibid.*, p. 79.

[192] Aristote sépare la question des rapports domestiques de celle des rapports entre les membres libres et égaux de la Cité. Seuls ces derniers sont véritablement des rapports de droit soumis aux principes de la justice qui règnent dans la cité. Cette justice dans la cité suppose la présence d'une Loi et d'un juge c'est-à-dire l'existence d'un tiers. Au contraire : « La justice du maître envers ses esclaves, et celle du père envers ses enfants, ne sont pas identiques aux formes (de la justice dans la Cité), encore qu'elle leur ressemble. En effet il n'y a pas d'injustice à proprement parler envers ce qui fait partie de nous-mêmes. Or la troupe d'esclaves et l'enfant (...) sont comme une partie de nous-mêmes. » C'est pourquoi : « Les rapports de justice existent-ils davantage entre l'époux et la femme qu'entre le père et les enfants ou le maître et les esclaves. Les rapports entre ces derniers dérivent de la justice domestique, qui est autre que la justice politique.» *Éthique de Nicomaque*, livre V, chapitre 7, Paris, Garnier Flammarion, 1965, pp. 137-138.

les rapports domestiques ne relèvent pas du droit mais de l'économie. Les normes domestiques s'opposent aux règles de droit, elles procèdent par règlements tandis que la juridiction garantit des prétentions subjectives. « Quand il n'y a pas de normes ayant le caractère de droit objectif garantissant des prétentions, quand l'ensemble des normes en vigueur a juridiquement le caractère de règlements (…) l'ensemble du droit se dissout dans la finalité poursuivie par l'administration : le gouvernement. [193] » Max Weber applique sa typologie au travail salarié et il montre que l'entreprise définit une « administration privée » qui échappe aux règles du « droit objectif ». L'ouvrier est soumis à des normes qui permettent de modeler son comportement. Ces normes (comme il apparaît clairement avec la rationalisation tayloriste) ne demandent donc pas à être observées mais doivent être vécues. L'instance normalisatrice tranche avec l'abstraction de l'instance juridique, en même temps qu'elle conduit à « se saisir des individus comme de ses objets [194] ». L'ouvrier à la chaîne est ainsi défini par la tâche qu'il accomplit par opposition au travailleur qui en atelier, affirme pour lui-même, une identité professionnelle. C'est pourquoi : « Avec sa qualité de sujet de droit, l'ouvrier perd alors la limite où abriter son quant-à-soi. » Et cette disparition du sujet explique bien pourquoi la normalisation repose davantage sur « l'autorisation que sur l'interdiction », c'est-à-dire « sur la définition *a priori* des gestes et des comportements plutôt que sur leur contrôle *a posteriori* [195]».

L'usine est donc à la fois le lieu de la production en même temps que son modèle d'administration relève de la domesticité. Ainsi l'usine figure un lieu clos, en rupture avec l'espace public de débats et de reconnaissance mutuelle entre sujets. L'ouvrier n'est pas sujet de l'entreprise, il n'est pas amené à la constituer. L'usine est déjà là, son organisation existe *a priori.* L'exécution des gestes de l'ouvrier décide de son appartenance à l'usine sans médiation, c'est-à-dire sans reconnaissance des qualités professionnelles qui circonscriraient son action en même temps qu'elles accorderaient à son travail une valeur objective lui appartenant en propre. Et par laquelle surtout, il pourrait revendiquer et débattre en situation d'égalité avec son employeur. Lorsque Simone Weil prétend qu'aucun retournement dialectique n'est possible à l'usine [196] c'est d'abord parce que l'ouvrier n'est pas en position de comprendre la portée scientifique et technique de son action ce qui implique une structure où aucun rapport d'intersubjectivité n'est possible.

---

[193] *Sociologie du droit*, Paris, PUF, 1986, p. 28.
[194] Supiot Alain, *Critique du droit du travail*, Paris, Quadrige, 2002, p. 217.
[195] *Ibid.*, pp. 217-218.
[196] « Maître et serviteur. Aujourd'hui, serviteurs absolument serviteurs sans le retournement hégélien. » *Journal d'usine, op. cit.*, p. 196.

On perçoit nettement comment se pervertit le travail collectif. Il ne contribue pas à former un monde commun : l'usine, au contraire (telle que nous la présente aussi Simone Weil) est le lieu du travail anonyme. Elle figure un lieu vierge de toute perspective étrangère à la production. Elle est utopique au sens premier d'un espace totalement artificiel, en rupture avec le cycle quotidien de satisfaction des besoins vitaux en même temps qu'en retrait de l'ordre politique.

Le paupérisme

> *Je ne vois pas comment ceux qui ne sont pas costauds peuvent éviter de tomber dans une forme quelconque de désespoir — soûlerie, ou vagabondage, ou crime ou débauche, ou simplement, et bien plus souvent, abrutissement.*
>
> *Journal d'usine* [197]

À l'usine, le travail est accompli par un homme purement producteur. Il est, dans la perspective que nous venons de présenter, une fin pour lui-même. Être à l'usine, est participer à cette fin ; l'usine à cet effet, se fonde à l'origine sur l'exclusion du mauvais ouvrier : son sens tient à la place qu'elle donne. Simone Weil en déduit que « le travail ne s'accomplit plus avec la conscience orgueilleuse qu'on est utile, mais avec le sentiment humiliant et angoissant de posséder un privilège dont on exclut plusieurs êtres humains du fait même qu'on en jouit, bref une place. [198] » Au point de vue idéologique, à l'usine l'enfermement est salvateur, il libère du vide, le chômeur doit avoir la nostalgie de l'époque où il trouvait un acheteur de son temps. L'usine est non seulement un lieu de production mais elle se présente aussi comme un lieu de contrôle ; l'ouvrier — rivé à sa tâche — est le contraire du vagabond : non seulement il produit mais encore il fait des enfants. Comprendre la situation décrite en 1934 par Simone Weil implique une mise en perspective historique. En effet, l'usine possède une tendance intrinsèque à figurer le garde-fou des classes « dangereuses » et à contenir la tendance à la paupérisation des ouvriers. Ce penchant est perceptible au XIXe siècle dans l'émergence d'une critique morale des comportements sociaux des ouvriers. Cette critique correspond aux premières recherches sociologiques, dont le prolétaire constitue la figure centrale. Ces premières études cherchent à établir une physiologie sociale et s'attachent à dépister « les causes des

[197] *Ibid.*, p. 104.

[198] Simone Weil, *Oppression et liberté,* p. 57, cité par Éric Lecerf dans l'article « Mosquée de la folie ou cité du soleil », revue *Milieux* n° 25, *op. cit.*, pp. 30-35.

dysfonctionnements sociaux, au premier rang desquels le crime et la maladie [199] ». Elles conduisent nécessairement à la mise en évidence « du poids des déterminations sociales dans la criminalité et la morbidité, c'est-à-dire du poids de la misère ouvrière [200] ».

Le paupérisme se définit à partir des concepts de dégénérescence et de dangerosité des classes laborieuses : c'est à l'aliéniste Morel [201], en 1856, que nous devons d'abord ces représentations. Il s'inspire de la philosophie de Buchez, qu'il met en pratique. Buchez [202] enseigne en 1840 une loi morale qu'il nomme lui-même « loi du sacrifice » au même moment où il identifie sa doctrine morale à la « doctrine du progrès [203] ». Suivant cette perspective il faut « moraliser les masses », dira Morel, soit organiser le consentement des masses aux exigences coercitives de la société. La dégénérescence exprime une dégradation héréditaire de l'espèce humaine, mais qui n'est pas originaire. De même que la « bonne conduite » est l'effet de la bonne conduite qui se transmet de génération en génération ; de même « la mauvaise conduite, les passions honteuses, les excès et les tendances perverties, en un mot les diverses actions dégénératrices, se transmettent également de génération en génération sous l'influence pernicieuse de l'exemple [204] ». La dégénérescence est due au caractère déplorable de l'environnement social mais elle a son germe dans l'organisation du travail. Comme le souligne Buchez alors qu'il plaide pour une réforme du travail ouvrier, fondée sur la notion de coopération et inspirée du Saint-simonisme : « Nous voyons donc comment les hommes sont livrés aux exigences du travail ; mis à l'œuvre avant l'âge de leur développement organique, appliqués à une occupation toujours identique, privés, faute de temps, de toute culture intellectuelle et morale, toujours poussés au-delà de leurs forces, recevant en échange une nourriture insuffisante (…) ». Buchez s'interroge : « Que deviendront-ils ? Leur constitution physique s'appauvrira, ils seront chétifs et malingres, ils deviendront laids, et l'empreinte de leurs maux marquée sur leur face reproduira le caractère de la débauche, lorsqu'ils n'auront fait d'autre excès que

---

[199] Alain Supiot présente ainsi la singularité du travail, il est d'abord saisi en tant que phénomène sociologique avant d'être codifiée par le droit. Il affirme que cette spécificité est ce qui fonde la distinction entre le droit du travail et le droit civil. Le droit du travail est investi d'un apport factuel et normatif qui n'est pas juridique. Il y a certes des réglementations puisque comme Supiot le souligne en note : « La loi du 22 germinal an IX, relative aux manufactures, fabriques et ateliers, avait soumis des ouvriers à un régime de contrôle policier, notamment par l'institution du livret ouvrier. » p. 191, mais pas de volonté juridique d'établir un ordre légal qui serait en coupure avec le réel observé.

[200] *Ibid*.

[201] Morel (B.A) *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Baillière, Paris 1856-1857 in Robert Castel, *L'Ordre psychiatrique*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, p. 280.

[202] Philosophe et homme politique (1796-1865), d'abord partisan des théories de Saint-Simon, il collabora au *Producteur* (revue du saint-simonisme), avant de devenir l'un des fondateurs du socialisme chrétien, directeur du journal catholique *L'Européen* (1831-1832 ;1835-1838). En 1848, il fut quelques temps président de la Constituante.

[203] *Essai d'un traité complet de philosophie du point de vue du catholicisme et du progrès*, Paris, 1840.

[204] Morel, *Traité des dégénérescences, op. cit.*, p. 29.

celui du travail et de la misère [205] ». Il faut que l'homme soumette son organisme, qu'il imprime sa volonté en lui. La machine de l'ouvrier doit ainsi figurer l'organisme par lequel il réalise sa liberté et accomplit sa destination [206]. Bien que la perspective de Buchez soit réformatrice, c'est encore à l'usine qu'il s'agit de répondre des mœurs et de la vie des ouvriers. L'ouvrier, et l'homme en général, doivent se discipliner : cette visée motive les propos du philosophe, y compris dans ses réflexions sur les coopératives ouvrières. Cette injonction n'est pas seulement le fait de la pensée bourgeoise elle naît aussi dans le monde ouvrier — dans les journaux ouvriers — que la tendance soit catholique pour *L'Atelier* ou *L'Européen* que dirige Buchez, saint simonienne comme c'est le cas de *L'Union*, ou communiste comme pour *La Fraternité* : on s'accorde à condamner ce qui dans les comportements nuit à « l'intérêt de classe ».

La débauche du carnaval cristallise les craintes et enfle la présomption suivant laquelle chaque jour non travaillé entraînerait une dégradation des mœurs. Face à la « grossièreté de ce divertissement populaire » nous lisons le commentaire suivant : « Enfin, nous avons passé ces jours dégradants où revivent dans nos cités les opiniâtres traditions des premiers sauvages. Oui, tout tend à la bête ces jours-là ; des visages de carton, des museaux, des becs énormes, des gueules cachent les nobles traits de l'homme ; les corps se couvrent de bosses, les têtes de crinière, de cornes, d'écailles ; tout se contrefait dans le sens de la brute… [207] ». Si la critique est acerbe dans ces journaux, c'est sans doute que le bourgeois « n'a pas besoin de prouver que ce pêle-mêle d'immondices et de lubricité appartient à une autre race que la sienne [208] » au contraire pour « le serrurier poète et militant du Faubourg Saint-Antoine » il est nécessaire d'imposer une distinction entre l'ivrogne des barrières et le peuple travailleur. Surtout « qu'on n'aille pas croire que c'est là le peuple du Faubourg. Ceux qui le pensent se trompent extrêmement : ils prennent l'écume pour les flots, la lie pour la liqueur […]. Le peuple c'est dans les ateliers qu'on le trouve et non ailleurs [209] ». Le travail comporte des vertus morales, et les ateliers qui doivent tenir les ouvriers à l'abri de la misère les préservent du vice. Il importe de condamner cette dégradation des mœurs car elle encourage l'oppression de la classe domi-

---

[205] *Ibid.*, p. 6.

[206] Il faut se référer à l'étude de Jacques Rancière dans *La nuit des prolétaires* qui montre comment l'image du peuple se transforme au lendemain des barricades de 1830. On passe d'une vision du peuple barbare à celle d'un « peuple animalisé. » Ainsi la tenue des ouvriers est moins grossière : « bienfait, selon les économistes, des machines apportant avec des tissus à bon marché, l'aisance au ***foyer du travailleur*** (nous soulignons) ; développement, selon les publicistes ouvriers, de besoin de paraître qui se satisfont aux dépens du nécessaire. » Troisième partie, « L'Hercule Chrétien », « Le banquet interrompu », Paris, Fayard, 1981, p. 266.

[207] « Le Carnaval », *La Fraternité*, mars 1842 in *La nuit des Prolétaires, op. cit.*, p. 266.

[208] *Ibid.*, p. 267.

[209] *Ibid.*, p. 268 « Variétés : Le Faubourg Saint-Antoine » *L'Atelier*, avril 1843, p. 64.

nante. « Tenez, voilà ce peuple qui réclame des droits et qui se plaint de sa pauvreté […]. Voyez-le livré à ses propres instincts, à ses passions naturelles… Jadis dans les fêtes publiques on lui donnait la pâture comme aux chiens et il ne s'indignait pas ; il est toujours le même […]. Ne le voyons-nous pas chaque dimanche lorsque nous traversons telle barrière en allant à notre campagne. [210] » Le travail incessant [211] n'apparaît pas aux yeux du bourgeois comme un « servage industrialiste » puisqu'il a dénié à l'ouvrier « les caractères de l'homme libre [212] », lesquels seraient manifestes si les ouvriers parvenaient à dépasser leurs intérêts privés et immédiats, bref à rendre signifiant que les classes populaires sont autre chose « qu'une force productive, une force brutale qui doit être mue et contenue par l'intelligente volonté des classes élevées [213] ». Par là la presse ouvrière entend affranchir l'ouvrier du joug bourgeois : en l'exhortant, d'une part à renoncer à la grossièreté des loisirs qui sont mis à sa portée comme pour le maintenir en servitude, d'autre part à se tourner vers l'universel « au regard même de cette bourgeoisie qui ne défend plus que ses propres intérêts [214] ». Il faut comprendre en ce sens le vœu d'un retour à la morale [215], prononcé aussi bien dans la presse catholique que par les communistes : l'objet est de prouver que les ouvriers ne sont pas ce que la bourgeoisie prétend en les purifiant « des vices bourgeois ». Ce souci n'est pas étranger à Simone Weil qui déplorera que l'ouvrier négocie son statut sans réaliser que ces calculs contribuent à son abaissement.

Que le contrôle exercé à l'usine soit une réponse au paupérisme, une manière de discipliner les classes laborieuses, n'implique pas qu'elle soit la bonne, son organisation est même aux yeux de Simone Weil un facteur aggravant de déshumanisation. Il n'en demeure pas moins, et c'est ce que nous voulons démontrer, qu'elle contient en son sein cette visée utopique, englobante, censée répondre aux errances du corps comme aux déconvenues de la conduite morale.

---

[210] *Ibid.*, p. 270, «Variétés : Les Chansons de rues » *L'Atelier*, août 1843, p. 107.

[211] « Rappelle-toi ce qu'a dit M. Guizot, qu'un travail incessant, tenant l'ouvrier sans relâche à assurer le pain du lendemain était la condition indispensable pour garantir la société… M.Guizot n'est point un ignorant ni un encroûté ; c'est un logicien, c'est un inflexible. Pour lui, il y a deux espèces d'hommes ; la classe supérieure, la bourgeoisie destinée au commandement et à tous les avantages qu'il procure ; puis les classes inférieures destinées à l'obéissance et à être exploitées. » *Ibid.*, p. 270. « Le phalanstérien et le radical », novembre 1843, p. 21.

[212] *Ibid.*, p. 270.

[213] *Ibid.*, p. 271. « Introduction à la Cinquième année », *L'Atelier*, octobre 1844, p. 1.

[214] *Ibid.*

[215] « Doublement victime de la démoralisation d'une société qui, pour l'exploiter plus sûrement, désarme sa révolte en lui façonnant une âme d'exploiteur, le travailleur exploité ne peut s'émanciper que par un surplus de morale transposant pour l'inverser la contrainte matérielle de la double journée de travail. » *Ibid.*, p. 274.

En 1892, le *Dictionnaire d'économie politique* de Léon Say et de Joseph Chailley donne cette définition du paupérisme : « Le paupérisme est un état nouveau aussi bien par ses causes que par son caractère. Son origine est due à l'organisation industrielle de notre époque contemporaine : elle réside dans la manière d'être et de vivre des ouvriers des manufactures (…). Il suppose un anéantissement du moral, un abaissement et une corruption des facultés mentales. [216] ». L'usine doit prévenir ce désordre en même temps qu'elle doit parvenir à imposer le havre policé de la grande industrie. L'usine s'impose donc comme une structure à la fois opprimante et protectrice. Elle a pour modèle repoussoir le désordre des maisons de banlieue sur fond de scandales sociaux et moraux, comme l'ouvrier est le vagabond inversé. On perçoit encore cette tendance en 1934, notamment chez Nénette, que Simone Weil rencontre à Alsthom. Peut-être en rajoute-t-elle d'ailleurs pour se faire « mousser » : « Conversations à l'arrêt (Je devrais les noter toutes). Sur les maisons de banlieue (sœur de Mimi et Joséphine). Quand Nénette est là, il n'y a le plus souvent que des plaisanteries et des confidences à faire rougir tout un régiment de hussards. (Cf. celle dont l'ami est peintre [mais elle vit seule], et qui se vante de coucher avec lui trois fois par jour, matin, midi et soir ; qui explique la différence entre la « technique » dudit et celle d'un autre — qui se fait aider pécuniairement par lui, et ne « se prive de rien » autant que j'ai compris, le temps qu'elle ne passe pas à faire l'amour, elle le passe à se faire la cuisine et à manger.) [217] ». Le spectre du chômage en 1934 renvoie plus largement à celui de l'errance sociale et aux déviances morales qui semblent nécessairement s'ensuivre.

Cette « dangerosité » de la « classe laborieuse » n'est pas thématisée par Simone Weil et elle nous semble s'insinuer dans son propos. La philosophe ne rompt pas avec les préjugés de classe. Si ne pouvons nier le caractère ironique de la proposition suivante, elle n'en montre pas moins l'ambiguïté de la position de Simone Weil : « Ouvrier inculte, souvent violent, trompé, dans les heures de loisirs ; bat sa femme, se saoule, etc. Faute de culture artistique. [218]»

---

[216] Paris, 1892. Article, « paupérisme », p. 450. On trouve des expressions plus récentes de cette attitude. *L'Encyclopédia Americana* dans l'édition de 1951 s'exprime en ces termes : « L'histoire du paupérisme est essentiellement l'histoire des erreurs commises dans l'assistance aux pauvres, d'un humanitarisme trop zélé et d'une charité déraisonnable... » In Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995, p. 356.

[217] *Journal d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 117.

[218] *De la perception ou l'aventure de Protée* (1929) *Premiers écrits philosophiques, Œuvres complètes,* tome I, p. 139.

L'ouvrier, le vagabond et la famille

À la débauche des banlieues, l'usine répond par le travail. Suivant la vieille tradition des *workhouses* [219] anglaises centrées depuis le XVIe siècle sur l'exigence de forcer les indigents à travailler. Les *workhouses* ouvrent la voie de la politique sociale d'enfermement. Le vagabond doit se faire ouvrier, strictement producteur [220]. Le travail à l'usine a donc pour fonction de rendre le plus improbable possible la chute dans l'indigence. En même temps que l'usine maintient l'ouvrier à sa tâche, elle assure aussi une fonction de contrôle social. Le travail des femmes pose en ce sens un problème profond. L'ouvrier craint de voir sa femme travailler à l'usine, il craint notamment la dislocation de la famille qui représente ce qui échappe à l'ordre des patrons. La femme doit participer au maintien d'un espace fermé à l'intrusion patronale. Ces revendications peuvent paraître contredire un certain féminisme qui verrait dans le travail des ouvrières un gage d'émancipation. Pour l'ouvrier, la libération de la femme passe au contraire par la reconnaissance d'un domaine réservé. L'égalité des femmes ne pourra jamais être gagnée, du point de vue de l'ouvrier, dans l'atelier. « Demandons au gouvernement la fermeture des crèches, il nous l'accordera, et puis travaillons à relever nos salaires, afin que nos femmes s'occupent de leurs enfants, les femmes travailleront chez elles et acquerront les droits à l'égalité consacrés par les principes de 1789. [221] » Cette requête de 1867 est actuelle en 1934, où l'on perçoit nettement la difficulté d'être femme à l'usine.

Cette difficulté tient aux violences directes faites au corps (travail inadapté au corps féminin : Simone Weil insiste sur un cas de salpingite d'une travailleuse sur presse) et à l'humiliation subie du fait de ne pouvoir tenir son ménage (ce qui se perçoit dans les railleries des hommes et les obscénités échangées). Et par-delà, elle implique que l'ensemble de la famille se trouve désormais sous la houlette du patron. Éclairante pour notre propos, la réaction des délégations ouvrières (délégations élues par des assemblées de chaque corporation) à la fin du XIXe siècle vis-à-vis des cités ouvrières où l'ouvrier pourrait « loger » son bonheur familial. Nous pouvons y lire aisément la confusion utopique entre production et reproduction. Ces délégations voient dans ces plans d'architectes, à vocation sociale, l'œuvre de la désappropriation des ouvriers. La délégation des mécaniciens condamne en ces termes ce qu'elle perçoit comme la perte du pouvoir de l'ouvrier non seulement sur son travail mais encore sur sa vie privée : « Il y a des compagnies ou des sociétés industrielles qui ont paru faire quelque

[219] *Le Bridewell* de Londres, modèle des *workhouses,* est fondé en 1547.

[220] Voir à ce sujet l'analyse de Jean-Claude Beaune au chapitre XI du *Vagabond et la machine*, Seyssel, Champ Vallon, 1986.

[221] Tartaret, Procès -verbaux de la commission ouvrière de 1867, p. 231 in l'article de Jacques Rancière « En allant à l'expo : L'ouvrier, sa femme et les machines » in *Les Révoltes logiques*, n° 1, hiver 1975.

chose dans l'intérêt de l'ouvrier en montant par exemple des magasins où l'on trouve toutes espèces de denrées, des établissements de bouillon, des cités ouvrières, des églises ; ce qui laisse supposer qu'on a parfaitement bien compris que, dans la vie en commun, l'existence serait impossible en raison de la modicité des salaires. Tout en reconnaissant la valeur de ces choses, nous déclarons faire nos affaires nous-mêmes et que nous n'avons besoin que de la liberté. [222] (…) »

La cité industrielle

Suivant sa logique d'enfermement salutaire, l'usine prend les proportions d'une ville [223], comme l'illustrera par exemple la réalisation du grand entrepreneur et industriel américain George Pullman. Plutôt que d'établir sa nouvelle usine dans la ville même de Chicago, Pullman décida de construire une cité industrielle qui porterait son nom. Elle serait un modèle du genre, sans comparaison possible avec les précédents [224] en Europe ou aux États-Unis. Il s'agit de bâtir un havre de paix sociale, où les « convulsions qui agitent périodiquement le monde du travail » ne seront plus à redouter. Cette ville nouvelle repose sur le souci dominant de contrôler la main-d'œuvre, à l'époque ou le moralisme paternaliste se confond avec le capitalisme sauvage. On craint l'inefficacité productive d'une main-d'œuvre dissipée vivant dans l'insalubrité, et adonnée à l'alcool. Il faut forger une classe supérieure d'ouvriers en améliorant leur santé morale par la refonte de l'espace urbain : « les bâtiments publics étaient regroupés autour du parc, au-delà de la gare ferroviaire ; les logements s'étendaient vers le sud, et les bâtiments industriels étaient placés au nord et à l'est du centre de la ville. L'ensemble se trouvait entouré par une sorte de «ceinture verte » qui isolait et «protégeait » à la fois la communauté des « ravages du développement spéculatif », pour utiliser les paroles du fondateur [225]. L'usine est le lieu du salut ou de la rédemption.

Quand la logique de productivité prend ainsi les formes d'une ville, la teneur utopique du projet ne laisse aucun doute. La vie est ramenée dans le lieu de la production, il n'y a donc aucun résidu à redouter. Comme l'expliquait déjà Thomas More lorsqu'il présentait une cité modèle de l'île des Utopiens : « Aucun moyen ne subsiste, vous le voyez, de se dérober au travail, aucun prétexte pour rester oisif : pas de cabarets, pas de tavernes, pas de mauvais lieux,

---

[222] *Ibid.*, *Une société spéciale, La société de Saint François-Régis* a cette mission, mécaniciens, tome II, pp. 64-65.

[223] On s'attachera à l'heureuse expression de Jean-Claude Beaune, celle de « ville usinière » laquelle désigne « la masse (...) dont il faut extirper l'ombre, le miasme, l'hérédité mauvaise, le vagabond et tous ses émules ». *Le vagabond et la machine, op. cit.*, p. 321.

[224] Ainsi Octavia Hill à Londres, Les logements Krupp à Essen, Saltaire fondée par l'industriel anglais Sir Titus Salt sur les bords de la rivière Aire près de Birmingham, et enfin le Palais Social de Godin à Guise. Nous nous référons à l'article de Marco Diani : « Pullman City : Le tyran en Arcadie », *ibid.*, pp. 48-52.

[225] *Ibid.*, p. 49.

aucune occasion de débauche, aucun repaire, aucun endroit de rendez-vous. Toujours exposé aux yeux de tous, chacun est obligé de pratiquer son métier ou de s'adonner à un loisir irréprochable. [226] » Les cités ouvrières ne sont toutefois que les prolongements logiques de l'organisation du travail à l'usine. L'usine, d'abord conçue comme le lieu strict du travail, devient suivant sa propre structure, progressivement englobante. L'ouvrier, à l'usine, est strictement producteur ; dans la cité ouvrière, cette restriction est clairement globale. Ayant d'abord séparé la vie du travail cette structure fait du travail le centre de la vie et de la vie le strict support du travail, la matière première. C'est alors le rêve d'une exposition totale de l'ouvrier à la lumière de la civilisation industrielle : il n'y aurait plus ni de zones d'ombres, ni d'obscures résistances.

b. Usine et rationalisation

C'est donc dans l'organisation du travail en elle-même que cette logique de séparation du travail et de la vie est révélée. Elle se fonde sur un certain usage de la science par lequel on doit parvenir à rationaliser le travail. La rationalisation, du point de vue de Simone Weil, telle qu'elle en expose le contenu au cours de sa conférence [227] du 23 février 1937, définit une deuxième révolution industrielle. La première avait consisté en « l'utilisation scientifique de la matière inerte et des forces de la nature » quand la seconde se définit par « l'utilisation scientifique de la matière vivante, c'est-à-dire les hommes ». Les conséquences d'une telle révolution pour le travailleur montrent bien que le problème ouvrier repose sur la nature du travail qu'il accomplit. La faiblesse de ses rétributions, les déplorables conditions matérielles de son existence tiennent à la perception de son travail à l'usine. Or, le problème n'a jamais été posé en ces termes, comme le déplore Simone Weil. Cela tient au fait « que les théoriciens étaient peut-être mal placés pour traiter ce sujet, faute d'avoir été eux-mêmes au nombre des rouages d'une usine [228] ». L'expérience de Simone Weil en 1934 nourrit sa réflexion de 1937 : la rationalisation est le drame vécu des ouvriers. La rationalisation touche au centre de la signification du travail puisqu'elle s'appuie sur une refonte du système temporel de production. Il faut admettre que l'homme puisse être sacrifié pour le produit, qu'il puisse changer totalement son énergie en produit, sans perte. La rationalisation ne pose donc pas le problème de l'exploitation des ouvriers mais celui de leur oppression. La rationalisation du travail équivaut à ce que l'on appelle taylorisation. Taylor, d'après la peinture sévère de Simone Weil, ne fut lui-même ni savant ni ouvrier mais « c'était un contremaître du genre de ceux dont on trouve

[226] Thomas More, *L'Utopie*, Paris, Garnier Flammarion, 1987, p. 162.
[227] *La condition ouvrière, op. cit.*, pp. 302-351.
[228] *Ibid.*

les types actuellement dans les syndicats professionnels de maîtrise et qui se croient nés pour servir de chiens de garde au patronat [229] ». Ce qui est visé par la rationalisation est donc extérieur à l'organisation du travail en elle-même. La rationalisation n'est pas une réflexion sur la place de la technique dans la production industrielle, mais une stratégie pour augmenter la productivité. Il ne faut pas attendre de Taylor qu'il dévoile l'essence de la technique industrielle ni qu'il livre une étude scientifique des modes de production. La taylorisation s'éprouve clairement par la contrainte exercée sur l'ouvrier, elle est l'objet ultime de cette méthode. Car il s'agit de trouver les procédés les plus scientifiques pour utiliser au mieux les machines existantes et les hommes. C'est pourquoi le laboratoire que Taylor parvient à mettre en place n'est pas un instrument de recherche mais bien plus un outil de contrainte : « Il a fait son laboratoire pour pouvoir dire aux ouvriers : vous avez eu tort de faire tel travail en une heure, il fallait le faire en une demi-heure. [230] » Suivant son analyse telle que nous la livre encore une fois Simone Weil : « Chaque homme est capable de produire un maximum de travail déterminé. [231] » L'ouvrier de Taylor est donc bien un « homme nouveau », obéissant aux mythes de la science conquérante du XIXe siècle, une sorte de Frankenstein, pauvre et robotisé.

Taylor : une usine sans résidu

Le système de Taylor construit le modèle de travailleurs uniformisés par lesquels l'usine serait débarrassée de la lenteur, de la flânerie, de toute forme de singularité nuisible à la productivité. C'est le rêve d'une usine propre, sans faille, de laquelle sont exclues les contingences de l'espèce. La taylorisation propose un mythe : celui d'un travail qui serait, contre toute loi naturelle (à commencer par l'entropie sur laquelle Simone Weil revient maintes fois) le lieu d'un équilibre entre perte et gain d'énergie. Il formerait l'ensemble des actions par lesquelles l'homme peut se tenir en dehors de toute corruption hormis celle, indépassable, qui tient à sa nature d'être entre les choses. Le temps n'est plus qu'usure, le modèle est l'état de chose. Taylor prétend, comme nous l'avons déjà souligné, fonder une nouvelle espèce d'homme. Simone Weil rapporte ainsi ce propos : « Ford dit bien qu'il ne pourrait pas passer une journée entière à un seul travail à l'usine, mais qu'il faut croire que ses ouvriers sont autrement faits que lui, parce qu'ils refusent un travail plus varié. [232] » C'est pourquoi c'est la tâche à accomplir qui est au centre du processus de production. Il faut séparer le travail de préparation du travail d'exécution. La tâche correspond aux capacités du travailleur, elle définit le

[229] *Ibid.*, p. 310.
[230] *Ibid.*, p. 313.
[231] *Ibid.*, p. 315.
[232] *Ibid.*

travail qu'il peut fournir dans l'attente du meilleur résultat collectif possible. Donnons la parole à Taylor : « Il faut donc dans la majorité des cas, un homme uniquement occupé à préparer le travail et un autre chargé de l'exécuter.(…) L'élément le plus important de la méthode scientifique est l'idée de tâche. [233] » Dans l'exposé de sa méthode, Taylor insiste sur la nécessité de sélectionner les ouvriers de manière à ce qu'ils soient spécialistes d'une tâche. Il illustre son exposé par la présentation de cas où il démontre qu'il fut à chaque fois possible d'améliorer leur rendement. Ainsi en est-il lorsqu'il présente son étude de la manutention des gueuses de fonte. Schmidt est un des ouvriers que Taylor rencontre. Il parviendra à augmenter son rendement en divisant sa tâche à « des intervalles réguliers » afin que ses mouvements soient les plus rationnels possible. Ce calcul permet à Schmidt d'améliorer sa rentabilité sans ressentir de fatigue. Par ailleurs il augmente aussi son salaire et motive ainsi les autres chargeurs de fonte à subir le même entraînement. Taylor résume ainsi cette entrevue : « Vous comprenez bien ; quand cet homme dira de marcher, vous marcherez, et quand il vous dira de vous reposer, vous vous reposerez et vous ne lui ferez pas d'observations […]. Ce dialogue peut paraître brutal. Il le serait en effet, appliqué à un ouvrier intelligent ou un mécanicien habile. Il convient à un homme d'intelligence aussi bornée qu'était Schmidt. [234] »

La visée de Taylor implique de dresser des typologies de travailleurs à partir de la dichotomie fondamentale entre le travail d'exécution et le travail de coordination puis à l'intérieur de ces deux catégories. Les ouvriers sont sélectionnés en fonction des tâches à accomplir, en vue du meilleur rendement possible. Il faut éviter, tant que faire se peut, tout rapport personnel avec le travailleur. Il faut que les activités productives d'individus différents mais appartenant au même type, soient identiques, leurs prestations interchangeables, mesurables entre elles, leurs rendements comparables. La centralité de la tâche trouve ici son sens. Elle implique une standardisation des produits qui implique à son tour une standardisation des travailleurs. Cette standardisation, pour être parfaite, doit s'appuyer sur une sélection très précise des travailleurs en fonction des tâches. À partir de cette compréhension de la tâche, la standardisation a pour conséquence, fâcheuse pour l'ouvrier, de renforcer ce que Taylor appelle « le contrôle du travail individuel de chaque ouvrier [235] ». Les relations entre les différents travailleurs, quel que soit leur statut au sein de l'usine, sont médiatisées par la tâche. Concrètement, sur les chaînes de montage, ce sont les pièces en circulation qui lient les ouvriers entre eux. Les ouvriers figés, les corps maintenus par l'exercice d'un geste rationnel ne sont en mouvement que par la présence dynamique des pièces. L'abstraction du travail et l'animation de

[233] *Principes d'organisation scientifique des usines, op. cit.*, p. 54.
[234] *Ibid.*, p. 60.
[235] *Ibid.*, p. 78.

la pièce ont pour contrepartie nécessaire la réification de la pensée. C'est à ce constat qu'aboutit Simone Weil alors qu'elle rédige en 1942 un article intitulé « Réflexion sur la vie d'usine » : « Au niveau de l'ouvrier, les rapports établis entre les différents postes, les différentes fonctions, sont des rapports entre les choses et non entre les hommes. Les pièces circulent avec leurs fiches, l'indication du nom, de la forme, de la matière première ; on pourrait presque croire que ce sont elles qui sont les personnes et les ouvriers interchangeables. [236] » L'image est claire : à l'usine il n'y a pas de perte, force de travail est immédiatement convertible en produit. La rationalisation suit une visée utopique où non seulement le travailleur produit sans perte d'énergie, mais où il est lui-même interchangeable, c'est-à-dire par nature à l'abri de toute contingence dans l'économie de production.

L'organisation du travail telle que l'expose Taylor se fonde donc sur une instrumentalisation de la science dont il fait un système global de rationalisation.

1.3. Une crise philosophique

L'expérience à l'usine est pour Simone Weil l'occasion d'un exercice philosophique. Elle se plonge en tant que penseur dans un engagement qui redéfinit la nature même de la philosophie. Ainsi l'expérience à l'usine est l'occasion d'un exercice philosophique parce qu'elle exprime une nécessité intérieure.

La nature de cette vocation est à interroger : c'est elle que nous avons questionnée en insistant sur le monde que dévoile la philosophe alors qu'elle écrit son *Journal d'usine* et à partir de ce témoignage dans les différentes réflexions de *La Condition ouvrière*. Nous prenons le concept de monde comme l'ensemble de significations par lequel le réel se trouve informé. Or, à partir de la lecture de Simone Weil, l'usine apparaît comme un lieu de fiction dans lequel nous percevons, comme un prolongement, une dimension utopique. Ce dévoilement constitue le deuxième acte de ce que nous avons nommé un exercice philosophique. L'usine semble alors le lieu de la magie, du prestige, où les effets paraissent détachés des causes. On supplie la machine de fonctionner, le chef d'être de bonne humeur, en vertu de quoi on peut se figurer une paie plus ou moins convenable. À mesure que la rationalisation s'impose comme division du travail en tâches simples, les choses se complexifient pour l'ouvrier. Il est impossible en effet à la pensée de se figurer le moindre mouvement : elle se heurte aux tâches plus qu'elle ne les comprend. La philosophe entre à l'usine en pensant rencontrer le réel et le

[236] *La condition ouvrière, op. cit.*, p. 336.

découvre comme fiction, la réflexion sur l'usine porte sur sa structure déréalisante. L'expérience de la vie d'usine apparaît donc comme l'occasion d'une réflexion philosophique par laquelle les structures d'un monde sont dévoilées.

Reste à présent à montrer que cette dimension philosophique est totale, par la rupture spirituelle qu'elle produit. Faut-il alors entendre l'année 1934-1935 autrement que comme celle d'un commencement [237], d'une crise, au sens où le traduit Husserl alors qu'il reprend les *Méditations cartésiennes* ?

1.3.1. Une rupture existentielle

> *Je ne conçois les rapports humains que sur le plan de l'égalité ; dès lors que quelqu'un s'est mis à me traiter en inférieur, il n'y a plus à mes yeux de rapports humains possibles entre lui et moi, et je le traite à mon tour en supérieur, c'est-à-dire que je subis son pouvoir comme je subirais le froid ou la pluie.*
>
> *Lettre à Victor Bernard,* 3 mars 1936 [238]

a. L'entrée à l'usine ou la fin d'une période

L'année d'usine peut être perçue comme la fin d'une période dans le cheminement de Simone Weil. L'expérience de la vie d'usine nous apparaît comme le moment du retour sur soi, propre à fonder une position philosophique. La continuité des préoccupations théoriques et des engagements pratiques traduisent mal cette rupture. En effet, les contenus de la pensée semblent bien moins bouleversés que la forme de la pensée elle-même. L'usine marque une rupture au sens où elle teinte toutes les expériences ultérieures en même temps qu'elle semble orienter après coup le cheminement qui précède. C'est pourquoi nous pouvons faire de l'année d'usine un moment décisif, celui d'une rencontre qui est à la fois accomplissement et ouverture.

Nous donnons à la notion de rencontre le sens que nous lui trouvons chez Épicure. La rencontre naît d'une déviation originaire. L'origine de tout monde, donc de toute réalité et de tout sens, est due à une déviation. Pour comprendre ce qu'est la déviation originaire, nous nous inspirons de l'histoire qu'Épicure nous livre lui-même. Il pleut : des atomes tombent

---

[237] « En premier lieu, quiconque veut vraiment devenir philosophe devra une « fois en sa vie » se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire. » *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 2.

[238] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 223.

dans le vide. D'abord une chute, puis la déviation : un atome s'écarte de sa route. Enfin la rencontre, les atomes se percutent, de là viendra le monde. Nous pouvons prêter attention à ce rapport entre la pluie et la déviation. Il y a là un point problématique : c'est la pluie qui précède dans le dispositif et c'est pourtant la déviation qui est originaire. La pluie dessine devant nos yeux une structure parfaite d'ordre et de stabilité. Rien ne peut venir la troubler, elle n'engendre aucun déséquilibre, aucun dépassement d'elle-même. C'est une structure régie par la nécessité dans laquelle il n'y a aucune raison pour qu'une déviation intervienne. Si cette sortie existe, elle est donc illogique, sans raison, délirante. La déviation, quant à elle, est déviation d'atomes. Il faut donc qu'avant la déviation il y ait à la fois quelque chose et rien. « Ce qui implique qu'avant le monde il n'y eut rien et en même temps que tous les éléments du monde existassent de toute éternité avant qu'aucun monde ne fût. [239] » Cette contradiction exprime le mécanisme de la rencontre. Elle signifie que nous sommes sortis du possible pour passer à l'inévitable. La rencontre est impossible car elle ne peut pas être ou ne pas être, elle produit l'être, elle sort de l'ordre logique. La contradiction se résout ainsi : avant la déviation, il y a quelque chose, des atomes, mais ceux-là sont des être logiques et ne sont donc, du point de vue de la réalité, rien. Les atomes et le rien sont une seule et même chose pour Épicure. C'est la rencontre qui donne la réalité, qui charge l'atome de matière, ou qui lui donne son contenu comme un sculpteur donne un contenu aux formes qu'il rêve. Il y a donc deux niveaux ou deux origines. L'une logique (nécessité de structure) et l'autre concrète, d'existence.

Rapportée à notre propos, cette notion de rencontre permet de comprendre en quoi l'expérience ouvrière est elle-même originaire. En effet, l'expérience de la vie d'usine n'est rien en même temps qu'elle est originaire. Nous pouvons, sur ce modèle, penser la tension que Simone Weil introduit entre « l'imagination » et « la réalité ». Après décembre 1934, l'ordre qui permet à Simone Weil de se représenter l'oppression demeure sur le plan théorique inchangé. Les mécanismes de l'aliénation des ouvriers sont exposés de manière satisfaisante dans *Les Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, dont la rédaction précède précisément l'entrée à l'usine. Nous pouvons nous arrêter sur cette remarque que Simone Weil fait à Albertine Thévenon en janvier 1935 : « Cette expérience, qui correspond par bien des côtés à ce que j'attendais, en diffère quand même par un abîme : c'est la réalité, non plus l'imagination. Elle a changé pour moi non pas telle ou telle de mes idées (beaucoup ont été au contraire confirmées), mais infiniment plus, toute ma perspective sur les choses, le sentiment même que j'ai de la vie. [240] » Ce déplacement depuis les idées jusqu'à la vie est

[239] Althusser, *Cours de 1972*.
[240] *La Condition ouvrière, Lettre à Albertine Thévenon*, janvier 1935, op. cit., p. 52.

central pour nous. Il explique pourquoi l'expérience de la vie d'usine est le récit d'une rencontre où les structures de l'oppression prennent corps, se réalisent, deviennent effectives. La résistance de Simone Weil se joue dans la persistance de la pensée : continuer à penser, s'impose à elle comme une preuve de son existence. Cette rupture qui teinte l'expérience ultérieure de Simone Weil et scelle le passage de l'imagination au réel est le contact intime avec le malheur.

1.3.2. Une lecture du malheur

a. Le malheur et la honte

Une lecture de l'intérieur

« Après mon année d'usine […] mes parents m'avaient amenée au Portugal […]. J'avais l'âme et le corps en quelque sorte en morceaux. Ce contact avec le malheur avait tué ma jeunesse .Jusque-là je n'avais pas eu l'expérience du malheur, sinon du mien propre, qui, étant le mien, me paraissait de peu d'importance,et qui d'ailleurs n'était qu'un demi-malheur, étant biologique et non social. Je savais bien qu'il y avait beaucoup de malheur dans le monde, j'en étais obsédée, mais je ne l'avais jamais constaté par un contact prolongé. Étant en usine […], le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme […]. Ce que j'ai subi là m'a marquée d'une manière si durable qu'aujourd'hui encore, lorsqu'un être humain, quelque qu'il soit, dans n'importe qu'elles circonstances, me parle sans brutalité, je ne peux pas m'empêcher de penser qu'il doit y avoir une erreur et que l'erreur va sans doute se dissiper. J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage […]. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave. [241] » L'expérience du malheur semble ainsi rétrospectivement le nœud pour comprendre les enjeux de son année d'usine. La notion de malheur devient de ce fait un concept philosophique ; il permet de définir une situation qu'aucune proposition politique ou syndicale ne parvient à contenir.

Cette « marque » dont parle Simone Weil tisse un rapport indéfectible avec les « esclaves » ; elle paraît tracer comme une ligne de séparation entre deux espèces d'êtres, ceux en qui le malheur a pénétré et ceux qui, en quelque sorte, en sont vierges. Simone Weil expose une des deux leçons de son expérience : « L'humanité se divise en deux catégories, les gens qui

[241] Propos que Simone Weil tient au Père Perrin en 1943, recueillis dans l'ouvrage *Attente de Dieu, op. cit.*, p. 74-75.

comptent pour quelque chose et les gens qui comptent pour rien. [242] » Ces derniers peuvent se représenter le malheur dont les autres portent la trace honteuse. La notion d'humiliation nous semble capitale pour comprendre la rupture qui se produit. Simone Weil décrit par exemple en ces termes « l'organisation de l'usine » : « On s'épuise, on se crève pour 2 F l'heure. Et non parce qu'on a fait une tâche qui exige qu'on s'y crève ; non à cause du caprice et de la négligence du chrono. On se crève sans qu'aucun résultat, soit subjectif (salaire) soit objectif (œuvre accomplie) corresponde à la peine. Là on se sent vraiment esclave, humilié jusqu'au plus profond de soi. [243] » L'humiliation naît de la conscience du malheur et de l'abaissement qu'il produit. Simone Weil explique très bien ce qui se passe : le fait que quelqu'un s'adresse à elle gentiment lui donne le sentiment d'une méprise. On ne peut pas lui parler ainsi puisque, ayant été humiliée, il lui a été donner à voir ce qu'elle était : une esclave [244]. L'humiliation qu'elle ressent est révélatrice. Elle définit le sentiment cru d'être mise à nue, dévoilée. L'autre se trompe, son humanité est d'autant plus blessante que Simone Weil a alors le sentiment de ne plus avoir le droit d'y répondre. Ce sentiment naît à l'usine où il « n'est pas normal » comme elle le souligne à plusieurs reprises « de prétendre à une considération quelconque [245] ».

Ce sentiment d'humiliation nous permet de comprendre à la fois la radicalité de la rupture sur le plan de l'existence personnelle de Simone Weil et, ce qui nous semble fondamental, l'authenticité de son rapport avec les ouvriers dont elle a pu sentir le malheur. Elle a en effet, à plusieurs reprises, insisté sur le rapport entre la dignité, le sentiment que l'on a de son importance, et la situation sociale que l'on occupe. La honte que nous évoquons est doublement révélatrice : sur le plan ontologique elle dévoile l'esclavage comme condition et le malheur comme fait humain ; sur le plan politique, elle montre la réalité vécue de l'oppression. Pour le dire autrement, Simone Weil est « dans la peau » d'un ouvrier, dans l'auto-

---

[242] *La Condition ouvrière, Lettre à Victor Bernard* du 3 mars 1936, op. cit., p. 222. Il s'agit là de la deuxième leçon, la première, Simone Weil l'énonce ainsi : « 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. »

[243] *La Condition ouvrière, Journal d'usine, op. cit.*, p. 182.

[244] *Ibid.*, pp. 38-39, 89, 115, 120, 144, 150, 182, 222, 223, 227-228, 240, 273.

[245] *Ibid.*, p. 220. Elle ajoute : « Je vous ai raconté comment un chef, en me contraignant à risquer, deux heures durant, de me faire assommer par un balancier, m'a fait sentir pour la première fois pour combien au juste je comptais : à savoir zéro. » Nous nous arrêtons encore sur cette remarque quelques pages plus haut : « Pour les malheureux, leur infériorité sociale est infiniment plus lourde à porter du fait qu'ils la trouvent présentée partout comme quelque chose qui va de soi ». *Ibid.*, p. 214.

bus [246], au chômage, davantage encore que devant les machines [247]. « Actuellement, dans l'industrie, pour qui n'a pas de certificats de chef ou de bon professionnel, chercher une place — errer de boîte en boîte en se livrant à des calculs avant d'oser acheter un billet de métro, stationner indéfiniment devant les bureaux d'embauche, être repoussé et revenir jour après jour — c'est une expérience où on laisse une bonne partie de sa fierté. » L'humiliation subie produit la honte, Simone Weil le dit clairement : « J'ai honte de compter pour quelque chose dans une organisation sociale qui foule aux pieds l'humanité. [248] » La honte qu'elle ressent n'est plus celle de l'humilié, elle ne peut l'être, elle est celle du témoin.

L'expérience du malheur

En quoi le malheur tel que Simone Weil le vit à l'usine possède-t-il une autre portée que celle strictement existentielle de lui révéler sa propre précarité ? La perception du malheur requiert la médiation d'un questionnement sur la souffrance vécue et immédiate. Le malheur n'est pas la souffrance. Il n'est pas le fait d'une situation ou d'un état. Il traduit une douleur dont on a la certitude qu'elle va s'installer. Le passage nécessaire par cette certitude donne au malheur une dimension intellectuelle. L'humiliation réside dans la conscience de son abaissement. Percevoir le malheur dans la condition ouvrière implique d'avoir cherché le sens de cette douleur. Il apparaît que l'humiliation due aux conditions de travail produit chez l'ouvrier un sentiment de vide, une perte générale du sens. Seule une approche philosophique telle que Simone Weil la pratique permet d'aboutir à ce constat. Le malheur ouvrier est tout le contraire du dénuement de François d'Assise auquel Simone Weil fera référence [249]. L'ouvrier reste attaché à ses biens si insuffisants qu'ils soient. Il fallait l'expérience d'usine pour que soit traduite une forme de souffrance sociale dont les développements métaphysiques sont tout le contraire de l'abnégation du sage. On opposera alors l'idéal de pauvreté du philosophe à l'indigence vécue de l'ouvrier.

---

[246] « Comment, moi, l'esclave, je peux monter dans cet autobus, en user pour 12 sous, au même titre que n'importe qui quelle faveur extraordinaire ? » *Ibid.*, p. 150. Nous reviendrons longuement sur ce passage au chapitre suivant.

[247] Comme en témoigne Simone Pétrement, Simone Weil est « protégée » lorsqu'elle débute son expérience. Ainsi, bien qu'elle « l'ignora peut-être toujours », le chef d'atelier Mouquet avait été mis au courant par Detœuf de la véritable identité de Simone Weil. Il l'avait chargé « d'observer discrètement Simone et de lui rendre compte de ce qui se passerait. » *La vie de Simone Weil, op. cit.*, p. 333.

[248] *Ibid.*, *Lettre à Victor Bernard*, p. 223.

[249] « Je me suis éprise de saint François dès que j'ai eu connaissance de lui. » Lettre au Père Perrin, 15 mai 1942, *Attente de Dieu, op. cit.*, p. 40. On se réfère à l'article de André A. Devaux dans les *Cahiers Simone Weil* : « Simone Weil et François d'Assise », tome X, volume 2, septembre 1987.

b. Le malheur

« Il est difficile d'être cru quand on ne décrit que des impressions. Pourtant on ne peut décrire autrement le malheur d'une condition humaine. Le malheur n'est fait que d'impressions. [250] » *Le Journal d'usine* décrit au jour le jour et comme par touches les circonstances du malheur. Ce sont ces circonstances qu'il faut changer et c'est elles qu'il faut connaître à l'usine. Simone Weil invite à une lecture impressionniste : la souffrance du corps et l'humiliation de l'âme sont perceptibles dans les menus détails de la vie d'usine, l'horloge, l'enfant qui attend aux vestiaires d'être assez grand pour travailler à son tour [251], les femmes sur les presses et qui souffrent de salpingite, les brimades, le souci de dormir, la faim, l'amenuisement de la faculté de penser. À chaque fois, le malheur apparaît par le sentiment d'être retenu dans un état de souffrance. Il interdit par essence son expression, il s'imprime sans pouvoir sortir de soi. Il créé « des zones interdites où la pensée ne s'aventure pas et qui sont, soit couvertes de mensonges soit de silence [252] ». Le malheureux se trompe sur les causes de son malheur et une forme de honte le retient le plus souvent. Il se trouve comme dans une « île » et « qui sort de l'île ne tourne pas la tête ». L'ouvrier ne parle pas de sa condition ou avec difficulté : « Les ouvriers quand ils parlent de leur propre sort, répètent le plus souvent des mots de propagande faits par des gens qui ne sont pas ouvriers. La difficulté est au moins aussi grande pour un ancien ouvrier ; il lui est facile de parler de sa condition première, mais très difficile d'y penser réellement, car rien n'est plus vite recouvert par l'oubli que le malheur passé. [253] » La position de Simone Weil est la plus propice à la lecture de ce malheur. Elle n'est pas de l'usine. Elle travaille pourtant en ayant oublié son altérité. Cet oubli, en tant que manifestation négative de son extériorité, forme d'après elle la condition nécessaire à la lecture du malheur. Il faut lier ce que l'on perçoit à ce que l'on éprouve. Il ne s'agit ni simplement d'introspection, ni d'observation. Il faut être dedans et dehors pour qu'il se crée en soi « le sentiment de certitude [254] » d'être le témoin d'une condition. L'oubli des motifs personnels empêche une résistance du moi ou des motifs personnels. Le jugement de Simone Weil ne doit pas être contenu dans sa propre subjectivité comme dans une île. Sa connaissance du malheur naît de la capacité à lire l'état d'une condition à partir d'impressions personnelles. Il faut l'avoir éprouvé sans toutefois s'en être imprégné. Ce qui signifie non pas s'être détaché

---

[250] *Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 341.

[251] « Une ouvrière du perçage : son gosse de 9 ans au vestiaire. Il vient travailler ? Je voudrais bien qu'il soit assez grand dit la mère. Elle raconte que son mari vient de lui être renvoyé de l'hôpital, où on ne peut un peu près rien pour lui (pleurésie et grave maladie du cœur). Il y a encore une fille de 10 mois. » *Journal d'usine, Œuvres complètes*, tome II, volume 2, p. 214.

[252] *Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 342.

[253] *Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 289-290.

[254] *Ibid.*, p. 342.

de la souffrance mais s'être détaché de soi. L'enjeu n'est pas simplement moral, le problème est celui de la recherche de la vérité. La connaissance du malheur naît de l'intérieur même du malheur. On ne peut sortir d'une situation malheureuse. Cette impossibilité est le propre de l'état de malheur. En même temps, l'épreuve du malheur est le paradigme de toute connaissance authentique. La certitude naît du sentiment d'avoir compris la signification de tel « geste », « attitude » ou « parole » [255], elle implique de savoir les lire. L'observation des conditions du travail à l'usine constitue un témoignage dont la valeur dépend de sa capacité à dévoiler le réel.

La notion de lecture

L'extériorité du jugement doit seulement permettre de projeter des significations. Sa valeur n'est pas absolue, sa pertinence en termes de vérité dépend de sa capacité à organiser le réel jusqu'à coïncider avec lui. La certitude naît du pouvoir de lire dehors ce qui se produit en soi. Elle consiste en une analyse de nos impressions. Le concept de lecture fait l'objet d'une analyse attentive. Il désigne pour Simone Weil l'instrument de connaissance le plus juste en ce qu'il implique une forme de passivité par laquelle est rendue impossible toute altération du réel. L'acte de lecture contient une contradiction, celle « d'être saisis comme du dehors par des significations que nous lisons nous-mêmes [256] ». Lire c'est être capable d'interpréter les signes qui structurent la texture du monde. Il importe prioritairement d'apprendre à lire. Suivant l'analyse de Christina Vogel dans son article *Le rôle des émotions dans la symbolique universelle de Simone Weil* : « le monde signifie en puissance, supposant l'intervention d'un sujet qui soit capable d'actualiser les relations entre les éléments isolé de telle sorte qu'elles fassent sens, par et pour lui [257] ». À l'usine, Simone Weil lit le malheur. Elle décrit des impressions qui manifestent son incapacité à se détacher, à s'affranchir ou s'affirmer comme sujet. Le jugement ne peut être déterminant au sens de Kant, il ne peut informer les phénomènes *a priori*, il suit l'expérience et l'organise de l'intérieur. C'est là le sens de la lecture telle que l'envisage Simone Weil : n'éprouver dans sa souffrance que celle de la condition ouvrière. Pour cela, il fallait pouvoir lire ce que signifie l'exploitation. L'expérience de la vie d'usine révèle à Simone Weil l'existence d'un malheur sans dénuement possible et qui finit par remplir l'existence. Le malheur des ouvriers traduit un attachement à vide. Pour l'ouvrier, il tient au vide tandis que pour Simone Weil il se nourrit surtout de leur attachement. Cette différence exprime un décalage de niveau de conscience entre elle et les autres ouvriers. Son témoi-

---

[255] *Ibid.*
[256] Simone Weil, *Essai sur la notion de lecture*, dans la revue *Les Études Philosophiques*, Paris, 1946.
[257] *Cahiers Simone Weil*, mars 2004, p. 33.

gnage est une actualisation du vrai, le malheur des ouvriers ne fait que s'effectuer en elle, en même temps qu'il nécessite sa présence pour s'actualiser. C'est par cette abnégation impossible à l'ouvrier que Simone Weil résiste, ainsi confie-t-elle à Boris Souvarine [258] : « Même au moment où véritablement je n'en peux plus, je n'éprouve à peu près pas de pareille tentation (celle de s'évader). Car ces souffrances, je ne les ressens pas comme miennes, je les ressens en tant que souffrances des ouvriers, et que moi personnellement je les subisse ou non cela m'apparaît comme un détail presque indifférent. [259] » Nous revenons sur cette déclaration, car elle est pour le problème que nous soulevons, d'un intérêt capital : il fallait que Simone Weil ressente ces souffrances pour qu'elles soient perçues comme des expressions possibles de l'humanité. Elle éprouve la possibilité d'une déshumanisation parce qu'elle la vit. En ce sens la valeur de son témoignage est philosophique, il répond à la question du rapport entre les conditions de travail et les formes d'humanité qu'elles constituent.

c. la décréation et la vie nue

> *Le désir est impossible ; il détruit son objet. Les amants ne peuvent pas être un, ni Narcisse être deux. Don Juan, Narcisse. Puisque désirer quelque chose est impossible, il faut désirer rien.*
>
> *Cahiers VIII, (K8)* [260]

La dégradation sociale

« Le malheur en usine fait découvrir une forme d'arrachement à la condition humaine. [261] » Cette proposition de Robert Chenavier met en évidence le rapport de la dégradation sociale au malheur humain. Il traduit ainsi le point de vue de Simone Weil pour qui l'ouvrier perd

---

[258] Boris Souvarine (Boris Lifschitz dit) (1895-1984) : Né en Russie, sa famille émigre en France en 1897. Réformé en 1916, il adhère au parti socialiste et commence sa carrière de journaliste au *Populaire*. Il approuve en 1919 la création de l'Internationale communiste, le gouvernement dénonce un complot communiste suite à la grève des cheminots de mai 1920, Souvarine est incarcéré à la Santé. Comme lui permet le régime politique des inculpés, il poursuit ses activités de journaliste et prépare le Congrès de Tours et la naissance du parti communiste. Au Parti communiste français, soupçonné d'être « l'œil de Moscou » il est éliminé du comité directeur. Réélu au présidium de L'IC (le « petit »bureau de l'Internationale) il vit à Moscou. Sa publication en Français des *Cours nouveau* de Trotski, en 1924, lui vaut d'être exclu. Il se consacre à la question de l'Union soviétique et rédige notamment son Staline en 1935. Simone Weil fait sa connaissance en novembre 1932 grâce à Nicolas Lazarévitch — avec qui elle collabore dans la revue *La Révolution prolétarienne* — Souvarine prépare la sortie de sa revue *La Critique sociale*, il devient pour Simone Weil son ami le plus proche, elle écrit notamment *Les Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression* en vue d'une publication dans cette revue, c'est grâce à lui qu'elle rentre à l'usine en 1934, il parvient à convaincre Detœuf de l'embaucher. Ils participent à la revue (fondée par Detœuf) *Les Nouveaux Cahiers* et correspondent jusqu'en 1942.

[259] Lettre à Boris Souvarine, 13 avril 1935, *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 75.

[260] *Œuvres complètes*, tome VI, volume 3, *op. cit.*, p. 107.

[261] *Simone Weil. Une philosophie du travail, op. cit.*, pp. 322-323.

à l'usine le sentiment de sa dignité. Celui-ci dépend de la société et tient aux droits qu'un individu possède par la reconnaissance que sa position implique. À l'usine, on a le sentiment de n'avoir plus aucun droit. La position de l'ouvrier désigne une place qu'il s'est disputée avec d'autres et qui n'a de valeur aux yeux de personne sauf pour celui à qui elle est refusée. Le sens du travail à l'usine trouve ainsi sa plénitude dans le chômage comme spectre angoissant. L'usine protège de la rue et presque de la faim. Elle a pour paradigme repoussoir l'inactivité, le vagabondage [262]. L'usine serait donc un abri contre l'errance. Elle naît de l'indignité du prolétariat qu'elle chercherait à conjurer. La pauvreté de l'ouvrier, presque généalogique, est un élément de fond pour comprendre le malheur à l'usine. La dégradation sociale est en effet un facteur essentiel pour comprendre une situation malheureuse. Simone Weil dira : « Il n'y a pas vraiment de malheur là où il n'y a pas sous une forme quelconque déchéance sociale ou appréhension d'une telle déchéance. [263] » Les rapports sociaux donnent le sentiment de dignité personnelle. La société structure les personnalités qui la supportent. Le malheur implique en ce sens — comme elle le soutient dans le même texte, la « destruction de la personnalité » ou le « passage dans l'anonymat ». C'est sur ce passage que s'articule notre problème car l'anonymat peut être l'aboutissement d'un processus par lequel le sujet accède à l'impersonnel comme à l'opposé ce qui reste quand la vie est informe ou nue. Si le malheur ouvrier est « arrachement », comme le dit Robert Chenavier, c'est parce qu'il définit l'expérience de « désolation » dont parle Arendt à laquelle il fait référence. « Une situation où, en tant que personne je me sens à l'écart de toute société humaine — sans être isolée. [264] » La désolation empêche la solitude authentique. Elle ne produit pas comme dans la décréation l'effacement du sujet. Être à l'usine c'est être parmi les autres, tout en étant enfermé « comme dans un île ». L'ouvrier est pris dans une logique collective qui masque son appartenance au monde (comme unité de sens) et véritablement « l'arrache » hors de l'humanité.

Simone Weil met en perspective la désolation qu'elle nomme déracinement et qu'elle oppose à la décréation. La décréation définit un processus par lequel le monde apparaît sans que le moi s'interpose. Le sujet est anéanti en tant que monade et réalisé en tant que médiateur. Il imite l'acte créateur de Dieu, qui est renoncement au pouvoir personnel. Dieu s'efface pour que le monde apparaisse. Le travail, pour Simone Weil, a pour fin l'expression du

---

[262] Jean-Claude Beaune insiste sur ce rapport dans son étude *Le vagabond et la machine*. Il montre comment dès l'avènement des premières manufactures, l'ouvrier se substitue au vagabond improductif. L'usine doit être le lieu du progrès, de « l'accumulation rationnelle d'épargnes bien menées et d'énergies synthétiques ». Il précise en ce sens : « La mort des vagabonds, c'est aussi la fin de l'artisanat, de la « double-profession » qui se maintient si longtemps. » Chapitre XI, *Le vagabond et l'usine*, p. 314, Seyssel, Édition du Champ Vallon, 1983.

[263] *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, collection Espoir, 1966, p. 87.

[264] *Le système totalitaire*, Paris, éd. du Seuil, 1972, p. 225.

consentement à la nécessité. Il est en ce sens une représentation du consentement de Dieu. En 1942, Simone Weil l'énoncera ainsi : « C'est parce que l'absence d'intention est l'essence de la beauté du monde que le Christ nous a prescrit de regarder comment la pluie et la lumière du soleil descendent sans discrimination sur les justes et les méchants. [265] » La passion du Christ c'est Dieu lui-même qui achève sa création. La création elle-même aboutit dans la passion comme renoncement. Dieu renonce ainsi à sa puissance. Simone Weil maintient d'ailleurs, dans les *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, que : « Ce n'est pas seulement la Passion, c'est la Création elle-même qui est renoncement et sacrifice de la part de Dieu. La passion n'en est que l'achèvement. [266] » La création du monde par Dieu est une abdication. La décréation s'inspire du modèle divin : elle traduit le consentement à la nécessité, l'abolition de la personne qui définit l'action non agissante propre à l'état décréé. L'action doit orienter et non pas diriger. Comme l'explique Robert Chenavier : « Pour que l'action oriente — au lieu de diriger — vers le surnaturel, il faut qu'en elle — considérée comme *praxis*, et non pas comme *poiesis* —, un équilibre puisse être trouvé. [267] » Cet équilibre ne se réalise que dans l'accomplissement d'une nécessité, dans la mesure où elle n'est pas contraignante. Cette forme d'obéissance est tout le contraire de la soumission. Elle implique un consentement libre du sujet. La résignation de l'ouvrier comme sa révolte ne traduisent pas un tel consentement. La nature du malheur ouvrier le rend impossible. Simone Weil explique en effet qu'on ne peut « chercher dans les revendications des ouvriers le remède à leur malheur » car ils sont « plongés » en lui « corps et âme » y compris « l'imagination ». « Comment [dans cette condition] imagineraient-ils quelque chose qui n'en porte pas la marque ? [268] » Le facteur social doit être différencié de la nécessité véritable. Il ne peut pas être admis comme source de souffrance rédemptrice bien qu'il contribue à abolir l'illusion de notre puissance.

L'attachement à vide

Si Simone Weil tient de la vie d'usine « un état d'esprit fort raisonnable », qui conduit à l'abolition du « je », cette déchéance peut au contraire, rendre impossible un tel renoncement. À l'extrême, c'est tout le contraire qui se produit : sous l'effet de la contrainte, le « je » se cristallise. L'attachement devient alors en lui-même une valeur. Cet attachement traduit le simple fait d'exister comme objet de désir. C'est pour Simone Weil « l'existence à nu [269] » au

---

[265] *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966.
[266] *Op. cit.*, p. 35.
[267] Troisième partie : La spiritualité du travail, chapitre II, Le travail décréateur, *op. cit.*, p. 497.
[268] *Œuvres complètes, Plaidoyer pour une civilisation nouvelle, Le déracinement*, Paris, Quarto Gallimard, 1999 p. 1058.
[269] *Condition première d'un travail non servile, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 419.

sein de laquelle l'énergie est concentrée en vu de sa propre production où « on fait effort seulement pour vivre ». La vie est informe « comme un moignon, comme le grouillement des insectes [270] ». La monotonie à l'usine est « atroce », elle traduit « l'oscillation pendulaire » bien qu'en apparence on puisse la confondre avec celle qui est « belle », « dont le modèle est le cercle » et qui est « le reflet de l'éternité [271] ». La distance entre l'homme décréé et l'homme soumis est infinitésimale. Elle produit toutefois deux états contraires. C'est sur cette distance qu'il faut porter l'attention. Elle concentre le réel, elle est la clé pour comprendre la condition ouvrière, sa vocation métaphysique. En effet, passer de la contrainte au renoncement décréateur implique d'avoir fait le cheminement qui permet de mesurer le sens du dénuement ou de la déchéance sociale. Or, se révolter signifie précisément pour Simone Weil faire apparaître cette distance. Il ne s'agit pas d'accepter la servitude mais de montrer que le tort qu'elle fait à l'ouvrier est d'une autre dimension que celui qui serait d'une nature strictement économique et sociale, l'objectif est d'augmenter la capacité de révolte. L'oppression vécue à l'usine rend visible une déshumanisation où chaque rapport de production manifeste l'isolement du travailleur. « Aucune intimité ne lie les ouvriers aux lieux et aux objets parmi lesquels leur vie s'épuise, et l'usine fait d'eux, dans leur propre pays, des étrangers, des exilés, des déracinés. [272] » La perception du travail à l'usine a donc pour centre le malheur en tant qu'il nourrit les impressions de Simone Weil. La perception du malheur est le pôle à partir duquel est senti le glissement de l'exploitation à l'oppression. Le *Journal d'usine* a pour sens ultime de faire apparaître ce rapport qui contient le réel. En effet, ni l'exploitation économique ni l'oppression spirituelle ne suffisent à rendre compte de la condition de l'ouvrier.

[270] *Cahiers II*, Plon, Paris, 1951, p. 126.
[271] *Cahiers III*, Plon, Paris, 1953, p. 128.
[272] *La condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 341.

Au terme de ce premier chapitre, nous pouvons donc penser que l'engagement de Simone Weil à l'usine est l'occasion d'un exercice philosophique. La condition ouvrière est l'objet d'une réflexion dont la portée n'est pas simplement sociale ou économique puisque les revendications syndicales sont elles-mêmes questionnées. L'expérience de la vie d'usine est alors l'occasion de comprendre ce qu'il faut entendre par juger. En philosophe, Simone Weil tâche d'exercer son propre jugement et a pour préoccupation le dévoilement de la vérité.

Le questionnement de Simone Weil permet de mettre au jour un monde privé de sens et au sein duquel tout questionnement téléologique est ramené à l'injonction de produire. C'est ce que nous avons développé à travers la notion d'utopie en montrant que l'usine figurait un monde clos ou de pure causalité.

L'expérience de la vie d'usine est donc l'occasion d'un exercice philosophique : comme exercice du jugement et comme mise à l'épreuve d'une tradition. Il nous a semblé d'une importance capitale de reprendre ce questionnement. Il révèle d'une part la faillite de cette tradition sédimentée ; d'autre part sa fécondité comme ressource d'une réflexion sur la possibilité d'une civilisation dont le centre serait la pensée.

Chapitre 2

Le *Journal d'usine* ou l'usine comme phénomène

L'engagement à l'usine définit donc une rencontre, au sens où nous l'avons dit plus haut, l'expérience ouvrière effectue une tendance amorcée dès les premières réflexions de Simone Weil [273] en même temps qu'elle demeure — improbable jusqu'au premier jour d'embauche. Suivant les recommandations de Boris Souvarine, Auguste Detœuf alors administrateur de la société Alsthom (société de constructions électriques constituée par la fusion des sociétés L'Alsacienne et Thomson) accepte de faire rentrer Simone Weil dans l'une de ses usines, celle de la rue Lecourbe à Paris. Comme le souligne son amie Simone Pétrement elle « aurait eu beaucoup de peine à se faire embaucher autrement » en effet « on acceptait difficilement quelqu'un qui n'avait pas de certificat de travail [274] ». Il faut encore ajouter que Detœuf était inhabituellement ouvert aux enjeux philosophiques que comportait l'organisation de l'industrie [275]. Il n'y a donc aucune nécessité dans l'expérience ouvrière, mais en revanche l'expression d'une rupture — sous forme d'un accomplissement — c'est-à-dire d'une rencontre. Cette rupture tient au passage au monde réel qui a pour fin de rompre avec un point de vue imaginaire voir même « artificiel » suivant l'expression de Simone Weil. Elle repose aussi sur

[273] Ainsi écrit-elle à Nicolas Lazarévitch : « Voilà bien longtemps que je n'ai pas donné signe de vie. La raison c'est que j'ai pu, grâce à Boris, réaliser un projet qui me préoccupe depuis des années et que vous, vous comprendrez certainement : travailler en usine. » Simone Pétrement *La vie de Simone Weil, op. cit.*, p. 342.
[274] *Ibid.*, p. 331.
[275] *Ibid.*

un abandon d'une certaine forme de militantisme. Ainsi détachée de cette perspective, l'expérience à l'usine peut se définir comme une rencontre au sens d'un contact par lequel un cheminement s'accomplit. Simone Weil est alors en mesure d'exprimer, ce qui s'effectue en effet : elle l'effectue. L'usine est alors un « phénomène » c'est-à-dire qu'elle se dévoile pour elle-même comme objet de réflexion construit par le questionnement de la philosophe.

Nous montrerons dans un premier temps que cette réalisation s'apparente à un témoignage et se traduit dans la forme même du journal que Simone Weil laisse, comme une empreinte tangible de son expérience.

2.1. Le *Journal d'usine* : le témoignage de Simone Weil

> *On est moins fiévreux concernant les événements allemands ici qu'à Paris. À peine si on voit quelques nazis en uniforme dans la rue, et ils se conduisent comme tout le monde. […] Les journaux ennemis ne s'affrontent pas dans les métros et les trams, on ne discute pas politique. Il n'y a plus d'échauffourées dans la rue. Rien ne dénote une situation particulière, sinon ce calme même, qui est, en un sens, tragique.*
>
> *Lettre à Monsieur et Madame Weil* [276] Berlin, été 1932

« L'Allemagne est le pays où le problème du régime social se pose. Pour nous, en France, et même pour les militants, le problème du régime social est un objet de discours dans les réunions, d'articles dans les journaux, de discussions dans les cafés, tout au plus d'étude théorique ; et, tout au long du jour, il est oublié en faveur des occupations courantes, des petits événements, des passions, des intérêts. Pour la plus grande partie de la population allemande, il n'y a pas de problème plus pressant, plus aigu dans la vie quotidienne. [277] » Cette remarque ouvre un des articles du mois de décembre 1932 que Simone Weil consacre à la situation allemande. Cette manière d'opposer le confort des discussions parisiennes aux luttes quotidiennes des allemands, est une façon de justifier *a posteriori* la pertinence de son voyage durant l'été de la même année. L'Allemagne est le lieu où elle doit se rendre en 1932, pour sentir authentiquement ce qui, à Paris, nourrit les conversations. Les préoccupations parisiennes sont les pâles échos de la réalité vécue en Allemagne. Au point que « celui qui, ces

[276] Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil, op. cit.*, p. 205.
[277] *L'École émancipée*, n° 10, 4 décembre 1932. *Œuvres complètes*, tome II, *Écrits historiques et politiques*, volume 1, *op. cit.*, p. 141.

temps-ci, venant de la France, arrive d'Allemagne, a le sentiment que le train l'a amené d'un monde à l'autre, ou plutôt d'une retraite séparée du monde dans le monde véritable [278] ». À plusieurs reprises, Simone Weil insiste sur cette distance entre le monde réel ou vécu et le monde tel qu'il apparaît « pour nous ». Le voyage entrepris possède, tel que nous le lisons, une portée essentiellement critique. Partir, prendre le train, c'est d'abord mettre à mal les commentaires des parisiens. Le soupçon porte non pas sur la véracité du discours mais sur sa densité. Il ne semble pas que l'on se trompe à Paris lorsque l'on identifie la question qui est en effet celle du « régime social ». Le problème qui forme le contenu réel de la question reste, lui, ignoré. Le contraste est impressionnant entre les deux capitales, à Paris on est agité et on parle, à Berlin « on ne discute pas politique » [279,] mais tout ce dont on se préoccupe est contaminé par la question politique. « Pour mieux dire, aucun problème concernant ce qu'il y a de plus intime dans la vie de chaque homme, n'est formulable, sinon en fonction du problème de la structure sociale. [280] » L'enjeu est alors de construire un lien, il ne nous apparaît guère suffisant de nous en tenir à la critique du discours qui serait en dehors du réel, il semble bien plus important de comprendre comment il s'effectue. Nous trouvons dans cette question la formulation de la tâche du philosophe, quel que soit le contenu sur lequel elle porte. Il s'agit en effet toujours pour la philosophie de tisser un lien avec les contenus de son discours.

La décision de Simone Weil de partir en Allemagne en 1932 est de même nature que celle qu'elle prendra deux ans plus tard, lorsqu'elle décide de se faire embaucher chez Alsthom comme ouvrière. Il s'agit encore de rompre avec une vision théorique des enjeux sociaux. Entrer à l'usine, c'est comme elle le dit à de nombreuses reprises, « entrer en contact avec la vie réelle [281] ». Simone Weil décrit dans les mêmes termes qu'en 1932 le passage d'un monde à un autre : « J'ai l'impression surtout », insiste-t-elle, de « m'échapper d'un monde d'abstraction et de me trouver parmi les hommes réels. » Dans les deux cas Simone Weil impose un témoignage, elle se pose comme un être médian par lequel la réalité s'actualise.

---

[278] *La Révolution prolétarienne*, n° 138, 25 octobre 1932. *Ibid.*, p. 120.
[279] *La Révolution prolétarienne*, n° 138, 25 octobre 1932. *Ibid.*, p. 120.
[280] *Ibid.*
[281] Simone Weil écrit à Simone Gibert, une de ses anciennes élèves du Puy : « J'ai pris un congé d'un an pour travailler un peu pour moi et aussi pour entrer un peu en contact avec « la fameuse » vie réelle ». Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, p. 319.

2.1.1. Qu'est-ce qu'un témoin ?

a. Simone Weil à l'usine : jouer la condition ouvrière pour ne pas jouer à l'ouvrière

Nous voulons démontrer que le *Journal d'usine*, départi de la perspective militante, produit une forme de narration appropriée au témoignage : il y a là une coïncidence. C'est parce que Simone Weil n'est pas à l'usine pour comprendre, par exemple, les moteurs d'une mobilisation sociale qu'elle parvient à être dans l'usine.

Entendons-nous préalablement : qu'est-ce qu'être témoin ? Le témoignage définit le « récit à la première personne authentifié par la parole de celui qui raconte et qui garantit, par l'acte même le constituant comme témoin, l'existence de l'événement raconté [282] ». Le témoin est un sujet susceptible, en raison de son engagement personnel, de traduire par son récit une expérience authentique vis-à-vis « tant de ceux qui sont impliqués par son témoignage que de ceux auprès desquels il témoigne [283] ». Cet investissement prend la forme d'une vigilance de la pensée, un souci de « maintenir à l'intérieur de soi un dialogue intérieur [284] », qui forme le contenu d'une stratégie de résistance. Par définition, celui qui témoigne refuse de renoncer à l'exercice de son jugement, et même davantage il définit sa posture par cet exercice. Dans son essai *Le Témoin interne*, Jean-François Chiantaretto commente l'expérience de Primo Lévi à partir de cette notion de résistance. Il maintient que « la destruction de l'humain, en soi et dans le regard de l'autre, indissociablement ne peut advenir que si l'on n'arrive à maintenir en soi la possibilité d'être témoin […]. Une telle mobilisation psychique […] implique une disposition à conserver une distance, un écart interne, par rapport au présent catastrophique du monde […] [285] ». Dans cette perspective le journal matérialise l'espace psychique et « offre la possibilité d'incarner ce témoin interne représentant le regard de l'autre, dont le sujet humain a besoin pour se sentir exister [286] ». Nul ne peut contester que l'usine soit en 1934 et au regard de Simone Weil un lieu de déshumanisation ; et le journal est hanté par le constat de l'abaissement subi par la pensée et par l'injonction de ne pas sombrer dans l'inconscience. La lucidité, l'éveil de la pensée, se traduit pour Simone Weil en « sentiment de la dignité [287] ». Il se nourrit de l'acharnement du témoin qui impose une reconnaissance universelle. Témoigner est donc tout à la fois accepter d'être façonné par les circonstances extérieures et parvenir à les orienter.

---

[282] Jean-François Chiantaretto, *Le témoin interne*, Paris, Aubier, 2005 p. 11.
[283] *Ibid.*, p. 13.
[284] *Ibid.*, p. 133.
[285] *Ibid.*
[286] *Ibid.*, p. 134.
[287] *Lettres du 13 janvier 1936 à Victor Bernard, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 214.

Nous percevons trois attributs par lesquels nous pouvons circonscrire l'être du témoin. Le témoin se tient au seuil de ce dont il témoigne, en ce sens il est pleinement acteur puisqu'il est à la fois en situation pratique et en mesure de figurer une représentation théorique, cette position fait enfin du témoin un être, par définition, mobile vis-à-vis de l'expérience.

D'abord, le témoin est celui qui perçoit une situation, de manière à en rendre compte sans être contenu par elle. L'être du témoin est donc de se tenir au seuil : il est celui qui est, ni en dehors ni dans la situation qu'il décrit. Par là même, il ne lui suffit pas d'être présent au moment où l'action se déroule. Un témoin doit rapporter des faits, et donc pouvoir les lire au préalable. C'est pourquoi celui qui témoigne ne délivre jamais autre chose que ce qu'il est en mesure d'identifier. Paradoxalement, il est ainsi nécessaire de ne pas être du monde pour prendre contact réellement avec lui. Ainsi en Allemagne, comme à l'usine, Simone Weil décrit ses expériences comme des mouvements. Elle tisse à chaque fois un lien entre deux mondes. Ce passage définit la tension, jusqu'à la rencontre, entre ce qui est du domaine de la représentation (les discours, les positions théoriques) et ce qui est de l'ordre de l'engagement pratique (le voyage en Allemagne, le travail à l'usine et même l'expédition en Espagne en 1936).

Deuxièmement, le témoin est donc l'acteur par excellence, celui qui agit tout en étant en représentation. Il est celui par lequel la situation s'incarne, que ce soit dans ses propos, ou à l'extrême dans son corps, comme c'est le cas pour le martyr. L'acte de témoigner consiste donc à faire se tenir ensemble vision et expérience. Le génie du témoignage tient dans la rencontre qu'il suppose entre le regard et l'événement. Le témoin joue, pour ainsi dire, ce qui se déroule. Comme l'acteur, cette fois-ci au sens où l'entendait Aristote, lorsqu'il expose l'art de la tragédie. Les acteurs n'imitent pas d'abord des caractères grâce à des « personnages en action », au contraire, ils « conçoivent les caractères à travers les actions [288] ». Il importe donc de jouer l'acte accompli. Moins le caractère apparaît et plus la performance du sujet qui l'incarne est grande. L'acteur doit jouer l'action. Le sens du témoignage de Simone Weil alors qu'elle s'engage à l'usine est, de la même façon, d'interpréter la condition qu'elle tâche de faire apparaître. On peut comprendre alors le propos tenu à Boris Souvarine. Tandis qu'elle cherche à expliquer pourquoi, puisque « qu'aucune nécessité ne la soumet », elle continue à s'exposer aux souffrances de la vie d'usine. « Ces souffrances, je ne les ressens pas comme miennes, je les ressens en tant que souffrance des ouvriers, et que moi, personnellement, je les subisse ou non, cela m'apparaît comme un détail presque indifférent. [289] ».

[288] *Poétique*, 1450a, Le livre de Poche, Paris, 1991 p. 112.
[289] *Lettre à Boris Souvarine*, 12 avril 1935 in *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 75.

Aussi le témoignage implique un déplacement en dehors des motifs personnels. Ce qui suppose une liberté, un espace, vis-à-vis de l'expérience. Ainsi, en dernier lieu, le témoin doit être mobile. Il décrit une tendance, un rapport entre les différents protagonistes qui, eux, font la situation, sans pourtant la percevoir. Simone Weil souligne ces différents niveaux de conscience : « Mes camarades n'ont pas, je crois, cet état d'esprit au même degré : ils n'ont pas pleinement compris qu'ils étaient esclaves. Les mots de juste et d'injuste ont sans doute conservé jusqu'à un certain point un sens pour eux dans cette situation où tout est injustice. [290] »

La mobilité dont doit rendre compte le témoignage est d'autant plus visible dans le *Journal d'usine* que l'engagement de Simone Weil se démarque d'une stratégie militante. En ce sens, son expérience ne peut-être confondue avec celle que fera Robert Linhart. La raison la plus évidente est que le militant se trouve par définition en situation de former une « classe ouvrière », il en résulte nécessairement l'impossibilité d'informer la condition des ouvriers, puisque son motif, ou son objet, se trouve à l'extérieur de l'usine. Mais il fallait le propos de *L'Établi* pour comprendre cette distinction.

b. L'engagement de Linhart : le militantisme, la distinction « d'objet » entre *L'Établi* et le *Journal d'usine*

La perspective syndicale serait, certes, une manière d'éclairer un aspect de la condition ouvrière mais non pas d'en dévoiler l'essence. Sinon, sans doute se Simone Weil se serait contentée d'un constat dont le sens se serait situé à l'extérieur de l'usine ; et dont elle aurait fait part à ses camarades des cercles militants. La formulation d'une telle enquête se trouve d'ailleurs, en partie, dans une lettre qu'elle écrit en mars 1935 à Nicolas Lazarévitch : « J'oubliais de vous dire, à propos de mon usine, que depuis que j'y suis je n'ai pas entendu UNE SEULE FOIS parler de questions sociales, ni de syndicat, ni de parti. (…) J'ai demandé à un ouvrier s'il existait réellement une section syndicale à l'usine ; je n'ai obtenu d'autre réponse qu'un haussement d'épaules et un rire significatif. On se plaint des normes, du manque de travail, de bien des choses ; mais ce sont des plaintes, et voilà tout. Quant à l'idée de résister tant soit peu, elle ne vient à personne. [291] ». Par ailleurs, Simone Weil n'entend pas éprouver les structures collectives de l'oppression. Son propos est de déceler les formes objectives de l'aliénation qui ne sont pas réductibles aux effets économiques et sociaux. D'où sans doute l'usage du concept « d'esclave » par lequel nous percevons la réalité de l'expérience

[290] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 150.
[291] *Lettre à Nicolas Lazarévitch*, 9-17 mars 1935 in *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 64.

ouvrière. Or, ce qu'il désigne est très flou dès lors qu'il ne définit plus un statut juridique. « L'esclavage m'a fait perdre tout à fait le sentiment d'avoir des droits [292] », dira Simone Weil. On peut s'étonner que ce ne soit pas, au contraire, le fait de n'avoir aucun droit qui ait produit le sentiment d'esclavage. Car que peut bien désigner l'esclavage en dehors de sa dimension juridique ? N'est-ce pas parce qu'on ne jouit plus d'aucun droit que l'on est esclave ? Le concept d'esclavage ne désigne pas ici un statut ; par opposition à un homme supposé libre parce qu'il aurait des droits. Il ne s'agit donc pas de discuter du statut de l'ouvrier. Plutôt, ce statut n'est authentiquement questionné que par la médiation d'une réflexion qui s'efforce de le relier à sa condition. On perçoit alors pourquoi l'ouvrier figure l'homme « réel » : il exprime une certaine condition métaphysique. L'esclavage ne définit pas l'état d'aliénation produit par un certain rapport entre la force de travail et le capital, mais l'impossibilité d'être maître de soi, c'est-à-dire de sa pensée. Il désigne une forme d'humiliation telle qu'elle brise la tentation de la révolte et que la plainte se substitue à la résistance.

La problématique de Linhart est, au contraire, d'emblée militante, et les enjeux y compris ceux posés par l'immigration post-coloniale, sont immédiatement sociaux. Linhart raconte son expérience, trente deux ans après Simone Weil, dans un contexte social très différent par le fait premier qu'il se situe plus de vingt ans après la Seconde Guerre mondiale. L'établissement désigne l'expérience des quelques centaines de militants intellectuels qui, à partir de 1967, s'embauchaient, « s'établissaient » dans les usines ou les docks. Les établis inscrivent leurs actions dans le mouvement maoïste ; il s'agit de travailler à l'usine avec les ouvriers pour les aider à s'organiser. Ils sont en rupture avec le syndicalisme traditionnel qui privilégie la négociation avec le patronat et ne souhaitent pas non plus créer une avant-garde d'élites. Le constat que Linhart dresse dès son embauche est troublant pour qui est familier du *Journal d'usine*. Si, pour Simone Weil, « le premier détail qui, dans la journée, rend la servitude sensible, c'est la pendule de pointage [293] » ; la description que Linhart fait de Huguet, le contremaître chargé de contrôler les effectifs, porte sur le même asservissement. « En ce moment, il me présente son front dégarni, rose et luisant. Il fait l'important. Il fait quelque chose d'important. Les effectifs. C'est important, les effectifs. Savoir qui est là, qui n'est pas là. Qui est arrivé à l'horloge pointeuse avec dix minutes de retard. Ou même avec deux minutes de retard. [294] » De même le contraste entre les « cadences infernales » dénoncées dans « les tracts » et la « monotonie résignée [295] », qui transparaît en réalité dès que l'on pénètre dans l'usine,

[292] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 150.
[293] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 330.
[294] *L'Établi, op. cit.*, p. 30.
[295] *Ibid.*, p. 9.

fait écho à l'impression de Simone Weil. Elle explique ainsi dans un article de 1936 que « la première souffrance » à l'usine est définie par le fait que « les ouvriers s'ennuient ».

Pourtant, si les deux auteurs font de la perception du temps le nœud de la réalité du travail à l'usine, la position de Simone Weil est d'emblée plus ontologique : c'est l'être de l'usine qui est interrogé. L'emploi du temps semble, comme pour Linhart, relatif aux ordres et aux contrordres des petits chefs. Mais ce qui apparaît surtout, c'est la blessure infligée à la pensée : on souffre autant de la monotonie du travail que des changements de fabrication puisque, dans les deux cas, il est « brutalement » manifeste que « son temps est sans cesse à la disposition d'autrui [296] ». L'emprise du contremaître tient à son pouvoir, non pas surtout en ce qu'il surveille le travail accompli en évaluant la productivité des ouvriers, mais en ce qu'il est déchargé du décompte des heures : « Explique à Châtel que j'ai perdu 2 h la veille. Il grommelle : « 2 h ! » et met sur le bon : temps perdu… Mais ne met pas combien ! » À l'usine, le temps, changé en instants répétés, ne cesse de définir un « rapport entre un présent et un avenir » mais il n'est plus « séparation entre ce que je suis et ce que je veux être », bref il n'est plus « travail » [297]. L'aliénation consiste en cette réification du temps. Le temps n'est jamais plus à l'usine celui du projet et de l'élaboration. Le temps n'est plus la puissance que nous actualisons, il est pour lui-même ce qu'il faut compter. De ce fait, « mettre sur le bon » de l'ouvrière « temps perdu » en feignant de ne pas avoir à le compter, c'est affirmer un pouvoir arbitraire, comme s'il n'y avait pas d'écart entre une minute et deux heures, alors même que le travail de l'ouvrier consiste à bien savoir mesurer cette différence, puisque la perfection de son action tient en grande partie à la vitesse de son exécution. D'où les nombreuses pages du *Journal d'usine* consacrées au décompte des heures et des sous. Contrairement à Linhart, Simone Weil est payée aux pièces. Presque chaque jour, elle a noté le nombre de pièces effectuées et le salaire qui devrait correspondre [298]. Linhart, au contraire, s'extraie au maximum des tâches qu'il doit effectuer puisqu'il maintient qu'il n'est pas à l'usine « pour fabriquer des

---

[296] *La Condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 332.

[297] Le temps n'est pas séparable de l'action : « telle que le seul chemin de moi à moi soit le travail ». « Du temps », 1929, *Premiers Écrits Philosophiques, Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, 1988.

[298] Jean Tavernier dans sa *Note sur le calcul du salaire* donne quelques précisions sur ce système de rémunération en fonction des éléments donnés par Simone Weil dans son journal. « Chacun des travaux qu'elle exécutait, était défini par un « bon » qui précisait :
- le nombre et la nature des pièces à réaliser ;
- le montant du salaire attribué pour chaque pièce, que Simone Weil exprimait sous forme d'un pourcentage. 0,84 % signifie 0,84 F pour cent pièces, ou 0,84 centime par pièce.

Ce salaire par pièce était déterminé par le « chrono », qui se basait pour cela sur des chronométrages effectués sur des travaux similaires. (...) Le bon était considéré comme « coulé » si le nombre de centimes par pièce multiplié par le nombre de pièces réalisées en une heure était inférieur à 3 F. » *Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 2, pp. 166-167.

voitures [299] » mais « pour faire du travail d'organisation dans la classe ouvrière ». Aussi est-il « exaspéré » lorsqu'il constate que, en quatre mois, il n'a fait que des 2CV.

Dès l'embauche on perçoit l'humiliation que Linhart veut dénoncer. « On n'en mène pas large quand on vient quémander un tout petit emploi manuel — juste de quoi manger, s'il vous plaît et qu'on répond timidement « rien » aux questions sur les diplômes, les qualifications, sur ce qu'on sait faire de particulier. Je pouvais lire sur les yeux de mes camarades de la file d'embauche, tous immigrés, l'humiliation de ce « rien ». Quant à moi, j'avais l'air suffisamment accablé pour faire un candidat ouvrier insoupçonnable. Monsieur l'embaucheur a dû penser : « Tiens, un demi campagnard un peu ahuri, c'est bon ça ; ça ne fera pas d'histoires. Et il m'a donné mon bon pour la visite médicale. [300] » Le propos est beaucoup plus précis que dans le *Journal d'usine*, l'éclairage presque sociologique. Et pourtant ces deux récits convergent de manière aussi radicale l'un et l'autre sur un point : à l'usine, on n'est « rien ». Aussi il ne faudrait pas se méprendre : ces écrits présentent des similitudes étonnantes y compris de formulation, ce en quoi nous percevons leur authenticité. Le gage de cette authenticité tient à cet étonnement commun : Linhart comme Simone Weil se trouvent « pris » dans l'usine, le signe de cette capture est le sentiment qu'ils éprouvent tous deux alors qu'ils ne trouvent plus les raisons de leur présence. Ainsi cette réflexion de Linhart fait écho à celle de Simone Weil ; il écrit : « Quand on a supporté le choc du début, le vrai péril est là. L'engourdissement. Oublier jusqu'aux raisons de sa propre présence ici. Se satisfaire de ce miracle : survivre. [301] ». Elle dit : « L'épuisement finit par me faire oublier les raisons véritables de mon séjour en usine, rend presque invincible pour moi la tentation la plus forte que comporte cette vie : ne plus penser, seul et unique moyen de ne pas en souffrir. [302] ». C'est pourquoi, d'ailleurs, nous avons parlé d'identité de contenu.

Mais le motif de ces deux récits demeure différent. À l'usine, durant les années 1934-1935, Simone Weil n'entend pas produire un mouvement de révolte. Au contraire, explique Linhart, « cette grève, il faudra la construire. Patiemment. Poste par poste [303] ». Pourtant, les événements de 1936 se lisent dans la continuité de la vie d'usine. À l'humiliation répondra « la joie pure » de se « tenir debout ». Pour Simone Weil ce serait se méprendre que de penser que « l'unité syndicale » ait « constitué un facteur décisif ». « Dans ce mouvement, il s'agit de bien autre chose que de telle ou telle revendication particulière, si importante soit-elle. » La

[299] *L'Établi, op. cit.*, p. 60.
[300] *L'Établi, op. cit.*, p. 16.
[301] *L'Établi, op. cit.*, p. 50.
[302] *Le Journal d'usine, op. cit.*, p. 103.
[303] *Ibid.*, p. 85.

grève donne la force « d'oser enfin se redresser », de « se sentir des hommes ». On est, souligne Simone Weil, et la comparaison n'est pas fortuite, « comme des soldats en permission pendant la guerre [304] ». Linhart, lui, évoque aussi la guerre mais c'est encore au moment de « construire » la grève : « C'est la première fois que je vois la question sous cet angle. La guerre des classes au ras de la tranchée. Niveau lampiste. [305] » Il y a une inversion : si, pour Simone Weil, le résultat de la grève est de retrouver sa dignité, pour Linhart, la question de la dignité en est le motif. Alors que le comité de base a décidé du jour de grève, Linhart décrit quelle est la disposition psychologique des ouvriers « meneurs » : « Pour une fois les blessures et les humiliations de la vie quotidienne ne se perdaient plus dans le puits sans fond de notre rage impuissante. Les chefs pouvaient insulter, « bourrer », voler, mentir. Nous leur avions ouvert un compte secret et chaque fois qu'ils l'alourdissaient d'une nouvelle injustice, nous pensions : rendez-vous le 17 février. [306] » L'idée d'un compte secret implique celle d'une réserve, un refuge à l'abri du pouvoir des chefs. Le rendez-vous du 17 février préserve de la mise à nu brutale. Toutefois cette résistance ne s'opère que par l'inversion, supposée possible, du rapport de force : le compte secret c'est aussi la dette puisque les insultes et les brimades seront redevables le jour de la grève. Ce renversement du rapport de force semble justement bien illusoire aux yeux de Simone Weil. La liberté et la dignité ne peuvent naître de l'état d'oppression [307]. En 1937, elle explique ainsi cette impossibilité : « L'esprit humain est incroyablement flexible, prompt à imiter, prompt à plier sous les circonstances extérieures. Celui qui obéit, celui dont la parole d'autrui détermine les mouvements, les peines, et les plaisirs, se sent inférieur non par accident, mais par nature. À l'autre bout de l'échelle sociale, on se sent de même supérieur, et ces deux illusions se renforcent l'une et l'autre. [308] » Par définition, les conditions de survie où se trouvent les ouvriers avec lesquels elle travaille rendent impossible une telle révolte. Cette dette qui lierait les chefs aux ouvriers est donc mythique. De même, « le mythe de la Russie soviétique est subversif pour autant qu'il peut donner au manœuvre d'usine communiste renvoyé par son contremaître le sentiment qu'il a malgré tout derrière lui l'armée rouge et Magnitogorsk, et lui permettre ainsi de conserver sa fierté [309] ».

---

[304] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 276.

[305] *L'Établi, op. cit.*, p. 85.

[306] *Ibid.*, p. 89. Plus loin Linhart ajoute : « Pour la dignité, avons-nous mis sur le tract. Au fond toutes les grèves se ramènent à ça. Montrer qu'ils n'ont pas réussi à nous briser. Que nous restons des hommes libres. » p. 90 (Nous soulignons.)

[307] « Une oppression évidemment inexorable et invincible n'engendre pas comme réaction immédiate la révolte, mais la soumission. » *Journal d'usine, op. cit.*, p. 132.

[308] *Méditation sur l'obéissance et la liberté*, printemps 1937 in *Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, pp. 128-133.

[309] *Ibid.*

Linhart, lui, en stratège, porte son regard sur la fin qu'il s'est fixé et, jusqu'à ce que la grève soit « brisée », il raisonne en termes de moyens. Jusqu'à ce que le « comité de base » soit formé, la question de Linhart est la suivante : « Comment trouver une prise ? », il lui faut faire « l'inventaire » de ses « amitiés », des ouvriers qu'il connaît et qu'il pourrait « tenter de réunir. »

La stratégie de Linhart apparaît dans la forme qu'il donne à son récit ; de la même façon, nous verrons à présent que l'absence de dramaturgie dans le *Journal d'usine* est déterminante pour comprendre son objet.

2.1.2. Le *Journal d'usine* ou l'abolition du récit, de l'impossible narration de Simone Weil à l'impossible témoignage de Linhart

L'Établi donne un visage à l'aliénation : « Huguet, le contremaître » ; il lui trouve une fonction : les effectifs. Simone Weil ne décrit pas, quant à elle, une manifestation possible de la soumission. Bien qu'elle s'ancre dans une perspective sociale, la visée de Simone Weil c'est de toucher la racine de l'oppression ; en réalité. Bien sûr, il y a Mouquet le petit chef, Léon qui est un peu lâche, et Jacquot qui est fort gentil. Toutefois on sent bien que n'importe quel contremaître est au fond équivalent, car Simone Weil ne construit pas de dramaturgie. Elle s'attache aux conditions objectives, aux structures qui lui semblent pouvoir signifier de manière définitive en quoi consiste l'oppression. À ce titre, elle déplorera le rapport inversé des pièces aux hommes.

Le Journal d'usine n'est ni un essai sur la condition ouvrière, ni un roman. Anne Roche, à qui nous devons une introduction à la lecture du *Journal d'usine*, pose le problème en ces termes : « De ce texte, dont la littéralité même nous rappelle sans cesse qu'il n'était pas destiné à la communication, que pouvons-nous retenir ? [310] » Nous nous intéressons à la forme du récit, du fait même de ce défaut de lisibilité, suivant en cela la première proposition d'Anne Roche, qui maintient qu'on ne peut se dispenser d'une lecture diachronique du journal, en tant qu'elle « restitue précisément le quotidien de l'expérience [311] ». C'est à cette restitution du quotidien que nous voulons prêter attention. Le *Journal d'usine* suit les jours et le déroulement du travail de manière à traduire un certain laps de temps sans début ni fin entre

[310] *Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 158.
[311] *Ibid.*

deux événements [312]. La forme brute, vierge de tout souci d'élégance littéraire, comme de toute structure démonstrative, produit un effet de transparence : comme un contact avec la vie d'usine. Il y a le minimum de discours entre le réel vécu et son expression. Le journal présente, une analogie, c'est-à-dire suivant la définition proposée par Aristote, une identité de rapport entre deux termes. « Une coupe entretient avec Dionysos le même rapport qu'un bouclier avec Arès ; on dira donc que la coupe est « le bouclier de Dionysos » et que le bouclier est « la coupe d'Arès » [313]. Le journal est au récit ce que l'usine est au travail. L'absence de mise en intrigue est une certaine manière de raconter, elle est analogue au défaut de projection de la pensée dans l'organisation du travail, le journal rend singulièrement bien compte de ce retrait de la conscience [314]. Le fond (la répétition des gestes la monotonie des tâches, la fatigue et l'humiliation) se traduit sur le plan formel par une alternance désordonnée de considérations techniques, relatives au salaires ou à la hiérarchie, et de réflexions philosophiques. Le travail a pourtant vocation de libérer l'homme, comme Simone Weil le souligne dans l'épigraphe du journal : « Non seulement que l'homme sache ce qu'il fait, mais si possible qu'il en perçoive l'usage, qu'il perçoive la nature modifiée par lui. Que pour chacun son propre travail soit un objet de contemplation. [315] » Or, la forme du journal d'usine rend perceptible la contradiction entre la vocation du travail et sa mise en œuvre à l'usine. En réalité, cette manière de « raconter » son expérience révèle l'usine comme le lieu de la contemplation impossible. Nous voulons montrer que la forme du journal sans fin ni commencement, soit pour reprendre l'expression de Ricœur sans « mise en intrigue » [316], est proprement l'expression de l'oppression.

Reprenons à notre compte ce que Ricœur appelle « son hypothèse de base » : « Que le temps devient humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle. [317] ».

---

[312] Imre Kertész dans *Être sans destin*, exprime très bien cette distance entre la représentation et l'expression du réel tel qu'il se déroule. Le flux rend impossible la mesure tragique : « Ce n'est que maintenant que tout semble fini, défini, irrévocable, définitif, tellement rapide et si terriblement flou, comme si c'était « arrivé » : maintenant, après coup seulement quand on regarde en arrière, à rebours. Et puis aussi bien sûr, quand on connaît d'avance le destin. Alors effectivement on peut tenir compte du temps qui passe. (...) Mais qu'on regarde en avant ou en arrière, ce sont deux points de vue erronés considérais-je (...). Chaque minute commençait, durait et finissait avant que la suivante ne commence à son tour. » Paris, Actes Sud, 1998 p. 355.

[313] « J'entends par « analogie » tous les cas où le deuxième terme entretient avec le premier le même rapport que le quatrième avec le troisième ; le quatrième sera mis à la place du deuxième ou le deuxième à la place du quatrième et l'on ajoute parfois le terme à la place duquel est mis celui qui entretient ce rapport avec lui. » Aristote, *Poétique*, *op. cit.*, 1457b.

[314] « Tentation la plus forte que comporte cette vie : celle de ne plus penser, seul et unique moyen de ne pas en souffrir. » *Journal d'usine, op. cit.*, p. 103.

[315] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 81.

[316] *Temps et récit*, tome I. *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris, 1983, pp. 66-104.

[317] *Ibid.*, p. 105.

En renonçant au récit, le *Journal d'usine* exprime donc une certaine déshumanisation. Le plus important se situe peut-être ici : renoncer à la mise en intrigue sans renoncer à transmettre une expérience c'est pour le *Journal d'usine* la possibilité de raconter le strict déroulement des journées. Nous sommes toujours contenus dans un présent fermé, un instant, comme l'ouvrier est pris dans son geste. Le journal présente de manière radicale l'impossibilité de composer, d'être dans la représentation. Il n'y a pas de péripéties, pas de dénouement possible, pas d'accident. La force du journal est de raconter l'abolition du récit. Le journal de Simone Weil produit une forme d'abolition de l'imaginaire. Il n'y a ni commencement, ni fin, chaque journée est également éclairante, quels que soient les « incidents notables » [318]. Car ces incidents ne produisent aucune forme de reconnaissance chez le lecteur. Anne Roche donne un exemple parlant à ce que nous voulons soutenir : « l'incident bureaucratique fort drôle » reste, pour le lecteur, énigmatique, et donc pas drôle du tout [319].

On ne peut pas se représenter la vie d'usine, pour la raison principale que, pour l'essentiel, cette vie se déroule. L'obsession du temps prend la forme d'un décompte. La forme du journal se prête très bien à cette succession : semaines, jours, parfois même sont distingués le matin et l'après-midi. Les menus événements et les réflexions ne forment pas ensemble un récit. Nous entendons par « récit » : « l'agencement des faits » [320]. Or, à l'usine, les journées se succèdent ; les faits s'accumulent, mais il n'y a au bout du compte nulle histoire. Simone Weil donne une forme à la cadence qu'elle fustige. Il n'y a pas de récit de l'usine tant qu'il s'agit d'en livrer l'essence, car celle-ci réside dans la négation du rythme et de la pensée. Le temps donné est celui, continu, des impressions qui suivent la répétition des jours, les mouvements saccadés des ouvriers. La présence de Simone Weil a le sens de la faute [321] qui, dans l'économie de la mise en intrigue, permet la reconnaissance et produit un acte commun au spectateur et à l'acteur. Discerner la faute nous permet de juger de l'action ; non pas pour la condamner, mais dans le but de reconnaître, par elle, notre caractère également faillible. Simone Weil rend perceptible la condition ouvrière en rendant possible une telle reconnaissance. Il faut, comme dans la tragédie, saisir l'universalité de ce qui se présente. La condition de l'ouvrier n'est perceptible que par la dimension nécessaire qu'elle contient, et à laquelle

[318] *Journal d'usine, op. cit.,* p. 152.

[319] *Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op.cit.*, p. 158. Simone Weil ne produit pas d'effet comique alors qu'elle décrit cet incident « du manque de 10 rondelles ». On se réfèrera aux pages 99 et 100 du *Journal d'usine* pour ce faire une opinion.

[320] Nous suivons toujours l'analyse de Ricœur qui précise : « Nous appelons « récit » ce que précisément Aristote appelle muthos, c'est-à-dire l'agencement des faits. », p. 76.

[321] Pour susciter l'émotion tragique et donc la reconnaissance, il faut composer à partir du « cas d'un homme qui, sans atteindre l'excellence dans l'ordre de la vertu et de la justice, doit non au vice ou à la méchanceté, mais à quelque faute de tomber dans le malheur. » *Poétique, op. cit.*, p1453a, p. 122.

nous pouvons nous identifier : nous lisons dans le *Journal* une déshumanisation, un déracinement. Cette reconnaissance se produit par la mise en forme paradoxale de ce qui ne contient aucun événement. C'est pourquoi, nous sommes dès le début dans la reconnaissance, puisque la dernière journée n'ajoute rien aux autres.

Nous percevons donc dans le *Journal d'usine* une mise en intrigue dont la fin est l'expression de son abolition. Or c'est précisément de cette manière que peut apparaître comme phénomène, la réalité de l'usine. Le lecteur est saisi par l'authenticité du *Journal* parce qu'il révèle l'impossibilité du travail à l'usine à laquelle correspond strictement l'impossibilité du récit.

Au contraire, Linhart construit un récit comme s'il pouvait se passer quelque chose à l'usine, comme s'il pouvait se produire un événement. Si nous sommes pris dans son récit, c'est à la manière d'un roman. Les personnages sont attachants ou détestables, l'intrigue est bien campée — la grève va t-elle ou non prendre ? Il a fallu créer le « comité de base de Citroën Choisy » [322], écrire des tracts, décider d'une stratégie, jusqu'à la première délivrance : « Encore quelques coups de vrilles, de marteaux isolés. Et le silence. Ah ce silence, comme il résonne dans nos chaînes. ». C'était inespéré : « Il est cinq heures et une minute. L'atelier de la grande chaîne est arrêté. [323] » Le lecteur est pris dans l'intrigue jusqu'au rétablissement de l'ordre, jusqu'au licenciement de l'établi. Il s'attache au personnage mis en scène par Linhart, perdu à l'usine et que l'on déplace de poste en poste. Il est presque comique. « Je suis fatigué dès le matin. Un coup de pouce, un caoutchouc planté, un coup de pouce, un caoutchouc planté, pouce, caoutchouc, pouce, caoutchouc, un siège fini. J'en place un autre, cadre vide. (…) Un coup d'œil sur la femme stakhanoviste : elle est déchaînée, elle commence son quatrième siège vingt minutes après la reprise. Je vois le va- et-vient rapide de ses mains. Le geste répété des deux pouces bandés de caoutchoucs : clac, clac, clac. (…) Comment fait-elle cette femme machine ? (…) Et tous les autres, sur la grande chaîne ? [324] »

On trouve aussi des personnages chez Alsthom mais ils ne permettent pas de construire une histoire. Linhart est désespéré par sa propre inaptitude : « Je ne vais quand même pas faire tous les postes de l'usine ! Ce coup-ci, ils vont me virer c'est sûr. Idées noires sur les intellectuels, la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, l'atrophie des capacités manuelles dans la partie de l'espèce qui s'est réservé les stylos et les bureaux… ». Simone Weil aussi fait référence à la dialectique hégélienne mais sans se distinguer, sans que cela ne semble directement la concerner ; elle énonce à la manière d'une vérité générale : « Maître et serviteur.

[322] *L'Établi, op. cit.*, p. 87.
[323] *Ibid.*, p. 91.
[324] *L'Établi, op. cit.*, p. 43.

Aujourd'hui, serviteurs absolument serviteurs, sans le retournement hégélien. C'est à cause de la maîtrise des forces de la nature… ». Comme Simone Weil, Linhart perçoit la peur, l'humiliation, la fraternité et la lourdeur de la bureaucratie. À la différence toutefois de cette remarque : « Il n'y a pas de précipitation apparente dans les gestes des ouvriers [325] », alors même que cette précipitation est aux yeux de Simone Weil si essentielle qu'elle contient en elle-même l'humiliation subie par la pensée [326]. La remarque de Linhart est en fait en contradiction avec sa propre expérience : lui, doit se précipiter, il « coule » régulièrement. Cette contradiction est volontaire : « Dans nos débats d'étudiants, je me suis opposé à ceux qui concevaient l'établissement comme une expérience de réforme individuelle : pour moi, l'embauche d'intellectuels n'a de sens que politique. » Toutefois, ce renoncement apparaît impossible à la lecture du roman. Puisqu'il lui apparaît à l'usine « maintenant, ici » que « c'est cette efficience politique qui se dérobe [327] ». Nous pensons d'ailleurs que c'est cette impossibilité qui fait du roman de Linhart un ouvrage important.

Ce souci propre à Linhart de restituer, en même temps que son expérience, sa lutte comme militant fait de son récit le témoignage remarquable d'un intellectuel, en proie aux contradictions inhérentes à sa position, mais non pas, comme nous le pensons du *Journal d'usine*, le témoignage de la condition des ouvriers.

Simone Weil, en tant que témoin, déplace l'affectivité de celui qui lit l'expérience : l'engagement de sa personne ne doit pas être moteur d'une situation nouvelle. Elle ne doit pas concentrer sur elle l'attention du lecteur. L'effort dont elle fait montre consiste essentiellement à disparaître en tant que narrateur, à réduire le plus possible les différences entre elle et les autres ouvriers. Elle veut lire la condition ouvrière de l'intérieur, la rendre visible par ses impressions. Elle doit rendre compte du déroulement de son expérience à l'usine, des jours et des événements [328] : elle doit pour cela renoncer le plus possible à toute autre forme de chronologie. Il s'agit de rendre compte du « vécu » soit du « réel ». Le génie de Simone Weil tient à ce que nous lisons dans le journal la cadence du travail à l'usine ; le langage comme la pensée

---

[325] *Ibid.*, p. 15.

[326] « Le spectacle de manœuvres sur machines est presque toujours celui d'une précipitation misérable d'où toute grâce et toute dignité sont absentes. Il est naturel à l'homme et il lui convient de s'arrêter quand il fait quelque chose, fût-ce l'espace d'un instant pour en prendre conscience (...) c'est ce qu'il faut apprendre à supprimer entièrement dans l'usine quand on y travaille. » *La condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 343.

[327] *L'Établi*, p. 60.

[328] En 1955, dans un livre en forme d'hommage à Simone Weil, Eugène Fleuré a cette formule : « Fixer l'atmosphère physique et morale de l'usine ; à quoi bon ! Simone Weil l'a décrite au jour le jour. Il n'est pas question de romancer, ni « d'arranger» l'histoire. Les faits, qui ne prennent sans doute pas l'allure d'événements, s'inscrivent dans la succession monotone des tâches accomplies. » *Simone Weil, Ouvrière*. Paris, Lanore, 1955, p. 31.

sont au maximum contenus dans les machines, dans les pièces qui circulent : nous percevons de manière bouleversante que l'expression de la pensée ne peut être que sursaut.

Par son témoignage, Simone Weil parvient à exprimer ce qui se produit à l'usine puisque chacune de ses réflexions naît de sa propre manière de s'exposer. Elles sont chargées de la répétition quotidienne des gestes, des tâches, des brimades et des satisfactions. En même temps cette façon de pénétrer les structures de l'usine engage Simone Weil en tant que philosophe. Et, pour nous, cet engagement est précieux dans cette mesure même. L'usine est alors un « phénomène », c'est-à-dire qu'elle se dévoile pour elle-même comme objet de réflexion, élaboré par le questionnement du philosophe.

2.2. Une phénoménologie du monde ouvrier

Parler de phénoménologie à propos de la perception du travail par Simone Weil comporte un risque : force est d'admettre « qu'il ne s'agit jamais, pour Simone Weil, d'expulser le monde de la conscience, de réduire l'attitude naturelle par l'époché pour nous mettre en présence d'une conscience pure [329] ». Simone Weil donne à l'acte de connaissance une visée plus directement pratique et l'objet de son questionnement est davantage le monde à partir de « sa présence en nous » que la conscience à partir de « ce qui est visé par elle ». Toutefois, n'est-ce pas aussi la certitude que l'on ne peut séparer la science « du monde de la vie » ?

Aussi le point de vue de Simone Weil comme celui de Husserl invite au « même rejet d'un rationalisme abstrait, d'une vue purement déductive de la science [330] ». Husserl exprime en ces termes ce qui motive le projet de la phénoménologie : « Il n'y eut pas toujours dans le monde — c'est l'histoire qui l'enseigne — une humanité vivant habituellement dans des intérêts scientifiques dont la fondation remonte loin dans le passé » mais « en revanche » […] « il y eut toujours un monde de la vie déjà là avant la science », et c'est le plus important : « Le sens de ce monde de la vie se perpétue aussi à l'époque de la science [331] ». Il faut alors se concentrer sur le sens du monde de la vie et trouver à quelles conditions il peut être objet de la science, puisque sa scientificité qui n'est pas « objectivo-logique » est « fondatrice en dernière instance [332] ». En effet, un projet scientifique étranger aux données premières du

[329] Nous reprenons ici le point de vue de Robert Chenavier pour qui « Simone Weil ne s'oriente pas vers une phénoménologie ». *Simone Weil. Une philosophie du travail, op. cit.*, p. 157.
[330] C'est ce qui aux yeux d'Emmanuel Gabellieri n'a pas été perçu par Robert Chenavier, *Être et Don, Simone Weil et la philosophie, op. cit.*, p. 71.
[331] *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, op. cit.*, p. 140.
[332] *Ibid.*, p. 141.

monde de la vie perd sa portée car ce monde définit le « seul et unique monde de l'expérience, commun à tous [333] ». Or, c'est bien là le même constat et la même critique que nous lisons sous la plume de Simone Weil : « L'attitude d'esprit scientifique n'est admirable qu'au moment où elle est celle d'un homme aux prises avec des événements, des dangers, des responsabilités, des émotions ». Au contraire : « Rien n'est si morne, si désertique que les résultats de la science dans des livres, à l'état de résidu mort [334] ». Il faut donc préférer la recherche scientifique qui, aux prises avec le monde de la vie, ne renonce pas au sens. Cette prise n'est pas directe, elle ne tient pas au pur exercice de la volonté, elle consiste en la capacité à poser entre moi et le monde « un enchaînement d'intermédiaires auxquels mon désir est extérieur ». Par exemple : « Si je veux soulever une pierre très lourde, j'y réussirai non en soulevant, mais en abaissant quelque chose, à condition que ce quelque chose soit un levier. » Toutefois on ne parvient pas d'emblée à « toucher le monde », c'est-à-dire à le penser sur le « modèle d'une telle chaîne d'intermédiaires ». Au contraire, il se trouve toujours « une obscurité impénétrable » car si du moins nous tentons de penser le monde ainsi, nous ne pouvons pas tout à fait parvenir à concevoir « un travail sans travailleur, un obstacle qui ne s'oppose à aucune action ; des conditions qui ne sont des conditions d'aucun projet [335]». La méditation sur l'expérience ne peut donc renoncer à l'intuition première. Elle doit au contraire chercher à construire le lien qui unit la conscience au monde.

On comprend alors pourquoi, dès l'introduction à sa thèse de diplôme d'études supérieures écrites en 1929-1930 Simone Weil expose ses réticences vis-à-vis des théories « du plus grand mathématicien de notre siècle ». La mathématique n'est « qu'un langage commode », d'après Henri Poincaré : « Une géométrie ne peut être plus vraie qu'une autre. [336] » Suivant ce précepte, il faut concevoir une division entre l'espace géométrique et l'espace représentatif : ce dernier contient les représentations tirées de nos sensations auxquelles s'opposent les lois qui composent l'espace géométrique [337]. « Aucune de nos sensations, isolée, n'aurait pu nous conduire à l'idée d'espace, nous y sommes amenés seulement en étudiant les lois suivant lesquelles ces sensations se succèdent [338] », explique Henri Poincaré. Si la géométrie était expérimentale, elle ne serait en effet « qu'approximative et provisoire » et elle serait en

[333] Ce monde est celui dans lequel : « Einstein lui aussi, et tout chercheur se sait inclus en tant qu'homme, y compris pendant son travail de recherche. » *Ibid.*, p. 143.
[334] *Sur la Science*, « La Science et nous », op. cit., p. 132.
[335] *Sur la Science, op. cit.*, p. 126.
[336] *Ibid.*, p. 16. Référence à *La science et l'hypothèse* de Henri Poincaré, Paris, Flammarion, 1968, p. 76.
[337] Aussi précise Poincaré : « Il nous est aussi impossible de nous représenter les corps extérieurs dans l'espace géométrique, qu'il est impossible à un peintre de peindre, sur un tableau plan des objets avec leurs trois dimensions. » *La science et l'hypothèse, op. cit.*, p. 82.
[338] *Ibid.*, p. 83.

contradiction avec sa vocation qui n'est pas « l'étude des mouvements des solides naturels », mais de certains « solides idéaux, invariables, qui n'en sont qu'une image simplifiée et lointaine [339] ». Aussi admet-il que « la notion de ces corps idéaux est tirée de toutes pièces de notre esprit et l'expérience n'est qu'une occasion qui nous engage à l'en faire sortir [340] ». La question que Simone Weil pose à Poincaré porte précisément sur la nature de ces corps idéaux : si les « combinaisons de rapports », qui constituent la science sont purifiées de tout contenu intuitif, il faut pourtant qu'elles « aient un contenu », or « où le trouver, sinon dans l'expérience ? »

L'intuition chez Simone Weil est de l'ordre du concret, l'inquiétude philosophique porte d'abord sur la manière d'être au monde. Toute connaissance est ainsi conçue comme exercice d'une certaine puissance. Elle définit « la puissance que j'exerce sur ma propre croyance » et c'est par cet exercice que « je sais que je pense [341] ». Il faut donc distinguer ce que je ressens de ce que je fais ; seul ce que je fais définit une connaissance. Ainsi « ma propre existence que je ressens est une illusion ; ma propre existence que je connais, je ne la ressens pas, je la fais [342] ». Connaître ce n'est donc pas simplement percevoir mais distinguer dans ce que je perçois ce que je reçois de ce que je produis. « Connaître c'est connaître ce que je puis. [343] »

Tout comme Husserl, Simone Weil en appelle à l'avènement d'une « science nouvelle où sensible et intelligible pourraient se référer constamment l'un à l'autre [344] ». Il y a une dialectique nécessaire entre intuition intellectuelle et intuition sensible. Ce que Simone Weil perçoit comme l'aboutissement de la science moderne chez Poincaré, Husserl le reproche à Galilée ; il substitue le monde mathématique des idéalités au monde de la vie réelle : « La pratique de l'arpentage qui ne savait rien des idéalités, précéda la géométrie des idéalités. Une telle activité prégéométrique était pourtant pour la géométrie le fondement de son sens. » Or, Galilée omet de se rapporter au motif qui donne sens aux idéalités géométriques, il néglige « l'action donatrice du sens originel [345] ».

Préserver le « sens originel » implique prioritairement de rechercher les contenus intuitifs des données géométriques : seuls eux permettent de construire les intermédiaires sur lesquels la conscience peut se fonder. Comme le souligne Robert Chenavier, « ce n'est pas l'intention-

---

[339] *Ibid.*, p. 93.
[340] *Ibid.*
[341] *Sur la science*, « Science et Perception chez Descartes », *op. cit.*, p. 54.
[342] *Ibid.*, p. 55.
[343] *Ibid.*, p. 56. Et Simone Weil, poursuit : « Je connais dans la mesure où, à jouir, à souffrir, à ressentir, à imaginer, je substitue, transformant ainsi l'illusion en certitude et le hasard en nécessité. »
[344] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don, Simone Weil et la philosophie, op. cit.*, p. 76.
[345] Husserl, *La Crise des sciences européennes, op. cit.*, p. 57.

nalité qui est centrale chez Simone Weil [346] », l'intuition vraie se présente elle-même comme un travail dans le temps. Nous retrouvons à ce titre l'idée d'intentionnalité dans la notion de lecture telle que l'expose Simone Weil. La lecture suppose « une coordination dans le temps et avec les lectures des autres [347] ». Ce qui est perçu est immédiatement porteur de signification. Il faut sans doute convenir que la signification et l'action qu'elle détermine importent plus aux yeux de Simone Weil que le fait même que la perception soit porteuse de sens. Il faut donc admettre avec Husserl que « le blanc du papier [348] » ou, suivant l'exemple donné par Simone Weil, « les traits noirs sur un papier blanc [349] » est « porteur d'intentionnalité [350] ». Il s'agit dans un cas d'une sensation, dans l'autre d'une lecture de signes qui, à ces deux niveaux distincts, requiert la constitution d'un sens. Ce qui dans le langage de Simone Weil prend la forme du constat suivant : lorsque nous recevons une mauvaise nouvelle « tout se passe comme si la douleur résidait dans la lettre, et de la lettre sautait au visage de qui la lit [351] ». Autrement dit le papier n'est « pas lui-même conscience de quelque chose [352] » mais il est porteur de cette conscience. Toutefois il ne s'agit pas, comme le souligne Emmanuel Gabellieri, de se confronter à une « horizontalité indéfinie [353] » puisque cela conduirait sans doute du point de vue de Simone Weil à « discuter sans fin sur la réalité du monde extérieur [354] ». L'enjeu est pratique, il suppose d'avoir conscience de deux problèmes : « celui de la technique et celui de la valeur [355] ». Comment déterminer si ma lecture vaut mieux qu'une autre ? Par quel travail sommes-nous en mesure de changer les significations ? Il ne s'agit pas de renoncer à l'unité du monde [356] mais de chercher au contraire un accord possible entre les différentes interprétations. Il importe pourtant de ne pas se fermer à la contradiction contenue dans cette possibilité. On ne peut penser nulle interprétation, nul travail, nul jugement sans l'apparence dans laquelle ils sont contenus. La lecture est une « nécessité vitale » ; pourtant

---

[346] *Op. cit.*, p. 157.

[347] Précisons : « Une coordination dans le temps et avec les lectures des autres. Coordination entre les lectures simultanées et successives. Dans l'immédiat et l'individuel, tout est également vrai .Pourquoi faut-il une telle coordination ? Le bien ici entre en ligne de compte .Il faut que je sois d'accord avec autrui et avec moi passé, moi avenir.» *Cahiers*, I, Plon, Paris, 1951, p. 225.

[348] *Idées directrices pour une phénoménologie*, section 2, chapitre 2, § 36, *Le vécu intentionnel. Le vécu en général.* Paris, Gallimard, 1950, p. 118.

[349] *Essai sur la notion de Lecture, op. cit.*, p. 215.

[350] *Ibid.*

[351] *Essai sur la notion de Lecture, op. cit.*, p. 216.

[352] *Idées directrices pour une phénoménologie, op. cit.*, p. 118.

[353] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don, Simone Weil et la philosophie, op. cit.*, p. 100.

[354] *Essai sur la notion de Lecture, op. cit.*, p. 216.

[355] *Ibid.*, p. 219.

[356] Comme le souligne B-C Farron-Landry dans son article *Lecture et non-lecture chez Simone Weil*, il ne s'agit pas de penser la perception suivant le modèle de Berkeley, puisqu'il y a non pas seulement « un amas de signes » et « un Dieu organisant tout » mais un « texte à lire ». *Cahiers Simone Weil*, tome 3, n° 4, décembre 1980.

elle amène forcément à se représenter la possibilité d'un lecteur du « vrai texte », mais auquel on ne peut sans contradiction appliquer cette notion de lecture [357].

Le problème que pose le *Journal d'usine* peut aussi se formuler en ces termes : quelle lecture de la condition ouvrière rend possible l'engagement de la philosophe ? En quoi l'exposition à la vie ouvrière, l'épreuve de l'oppression permettent-elles d'en « changer la signification » par comparaison à ce que donnerait à penser une condamnation théorique ? Ce « contact direct avec la réalité » n'est-il pas à l'usine une manière de combiner ancrage singulier et appréhension de l'universel ? N'est-ce pas là, plus profondément, ce qu'il faut entendre par vocation : une lecture à l'extérieur des significations que nous avons à éprouver ? Il apparaît que la nature du questionnement de Simone Weil, alors qu'elle veut investir le monde ouvrier, comporte cette dimension phénoménologique. Il faut prendre cette qualification « au sens large » suivant la distinction proposée par Paul Ricœur dans son introduction aux *Idées directrices pour une phénoménologie de Husserl* [358] : « On peut appeler une analyse phénoménologique au sens large d'une description des phénomènes tels qu'ils s'offrent à l'intuition » sans pourtant qu'il s'agisse « au sens strict » d'une présentation de « la phénoménologie transcendantale introduite par la réduction et la constitution ».

Ainsi, n'est-ce pas en faisant apparaître l'usine comme un phénomène que Simone Weil parvient à mettre au jour la signification de l'oppression ?

2.2.1. Le monde ouvrier : du mythe à la réalité vécue

a. L'ouvriérisme de Simone Weil

Définition générale

D'une manière générale, l'ouvriérisme définit le « sentiment d'une particularité maximale du milieu ouvrier dans la société fondée sur sa situation économique et sur l'exploitation du travail [359] ». Il s'appuie, à partir de ce questionnement économique, sur l'espérance d'une connaissance authentique du monde ouvrier séparé du milieu bourgeois et aisé. L'ouvriérisme suppose l'existence d'une identité proprement ouvrière qui n'est pas réductible aux lectures

[357] « Penser un vrai texte que je ne lis pas, que je n'ai jamais lu, c'est penser un lecteur de ce vrai texte, c'est-à-dire Dieu ; mais aussitôt apparaît une contradiction, car je ne puis appliquer à l'être que je conçois quand je parle de Dieu cette notion de lecture. » *Ibid*.

[358] *Ibid*. Introduction de Paul Ricœur, *op. cit.*, p. XVI.

[359] Patrice Rolland, *Simone Weil et le syndicalisme révolutionnaire, Cahiers Simone Weil*, tome III, n° 4, décembre 1980, p. 256.

communes des enjeux sociaux : ce n'est pas en prenant comme point de départ les antagonismes qui forment la structure de la société en général que l'on parvient à comprendre la situation des ouvriers ; il faut prendre en considération la singularité de la classe ouvrière en tant qu'elle constitue une entité culturelle et sociale propre. Cette position participe de la tradition du syndicalisme révolutionnaire à laquelle Simone Weil adhère, elle reconnaît donc et valorise ce particularisme ouvrier. Comme le souligne Patrice Rolland dans un article consacré au rapport entre les positions politiques de Simone Weil et le syndicalisme révolutionnaire : « De toutes les familles socialistes y compris marxistes, le syndicalisme révolutionnaire est celui qui entend pratiquer une rupture totale avec l'ensemble de la société. [360] » Cette scission est en effet, à la fois « politique » (le syndicalisme révolutionnaire s'oppose à la tradition socialiste portée par Jaurès, n'étant ni démocrate, ni parlementaire) et « culturelle » puisqu'il entend s'appuyer sur l'auto-émancipation de la classe ouvrière par le travail et « la solidarité d'un milieu défavorisé ».

D'une manière générale, on ne peut se contenter d'une réflexion globale sur la société pour comprendre l'oppression des ouvriers. Cette exigence tient à la certitude que l'abolition de la propriété ne coïncide pas avec l'abolition de la servitude des ouvriers. Et, comme le rappelle Simone Weil, la propriété est fictive en tant qu'instrument de libération si elle ne coïncide pas avec une appropriation des méthodes de travail puisqu'il faut admettre que : « Aucune expropriation ne peut résoudre ce problème contre lequel s'est brisé l'héroïsme des ouvriers russes. La suppression de la division des hommes en capitalistes et en prolétaires n'implique nullement que doive disparaître, même progressivement, « la séparation des forces spirituelles du travail d'avec le travail manuel [361] ». Ce ne sont pas tant des machines dont il faudrait prendre possession mais des règles de production. Si l'ouvrier n'est pas maître de sa machine, c'est que pour lui la fabrication est un « mystère » : il ignore « l'usage de chaque pièce » autrement dit « la manière dont elle se combine avec les autres, la succession des opérations accomplies sur elle » comme « l'usage ultime de l'ensemble [362] ». C'est pourquoi les analyses de Simone Weil dans le *Journal d'usine* sont concrètes et le plus souvent d'ordre technique.

---

[360] *Ibid.*

[361] « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *La Révolution prolétarienne,* n° 158, 25 août 1933. *Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 1, op. cit., p. 273.

[362] *Journal d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 180. Simone Weil insiste : « Mais il y a plus : le rapport des causes et des effets dans le travail n'est pas saisi. »

Le cœur du prolétariat

Déjà, en 1932, Simone Weil obtient l'autorisation de visiter une mine et d'expérimenter le travail d'un mineur. C'est pour elle l'occasion d'exprimer fortement le sentiment de cette séparation. Elle part du constat suivant dont elle souligne l'inversion : la mine est « dans l'état actuel de la production » au « fondement » de la « société industrielle » en même temps que « sa situation au-dessous du séjour des hommes est à l'image de la place qu'elle occupe actuellement dans l'ordre des travaux [363] ». Or descendre dans une mine c'est se trouver « dans un monde à part » et donc pénétrer « au cœur même du prolétariat [364] ». Comment définir ce « cœur » du prolétariat ? Il est le « pur domaine de la production » : dans une mine « tout est travail » par opposition à ce qui sied « au monde des vivants », où « sont mêlés les travaux, le repos, la jouissance et le désœuvrement [365] ». On trouve à plusieurs reprises cette idée d'un espace pur où se tiendrait une manifestation sans mélange de l'essence du prolétariat. Simone Weil fait de la reconnaissance de cette essence une expérience cruciale. Faisant le récit d'une rencontre avec un vieux mineur [366] belge, elle lui décerne cet éloge : « Jamais la lutte des tendances et la fréquentation d'intellectuels et de révolutionnaires militants n'a mordu sur lui. Dans chaque mot, dans chaque attitude on sent la rudesse, la force, la simplicité de la classe ouvrière. [367] » Ce constat exprime le sentiment de l'irréductibilité de la condition ouvrière au reste de la société. Cette conscience n'est pas amoindrie par l'expérimentation personnelle de Simone Weil durant l'année d'usine. Au contraire, elle prend d'emblée conscience de « l'abîme » qui maintient séparées les représentations théoriques du monde ouvrier et la réalité vécue du travail à l'usine ; elle expérimente de ce fait et de manière primordiale une déficience du langage : « Il me semble comme elle l'avoue à Albertine Thévenon, qu'il me faudrait, pour traduire ce qui importe, un autre langage. [368] »

---

[363] *L'Effort*, n° 299, 19 mars 1932, *Écrits historiques et politiques*, volume 1, op. cit., pp. 95-97.

[364] «Celui qui descend pour la première fois dans une mine a le sentiment qu'il pénètre au cœur même du prolétariat.» *Ibid.*

[365] *Ibid.*, p. 95.

[366] Comme le rapporte Simone Pétrement : « Simone Weil aimait particulièrement la compagnie des mineurs Quand elle allait avec Thévenon à la Bourse du travail, la soirée se terminait presque toujours avec eux. Elle était étrangement à l'aise et de plain-pied avec ces hommes simples et eux avec elle. Ils allaient souvent « chez Masclet », un bistrot en face de la Bourse du travail, ou « chez Victor », un autre bistrot voisin de la Bourse du travail et où il n'y avait que des mineurs. Ils y allaient « manger la portion », c'est-à-dire prendre leur repas. Quand on servait de la rigote, petit fromage du pays, Simone Weil l'épluchait de telle sorte qu'il ne lui restait plus à manger qu'une noisette de fromage. Jean-Marie, l'observant de ses gros yeux, lui disait : « Donne-moi tes épluchures », mais sans moquerie. C'est lui sans doute qui disait plus tard : « Elle ne pouvait pas vivre. Elle était trop instruite et elle ne mangeait pas. » p. 298.

[367] *Ibid.*, tome I, p. 286.

[368] *Lettre à Albertine Thévenon, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 52.

Le langage porte en lui le prestige de celui qui domine. Inversement, parler au nom des ouvriers suppose toujours le risque de parler une langue étrangère. C'est bien là l'inquiétude dont Simone Weil fait part à Albertine Thévenon dans sa lettre du 15 janvier 1935. Cette difficulté à trouver « les mots justes » ne pose pas seulement une question de nature existentielle : si Simone Weil ne parvient pas à livrer le sens de son expérience, c'est en effet d'abord comme elle le dit dans cette même lettre parce qu'elle modifie toute sa « perspective sur les choses » ou ce qu'évoque « le sentiment de la vie » que nous avons déjà cité ; mais il faut aussi saisir cette déficience du point de vue des rapports sociaux qu'elle exprime. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la distance que Simone Weil maintient vis-à-vis des organisations politiques, notamment les partis révolutionnaires. Le syndicat est un outil critique qui n'implique à ses yeux aucun engagement partisan. Le syndicalisme doit échapper à la logique des partis dans la mesure où il n'est pas constitué par la subordination des membres à un « groupement politique » déjà constitué. Le syndicalisme est un « idéal » qui n'existe que par « la manière de vivre » des ouvriers, c'est-à-dire leur volonté d'exercer « pendant toutes les minutes qu'ils passent à l'usine [369] » leurs responsabilités. Être syndiqué implique aux yeux de Simone Weil de participer aux luttes sociales et politiques sans être subordonné à un pouvoir ou à une organisation. Le syndicalisme authentique s'exerce à l'usine, en travaillant. Au contraire, l'agitation partisane lui semble bien éloignée des enjeux réels et quotidiens de la condition ouvrière. Les « grands chefs bolcheviques » peuvent toujours espérer « créer une classe ouvrière libre [370] » depuis leurs bureaux, ils tendent en réalité, comme les autres groupes politiques, à « l'accentuation de l'oppression, et à la mainmise de l'État sur tous les instruments de puissance [371] ».Ce scepticisme [372] se lit surtout à l'égard de l'idée de Révolution : sur le plan théorique elle lui semble imposée aux « masses ouvrières » dans la mesure où, les connaissant « quelque peu de l'intérieur » après son expérience à l'usine, elle dresse le constat « fort triste » que « non seulement la capacité révolutionnaire, mais plus généralement, la capacité d'action de la classe ouvrière française est à peu près nulle ». En réalité, l'idée de Révolution est celle des bourgeois qui « seuls peuvent se faire illusions à ce sujet [373] ». L'ouvriérisme de Simone Weil traduit le souci de rompre avec une vision idéologique des antagonismes sociaux et des

[369] *Lettre ouverte à un syndiqué*, novembre 1936, *La Condition ouvrière, op. cit.*, pp. 359-360.
[370] *Lettre à Albertine Thévenon, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 52.
[371] *Lettre à l'ingénieur Bernard* du 3 mars 1936 in *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 231.
[372] Nous le lisons aussi à l'égard du mouvement de 1936 qui (bien qu'il ait permis aux ouvriers de satisfaire un « intérêt moral » pour le « salut de l'âme », et leur a procuré une « joie légitime » et « pure ») personne ne sait pour autant ce qu'il apportera à l'avenir, ni si « la victoire ouvrière aura constitué en fin de compte une étape vers un régime totalitaire communiste ou vers un régime totalitaire fasciste », on ne peut en effet qu'espérer sans trop y croire qu'il portera vers un « régime non totalitaire. ».
[373] *Ibid.*, p. 226.

luttes ouvrières. Cette inquiétude nourrit l'engagement de Simone Weil à l'usine : il s'agit de comprendre en quoi consiste la condition ouvrière non pas de l'extérieur et du point de vue de la posture politique qu'elle permet mais de l'usine sur le lieu de la production où l'on éprouve l'organisation du travail.

C'est pourquoi le monde ouvrier n'est pas donné mais il se constitue : nous avons opposé en ce sens mythe et réalité vécue. Il nous faut comprendre à présent en quoi la nature du questionnement de Simone Weil permet de dévoiler la réalité de la condition ouvrière.

b. Qu'est-ce que le « monde ouvrier » ?

Critique de l'ouvriérisme

L'ouvriérisme se fonde sur la croyance en une séparation du monde ouvrier, il prône, comme nous l'avons souligné, la promotion de cette distinction. Le syndicalisme révolutionnaire revendique en ce sens la diffusion d'une culture ouvrière. Simone Weil a elle-même soutenu, durant les années 1931-1932, le développement de la structure d'éducation post-scolaire qui existait à la Bourse du travail de Saint-Étienne alors qu'elle enseignait au Puy. De plus sa défiance à l'égard des intellectuels rend nette sa position : elle affirme l'irréductibilité du monde ouvrier aux critères d'émancipation fondés sur un héritage élitiste et bourgeois. Il faut donc, suivant sa position, promouvoir la culture en prenant en compte les spécificités du monde ouvrier. Or, parmi les préjugés des intellectuels fustigés par Simone Weil comme par la tradition du syndicalisme révolutionnaire se trouve l'idée centrale d'une élévation des ouvriers comme membres aliénés d'une humanité savante. Simone Weil rejette la possibilité pour les intellectuels d'apporter une culture aux ouvriers puisqu'on retrouve alors ce qu'elle nomme, attribuant à Marx ce propos, « la division dégradante du travail en travail intellectuel et travail manuel [374] ».

Il est donc étonnant que, pour dépasser cette division, elle ait d'abord à la placer au fondement d'une stratégie pédagogique puisqu'il faut bien considérer que les ouvriers vivent dans un monde à part, comme elle ne cesse de le redire. Et comment définir cette singularité autrement qu'à partir de cette « division dégradante » ? L'enjeu est important : il s'agit de

[374] *En marge du comité d'étude, L'Effort*, n° 286, 19 décembre 1931, *op. cit.*, p. 69. Comme le montre Thomas Dommange dans son article *Simone Weil : Le marxisme hors de soi* publié en septembre 2005 dans la *Revue Philosophique* : cette phrase que Simone Weil ne cesse d'attribuer à Marx ne semble figurer nulle part dans ses œuvres : ni dans les *Manuscrits de 1844*, ni dans *L'idéologie allemande* dans laquelle la division du travail occupe pourtant une place centrale.

comprendre si le monde ouvrier est réductible à l'aliénation qui caractérise son rapport au langage. Nous comprenons l'embarras de Simone Weil : comment « trouver les mots justes » pour une intellectuelle qui veut à la fois « donner aux ouvriers le pouvoir de manier le langage [375] » et se tenir non pas à leur côté mais parmi eux ?

Le problème n'est-il pas contenu dans la définition même du monde ouvrier ? L'ouvriérisme n'est-il pas illusoire aussi longtemps qu'il définit une séparation de fait entre les ouvriers et les autres membres de la société ? Pouvons-nous attester qu'il existe une « région du monde » qui soit ouvrière et dans laquelle il serait possible de se rendre à l'occasion par exemple, de la visite d'une mine ? Si l'affirmation de la séparation du monde ouvrier est problématique c'est parce qu'elle comporte une ambivalence : soit elle signifie que le monde ouvrier forme par lui-même une partie constituée de la société, soit elle signifie qu'il est nécessaire d'envisager la constitution du monde par l'ouvrier. La première est à la fois fictive et préjudiciable à l'émancipation que l'ouvriérisme veut rendre possible, la seconde nous semble au contraire ouvrir la voie à une perception authentique de la classe ouvrière. Reste à comprendre comment rendre compte de cette constitution du monde ? Est-il possible, en effet, d'échapper aux préjugés politiques et militants qui forgent la conscience et motivent la plupart du temps l'engagement des intellectuels ? L'engagement de Simone Weil à l'usine nous dispose à penser une méthode : s'exposer pour mettre en perspective les discours, philosophique et militant, et construire un point de vue à partir de l'expérience ouvrière. Cette méthode repose entièrement sur le sens du témoignage : il s'agit en effet d'attester de la réalité du monde ouvrier. Il faut une conscience susceptible de projeter du sens sur une expérience et à partir d'elle.

Le monde ouvrier n'est pas « une région du monde »

Le *Journal d'usine* montre systématiquement l'ineffectivité du concept de classe ouvrière puisque, d'après Simone Weil, il ne peut avoir d'autre contenu que celui que lui donnerait l'expérience réelle. La notion de classe ouvrière désigne historiquement une unité sociale et politique : elle exprime l'appartenance et la participation des ouvriers à un système de représentations propres par lequel ils se constituent mutuellement comme membres d'une communauté. Comme le soulignait déjà Marx, l'État figure une communauté illusoire entre les différentes classes, dominante et dominée, qui, elles, se présentent comme des parties effectivement constituées. Il suffit pour nous en convaincre de relire ce moment célèbre de *L'Idéologie allemande* où Marx, ayant exposé le mécanisme nécessaire par lequel les classes apparaissent, conclut : « Il s'ensuit que toutes les luttes à l'intérieur de l'État, la lutte entre la

[375] *Ibid.*

démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le droit de vote, etc. …, etc., ne sont que les formes illusoires sous lesquelles sont menées les luttes effectives des différentes classes entières. » L'État ne parvient pas à produire l'unité puisqu'il naît lui-même dans la discorde et exprime les intérêts d'une classe. Ce qui importe alors, c'est l'effectivité de l'antagonisme et des classes elles-mêmes.

Mais encore faut-il comprendre ce que désigne la notion de classe ouvrière. « L'esprit de classe » est,, comme l'écrit Simone Weil à Victor Bernard, déterminé par « les conditions de vie effectives [376] ». Or, celles des ouvriers tendent justement à rendre impossible l'expression de cet esprit ; au contraire, « la pression inexorable et quotidienne de la nécessité ne cesse pas de le réprimer » jusqu'à même « le tourner en servilité chez les caractères les plus faibles [377] ». De même, l'idée d'une collaboration de classe est fictive tant qu'elle ne traduit pas une rupture avec le système social antérieur. Si les ouvriers collaborent aux intérêts des patrons, cela ne signifie pas immédiatement qu'il n'y a plus conflits d'intérêts. C'est pourquoi d'ailleurs en période de crise la collaboration des classes trouve un nouvel argument dans la crainte du chômage. Comme l'écrit Simone Weil dans un article de 1931 : « Les capitalistes ne permettent aux travailleurs de gagner leur vie que dans la mesure où ils peuvent les exploiter ; on peut donc dire que les prolétaires victimes du chômage ont intérêt à chercher, en commun avec les capitalistes, les moyens de pouvoir être, le plus rapidement possible, exploités à nouveau. [378] » On peut donc émettre l'hypothèse suivante : si la notion de classe ouvrière définit le monde ouvrier, elle traduit alors l'effectivité des mécanismes de l'oppression. Il ne faudrait pas que l'esprit de classe soit avivé uniquement à l'occasion de luttes, sous peine de n'exprimer que la subordination économique et politique des ouvriers.

Le monde ouvrier se définit donc moins par l'effet d'une communauté effective, pour reprendre le vocabulaire de Marx, que par l'effet de nécessités externes. C'est sans doute pourquoi il n'y a guère de manifestations réelles de cet esprit de classe à l'usine. De même, il n'y a guère de fraternité entre les ouvriers. Or, « l'une des raisons pour lesquelles » Simone Weil avait désiré se trouver parmi les ouvriers « est certainement qu'elle pensait trouver à l'usine la véritable fraternité humaine [379] ». Mais, si en général « on est gentil » à l'usine, cela ne signifie

[376] *La Condition ouvrière, Lettres à Victor Bernard, op. cit.*, p. 214.
[377] *Ibid.*
[378] « Réflexions concernant la crise économique, Syndicat national des institutrices et instituteurs publics de France et des colonies », *Bulletin de la section de la Haute-Loire* (Le Puy), XIII, n° 68, nov. 1931 in *Écrits historiques et politiques op. cit.*, p. 65.
[379] *La vie de Simone Weil, op. cit.*, p. 358.

donc pas que l'on sente « de vraie fraternité » ou « très peu [380] », comme l'explique Simone Weil à Albertine Thévenon, revenant alors sur ses propres préjugés : « Il y a pas mal de jalousie parmi les ouvrières, qui se font en fait concurrence, du fait de l'organisation de l'usine. [381] » L'engagement syndical à l'usine est lui aussi, presque nul. Le propre des conditions de travail à l'usine est justement de rendre impossible l'expression d'une telle communauté. Aussi, ce n'est que dans les ateliers qualifiés, où les ouvriers sont plus libres vis-à-vis des chefs et plus en mesure d'exprimer leurs compétences, que l'on peut sentir une véritable solidarité.

Le monde ouvrier est à constituer

C'est d'ailleurs pour répondre à cette déficience que Simone Weil expose [382] son projet à Victor Bernard : un journal interne à l'usine où les ouvriers s'informeraient et s'exprimeraient. Forte de son expérience de l'année 1934-1935, elle propose sa collaboration en vue, surtout, du soutien moral qu'elle pense pouvoir donner : compte tenu des « atteintes quotidiennes de la pauvreté, de la subordination, de la dépendance » et du « sentiment d'infériorité » qu'elles produisent nécessairement, « donner parfois l'impression » explique-t-elle non sans précaution, de s'adresser à l'esprit des ouvriers permettrait d'alléger leur « amertume » et les aiderait à retrouver ou à conserver le « sentiment de leur dignité ». Elle est, dit-elle, « convaincue que si les ouvriers de Rosières » trouvaient dans ce journal des articles « vraiment faits pour eux », ce serait un moyen efficace, si « l'on pense à la santé morale des ouvriers », d'exprimer un esprit de classe. Il « n'en résulterait que du bien à tous les points de vue » puisque cela permettrait de rompre avec « le refoulement perpétuel » de cet esprit, propre à attiser rancunes et conflits. Il importe de laisser s'exprimer les ouvriers de manière à ce qu'ils ne soient pas dans la situation où « ils trouvent présentée partout » leur « infériorité sociale » comme « quelque chose qui va de soi ». Aussi, il faut comprendre que l'esprit de classe ne peut être détaché de l'adhésion personnelle qu'il suscite. L'expression de l'esprit de classe permet aussi l'appropriation par chacun de ses conditions de travail.

D'une manière générale ; nous dirons que c'est à partir des comportements individuels que l'appartenance au monde accède à sa signification. Le monde se présente à la conscience comme un « horizon permanent » que nous ne pouvons pas définir sans épreuve ni correction. C'est à la manière propre de traiter les situations, par le « style », que l'on reconnaît,

---

[380] « Là seulement on sait ce que c'est que la fraternité humaine. Mais il y en a peu, très peu. Le plus souvent, les rapports même entre camarades reflètent la dureté qui domine tout là-dedans. » *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 61.

[381] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 54.

[382] *Ibid.*, pp. 214-215.

qu'est éprouvée l'unité du monde. Cette unité ne définit pas un achèvement : les points de vue sont des ancrages, des manières propres de traiter le monde. Ils contiennent tout le réel possible sans jamais parvenir à « une synthèse achevée ». Chaque emprise sur le monde s'accompagne de la certitude qu'il est en tant que totalité c'est-à-dire en tant que « style de tous les styles » ou « horizon de tous les horizons ». Pourtant il n'existe et ne s'effectue que par le point de vue singulier du sujet qui se projette. D'où la contradiction que soulève Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* : « La croyance à la chose et au monde ne peut signifier que la présomption d'une synthèse achevée, et cependant cet achèvement est rendu impossible par la nature même des perspectives à relier, puisque chacune d'elle renvoie indéfiniment par ses horizons à d'autres perspectives. [383] » Cette contradiction définit la réalité comme contact ou effectivité, c'est la possibilité de s'engager dans l'espace et de vivre dans le temps qui donne consistance au monde. Le monde ouvrier est de même à constituer à partir des expériences et des points de vue qu'il supporte en tant qu'horizon. Renoncer à cette constitution conduit à l'affirmation d'une organisation fictive et opprimante, c'est en fait renoncer à la signification. Nous pouvons faire un détour par la clairvoyance des célèbres *Temps modernes* de Charlie Chaplin où il apparaît que le corps de l'ouvrier est sommé de se rendre au réel, incapable de la moindre composition. Comme le rapporte Simone Pétrement, Simone Weil emmena une de ses élèves voir ce film après l'oral du baccalauréat en juillet 1936 : « Elle admirait beaucoup ce film. Elle disait que Charlot seul avait compris la condition de l'ouvrier à notre époque. [384] » Simone Weil voyait dans cette œuvre, dont elle louait la sagacité, une critique très importante de l'époque [385] . De fait, la description dans son journal de l'exécution des tâches à l'usine, du travail de l'ouvrier en 1934, semble vouloir l'inscrire dans cet effort de lucidité.

[383] Merleau Ponty, *La phénoménologie de la perception*, deuxième partie : *Le monde perçu, la chose et le monde naturel*, Paris, coll. Tel, Gallimard, 1996, pp. 378-381.

[384] « Elle disait aussi (plaisantant sans doute) qu'il était, à sa connaissance, le seul grand homme juif avec Spinoza. » Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil, op. cit.*, p. 384.

[385] Elle conseille d'ailleurs à Victor Bernard de le voir car il lui semble « enfin » qu'apparaît une partie de ce qu'elle a ressenti. *La Condition ouvrière, Lettres à Victor Bernard, op. cit.*, p. 236. De même en post-scriptum d'une lettre elle demande à Detœuf, l'administrateur d'Alsthom, s'il a vu *Les Temps modernes* ; ce film contient d'après elle « le plus beau et le plus vrai symbole de la situation des ouvriers dans l'usine » dans la mise en scène d'une « machine à manger ».

2.2.2. Constitution du monde et résistance à l'oppression

a. Interroger les structures de l'oppression

La seule manière de lutter contre l'oppression est, pour Simone Weil, d'en comprendre le mécanisme. L'exercice de l'oppression doit être saisi à partir des limites qui le bornent puisqu'il ne s'agit pas d'interroger seulement la forme de l'oppression mais de chercher à supprimer l'oppression elle-même. Aurions-nous, en effet, réussi à nous libérer « d'une équipe d'oppresseurs », cela ne signifierait nullement que nous soyons parvenus à nous émanciper. Au contraire, en faisant retour sur les sources du phénomène d'oppression, on comprend comment un système oppressif se met en place et à quelles conditions il s'épanouit. Aussi, Simone Weil propose de partir de la définition suivante : l'oppression est constituée par le rapport contradictoire « des bases matérielles du pouvoir » dont l'extension est « nécessairement limitée » avec « le caractère nécessairement illimité de la course au pouvoir en tant que rapport entre les hommes [386] ». L'oppression découle nécessairement de chaque organisation sociale au service d'une telle course. On comprend par là même que plus le régime est oppressif et plus il tend à rendre opaque son fonctionnement et à faire valoir la fin qu'il vise comme son essence. Pour le dire autrement : se concentrer sur « les équipes d'oppresseurs » plutôt que sur les conditions objectives de l'oppression, c'est participer de la logique oppressive.

C'est pourquoi, par exemple, l'organisation tayloriste du travail n'est pas condamnable aux yeux de Staline alors même qu'il prétend fonder « les bases d'une culture ouvrière » ; en effet, la structure sociale qu'il promeut participe du même mouvement d'oppression. À ce stade, la notion de capitalisme perd son sens de même qu'apparaît vaine toute évocation du socialisme. Staline admire l'organisation capitaliste du travail en regard de l'efficacité qu'elle promet. Il suffit pour nous en convaincre de reprendre une de ses interviews dans un article de l'allemand Ludwig, le 2 juillet 1932. C'est ce que fait Simone Weil [387] pour interroger ensuite la nature, celle qui est efficiente, de la distinction entre l'organisation du travail en URSS et en Amérique. Il s'agit d'une lutte entre deux puissances dont les distinctions idéologiques ne semblent guère orienter les rivalités. Staline répond à l'étonnement suscité par le respect que semblent témoigner les Russes à l'égard des Américains. Il s'inscrit d'abord en faux : « Vous exagérez, nous n'avons aucun respect particulier pour tout ce qui est américain [388] » et précise brièvement ses réticences, comme si elles allaient de soi, à l'égard de l'État capitaliste le plus accompli. Ce qui est admirable aux yeux de Staline c'est : « L'efficience américaine

[386] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 103.
[387] « U.R.S.S et Amérique », *L'Effort*, n° 314, 2 juillet 1932, *Écrits historiques et politiques, op. cit.*, pp. 106-107.
[388] *Ibid.*

dans tous les domaines, dans l'industrie, dans la technique, dans la littérature » et même dans « la vie ». Il fait alors l'éloge d'une organisation qui ne lui semble nullement contredire sa condamnation du système capitaliste. Elle lui paraît au contraire s'accorder avec les valeurs centrales de l'ordre soviétique fondé sur le travail et la capacité de production. En effet, « il y a parmi les Américains beaucoup de gens sains de corps et d'esprit, sains dans toute leur attitude à l'égard du travail, du métier » et précise t-il c'est « avec cette « efficience » et cette simplicité que nous sympathisons [389] ». L'URSS prétend se distinguer des États-Unis d'Amérique en affichant une fin contradictoire avec eux. Or, cette prétention n'est pas effective puisque les structures de l'oppression sont identiques.

C'est là une contradiction, toute réthorique, qui masque une lutte pour des intérêts semblables : l'extension de la puissance et de l'influence de l'État. Ainsi, le commentaire de Simone Weil jette un soupçon sur l'ambition de Staline à suivre la critique marxiste. Seule, pourtant, cette critique permet d'identifier le régime capitaliste puisque comme elle le rappelle, « si Marx a proclamé la nécessité d'une guerre à mort contre le régime capitaliste » c'est pour la raison qu'il « impose, à l'égard précisément du travail et du métier, une attitude qui consiste à subordonner le travail vivant aux produits inertes du travail passé, à l'outillage matériel [390] ». Sans ce contenu formé par les rapports de production dans le travail, le régime capitaliste perd toute spécificité réelle, il est réduit au titre d'un programme idéologique sans visée effective. Il ne peut donc avoir d'autre limite que l'extension de sa puissance. Au contraire, les rapports effectifs qui structurent un régime permettent de le distinguer en réalité d'un autre.

D'ailleurs, plus généralement, la question des conditions d'existence doit déterminer toutes les autres. Ainsi, pour savoir ce qui définit un régime, je n'ai d'autre solution que celle de chercher à évaluer comment il se présente. Céder à la tentation de définir un ordre par la fin qu'il se fixe (par exemple aboutir à une société sans classe, ou garantir le maximum de bien-être au plus grand nombre possible) c'est du même coup faire comme si des propositions prédictives avaient valeur de vérité. Pour définir une organisation politique, il importe de saisir d'abord les conditions d'existence qu'elle rend possibles. De la même façon, avant même de se demander ce qu'est le monde ou même s'il existe, on cherche à mesurer la possibilité de notre existence. La limite imposée à l'exercice de notre puissance nous permet, comme le

[389] *Ibid.*

[390] *Ibid.* Simone Weil conclut en ces mots ce bref article : « Le fait que Staline, sur cette question qui se trouve au centre du conflit entre capital et travail, a abandonné le point de vue de Marx et s'est laissé séduire par le système capitaliste sous sa forme la plus parfaite, ce fait montre que l'URSS est encore loin de posséder les bases d'une culture ouvrière. »

souligne Simone Weil, de définir l'effectivité du monde. C'est pourquoi, « l'homme n'aspire à connaître que sa propre condition [391] ». Cette aspiration donne un sens à l'entreprise de connaissance ; elle est entièrement subordonnée au questionnement portant sur la manière d'être au monde. La question du sens oriente chaque effort de définition et garantit la légitimité dans l'usage des concepts. Or, pour que le monde prenne sens, il faut par la pensée et par l'action, déconstruire les structures, les réaliser.

Le pouvoir est oppressif dans la mesure où il tend, au contraire, à masquer les limites réelles qui le constituent. Car la résistance du sujet est contenue dans la possibilité d'affirmer son point de vue, de penser ces mêmes limites. C'est pourquoi, à l'usine, « tout réveil de la pensée est douloureux » ; à ce titre d'ailleurs : « La révolte est impossible [392] ». Ainsi, dans une lettre que Simone Weil adresse en 1935 à Robert Guihéneuf, elle détermine ce qui devrait être la vocation de la science. Plutôt que d'exposer son efficacité comme l'effet « d'une vertu occulte », la science devrait consister « exclusivement en ceci : une liste de toutes les difficultés que pose à l'homme sa lutte avec ses propres conditions d'existence et une liste bien ordonnée des notions permettant de tirer ces difficultés au clair [393] ».

Le recours à l'analogie

La solution est pour Simone Weil contenue dans l'usage de l'analogie. Car c'est par elle que l'on se trouve dans le domaine de « la perception » où il est possible de « comprendre sans cesser de percevoir ». L'analogie n'est pas une simple ressemblance, elle est un rapport mathématique intermédiaire qui permet de passer du particulier à l'universel, elle désigne une unité de rapport. Elle apparaît comme une solution pour dépasser l'usage des signes algébriques. « On ne peut réfléchir que sur du particulier (Descartes), alors que l'objet de la réflexion est par essence l'universel ; la science moderne a perdu son âme en voulant résoudre cette contradiction par l'artifice qui consiste à ne plus raisonner que sur des signes conventionnels, qui sont des objets particuliers en tant que marques noires sur du papier blanc et sont universels par leur définition. L'autre solution serait l'analogie. [394] » Pour Simone Weil, l'analogie consiste plus précisément le rapport mathématique entre « des combinaisons de signes et les

---

[391] « Ce qui existe, comme tel, n'est pas intéressant ; ou pour mieux le dire, de tout ce que nous croyons composer l'univers, rien n'existe que ce que chaque homme peut d'une certaine manière trouver, en cette condition qui lui est imposée comme dans le creux de sa main. » *Du temps*, 1929, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 105.

[392] *Journal d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 104.

[393] *Lettre à Robert Guihéneuf, Cahiers Simone Weil*, tome II1, n° 1-2, mars-juin 1998, p. 12-13. Simone Weil ajoute : « Je ne veux pas subordonner la théorie aux applications, je veux que la théorie soit constituée par la compréhension claire et méthodique de la pratique, c'est-à-dire des nécessités sur lesquelles doivent se régler les diverses actions humaines. »

[394] *Sur la Science, Réponse à une lettre d'Alain, op. cit.*, p. 400.

problèmes réels que pose la nature [395] ». Elle est la solution pour remettre en rapport l'homme avec le réel. Car la science contemporaine a retiré quelque chose à la science classique [396]. « On a retiré l'analogie entre les lois de la nature et les conditions de travail, c'est-à-dire le principe même. [397] » Au contraire, l'exercice de l'analogie doit fonder une science nouvelle qui s'appuierait sur une perception de l'homme au travail. Le travail, comme épreuve des limites, doit permettre de rétablir une pensée de la mesure. Le constat de Simone Weil est aussi celui d'une époque : comme Heidegger en 1949, elle dresse le tableau d'une vie moderne livrée à la démesure. Le monde devient une « image conçue » en même temps que l'homme s'impose comme sujet, c'est-à-dire comme « étant qui donne la mesure à tout étant et arrête toutes les normes [398] ». Cette critique de la civilisation moderne se cristallise pour Simone Weil dans la description de la discontinuité de l'esprit et du corps. Pour l'ouvrier, la libération consisterait à prendre conscience de la causalité phénoménale présente dans chacun des actes productifs. « Si tout signe peut être relié à une phénoménologie des actes signifiants, il faut comprendre le principe ultime même d'une telle praxis signifiante qui n'est pas un nouveau signe, mais son essence ontologique reposant dans le désir ou l'amour du vrai. [399] » Ce dépassement du signe implique en effet un questionnement sur le sens de la civilisation moderne, il invite à une critique métaphysique.

D'après Simone Weil, la connaissance de la valeur du travail comme contact avec les lois régissant le monde est l'unique découverte depuis les grecs anciens [400]. Le travail doit permettre de révéler le monde et définit la seule activité méthodique par laquelle (par cette vertu dévoilante) on peut déjouer les facteurs d'oppressions sociales. Le travail ne désigne pas « cette apparence d'action par laquelle l'imagination folle me fait bouleverser aveuglément le monde au moyen de mes désirs déréglés » mais « l'action véritable, l'action indirecte, l'action conforme à la géométrie [401] ». Au contraire, l'oppression définit la substitution de l'ordre des chefs à l'ordre de la nature. Le corps n'est plus « une pince à saisir et palper le monde [402] » mais un moyen de s'y plier. L'aptitude de chacun finit même par être fonction des capacités physiques :

---

[395] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 187.

[396] « Celle que la Renaissance a suscitée et qui a péri vers 1900 » *Sur la science, La Science et nous, op. cit.*, p. 125.

[397] *Ibid.*, p. 147.

[398] *Chemins qui ne mènent nulle part, Époque des conceptions du monde*, coll. Tel, Gallimard, Paris, 1962, pp. 118-123.

[399] Rolf Kuhn, « L'analogie et le signe chez Simone Weil et Descartes ». Revue *Philosophie*, n° 43, Les éditions de Minuit, Paris, septembre 1994.

[400] On peut sur ce point, se référer à l'article de Rolf Kühn, « L'analogie et le signe chez Simone Weil et Descartes ». Revue *Philosophie*, n° 43, les éditions de Minuit, Paris septembre 1994.

[401] *Sur la Science, Science et perception chez Descartes, op. cit.*, p. 83.

[402] *Ibid.*, p. 86.

« Je ne suis pas loin de conclure que le salut de l'âme d'un ouvrier dépend d'abord de sa constitution physique », écrira Simone Weil dans son journal [403]. L'ordre devient alors celui du chef qui coordonne les actes humains et le fait comme s'il s'agissait de substances étendues, de choses séparées entre elles. Cet ordre purement extérieur définit en fait un désordre puisqu'il ne peut être contenu par aucun esprit. « La fonction propre de l'esprit est de coordonner [404] », écrit Simone Weil à Robert Guihéneuf. Or, « quand les diverses activités humaines sont, par la spécialisation, si impénétrables les unes aux autres, et enchevêtrées d'une manière si compliquée que seule une coordination extérieure est possible », « toute coordination constitue une oppression intolérable [405] ». L'oppression naît de l'abdication de cette fonction, c'est pourquoi « toute coordination imposée de l'extérieur aux termes mis en rapport est, ajoute Simone Weil, un mal ». La résistance à l'oppression consiste donc au contraire en l'expression de cette capacité de coordination.

Il faut donc être capable de constituer de l'intérieur la structure à laquelle on participe. L'analogie est aux yeux de Simone Weil la méthode la plus apte à transformer les rapports dans l'organisation du travail. Elle permet de coordonner les notions de l'intérieur en un seul acte de l'esprit. Un seul rapport clairement conçu donne l'accès à tous les rapports analogiques. Perception et aperception sont ainsi garanties, l'esprit lie en percevant. L'analogie est le moyen par lequel la perception devient signifiante ; il s'opère un acte de reconnaissance par lequel nous prenons en nous-même (nous comprenons) ce qui nous est d'abord étranger et inconnu. L'analogie est d'abord pour Simone Weil « la seule méthode acceptable de pédagogie en matière scientifique », par opposition à l'usage des signes tel qu'elle le condamne à partir de Descartes. En effet, il y a dans la méthode de Descartes quelque chose « qui manque ». Elle expose en ces termes cette lacune : « L'esprit humain est limité ; il ne peut jamais concevoir clairement un grand nombre de rapports à la fois. C'est pourquoi, dès qu'il a accumulé une certaine quantité d'idées, il devient impuissant à les relier. [406] » Or, une méthode pour relier les idées claires est indispensable pour qu'elles deviennent « des armes dans la conquête de la nature. » Optant pour le « procédé le plus facile », on est alors conduit à « remplacer les idées par des signes » et nécessairement à ne plus relier des idées mais des signes. À ce stade, « l'esprit abdique son pouvoir de penser. C'est le péché contre l'Esprit ».

---

[403] *Op. cit.*, p. 104.
[404] *Ibid.*
[405] *Lettre à Robert Guihéneuf, Cahiers Simone Weil*, tome XXI, n° 1-2, mars-juin 1998, pp .12-13.
[406] *Ibid.*, pp. 8-9.

L'analogie prend sa source au contraire dans l'activité commune de l'esprit. Il faut non seulement raisonner par analogie mais encore faire de l'analogie le modèle d'une perception méthodique ; non seulement tisser un rapport analogique entre les différentes idées claires mais être capable d'en faire un modèle de connaissance qui ne soit pas réservé aux seules élites. Il faut donc faire retour à l'expérience quotidienne, comme le souligne Husserl, ce qui signifie admettre que « chaque élément » de cette expérience « recèle une transposition par analogie du sens objectif, originellement créé, sur le cas nouveau, et contient une anticipation du sens de ce dernier comme celui d'un objet analogue [407] ». C'est cette transposition qu'il faut rendre effective dans les sciences et dans l'organisation du travail [408]. De fait, chacun devrait pouvoir agir en ayant une connaissance claire, à la fois de son propre rôle et du rôle de chacun [409]. À la nuance près que l'entreprise personnelle est perçue concrètement quand l'organisation générale l'est de manière plus abstraite. Chacun pourrait posséder en lui-même l'organisation collective des tâches à partir de sa propre activité. Comme Simone Weil l'écrit à Robert Guihéneuf en 1935, il faut distinguer « trois stades dans la coordination des affaires humaines », auxquelles correspondent trois organisations politiques possibles, de la démocratie à l'État totalitaire en passant par l'affirmation du pouvoir d'un chef.

Elle donne du premier — où les actions sont coordonnées par analogie — l'image d'« une équipe de déménageurs qui transportent un meuble lourd et fragile dans un escalier tournant » ; lui seul exprime une « volonté générale », cette « notion géniale de Rousseau [410] » ; elle définit un travail fait de telle sorte que « la coordination des mouvements est conçue simultanément, à chaque instant, par l'esprit de chacun ». C'est pourquoi, même « s'il y a des ordres reçus et donnés [411] », cela ne va pas à l'encontre de la liberté et de l'égalité de tous. En effet, chaque individu voit « en chaque compagnon de travail un autre soi-même placé à un

---

[407] Husserl nous semble éclairer l'analyse de Simone Weil par l'usage qu'il fait lui aussi de l'analogie en tant d'abord qu'aperception assimilante puis comme raisonnement. Voir notamment *Les Méditations cartésiennes*, *cinquième médiation*, § 50, *L'intentionnalité médiate de l'expérience d'autrui en tant « qu'apprésentation » (aperception par analogie)*, Vrin, Paris, 1980, pp. 91-94.

[408] « ... Il faudrait mettre en pleine lumière l'analogie des démarches qu'accomplit la pensée humaine, d'une part dans la vie quotidienne et notamment dans le travail, d'autre part dans l'élaboration méthodique de la science. » *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 151.

[409] « Pour cela, il faut que chaque membre d'une équipe (pour parler votre langage) ait simultanément la notion claire et tout à fait précise de son propre rôle et une notion plus abstraite mais non moins claire du rôle de chaque autre, ainsi que de l'ensemble. » *Ibid*.

[410] On se référera à l'analyse de Robert Chenavier qui montre très clairement l'influence de Rousseau chez Simone Weil et la portée sociale de sa réflexion sur l'analogie. À propos du passage que nous commentons, il écrit : « Cette appropriation de la vie collective par les individus signifie la possibilité d'une individualisation intégrale de l'existence sociale, la vie collective trouvant en chacun son sujet constant, et chaque individu étant en mesure de reconnaître, dans la vie sociale son unification avec les autres. L'unité de la vie collective serait l'unité de la raison. » *Simone Weil. Une philosophie du travail, op. cit.*, p. 389.

[411] *Lettre à Robert Guihéneuf* in *Cahiers Simone Weil*, tome XXI, n° 1-2, mars-juin 1998, pp. 12-13.

autre poste [412] » ; chacun exprime ainsi par son action personnelle le projet de tous. L'ensemble du fonctionnement se trouve inscrit dans la volonté de chaque sujet, tous capables de concevoir le sens de son action comme participation à une œuvre collective.

Le deuxième est représenté par « un bateau à voiles à l'ancienne mode [413] ». La coordination n'est plus consciente que pour le chef. Il y a donc une « subordination humiliante ». Toutefois celui-ci demeure maître des mouvements de l'ensemble, il peut donc « alléger » les effets de cette soumission. À ce stade, les travailleurs sont soumis à une volonté et à une personnalité qu'ils peuvent identifier et sur laquelle ils peuvent agir, dans une certaine limite définie par les données du rapport de forces et le degré d'aliénation intellectuelle des ouvriers.

Le troisième est représenté par l'organisation du travail dans les grandes usines. À ce stade, « les choses deviennent si compliquées qu'aucun esprit ne peut tout mettre en rapport. La coordination est alors confiée pour une large part à des signes et à des choses matérielles ». Cette coordination est opprimante et l'humanité, y compris chez le chef, est niée. Nulle volonté ne peut s'exprimer qu'elle soit particulière ou *a fortiori* générale. « On ne peut rien imaginer de plus horrible que les régimes totalitaires, ajoute Simone Weil. Ces régimes asservissent et dégradent l'humanité en tout homme, sans exception, y compris le chef suprême ; ils rendent impossible non seulement la volonté générale, mais encore l'exercice d'une volonté générale. [414] »

L'analogie, suivant l'expression de Robert Chenavier, doit donner lieu à « une véritable rationalisation [415] », par opposition à celle mise en œuvre par Taylor. La méthode de Taylor « extériorise la fonction propre de l'esprit, pour imposer une coordination de l'extérieur, au lieu de coordonner du dedans ». Or, comme Simone Weil le rappelle, il y a un strict parallélisme dans la transformation de la science, du travail et des rapports sociaux puisqu'ils forment ensemble « trois aspects d'un même problème [416] ». Plus nettement, dans une lettre qu'elle adresse à un étudiant en 1937, Simone Weil lie la crise de la science à une crise morale dont le développement se définit par « l'agenouillement devant les valeurs purement politiques, c'est-à-dire devant la force [417] ».

---

[412] « Une telle société serait seule une société d'hommes libres, égaux et frères. Les hommes seraient à vrai dire pris dans des liens collectifs, mais exclusivement en leur qualité d'hommes ; ils ne seraient jamais traités les uns par les autres comme des choses. » *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 86.

[413] Ce passage est a éclairé par un fragment du *Journal d'usine* : « Conrad : union entre le vrai marin (chef, évidemment...) et son bateau, telle que chaque ordre doit venir par inspiration, sans hésitation, ni incertitude », *op. cit.*, p. 267.

[414] *Lettre à Robert Guihéneuf, op. cit.*, p. 15.

[415] *Simone Weil. Une philosophie du travail, op. cit.*, p. 389

[416] *Lettre à Robert Guihéneuf, op. cit.*, p. 15.

[417] *Sur la science, op. cit.*, p. 120. Simone Weil ajoute : « Le phénomène nouveau de l'État totalitaire rend cette crise infiniment redoutable, et risque d'en faire une agonie. »

Il faut donc comprendre que l'usage de l'analogie peut être élargi à une réflexion méthodique sur l'organisation sociale. C'est pourquoi nous pensons que Simone Weil en s'exposant au monde ouvrier cherche à produire une approche méthodique de l'exploitation sociale. Cette démarche s'appuie sur le refus de s'en tenir à une lecture extérieure de la condition ouvrière, « compter parmi les rouages de l'usine » doit au contraire signifier être capable de traduire de l'intérieur le phénomène de l'oppression. L'engagement physique à l'usine revêt cette signification : il s'agit de comprendre de l'intérieur les phénomènes d'oppression sociale. Cette exigence est aussi épistémologique, il n'y a nul espoir autrement de s'assurer la moindre connaissance fiable concernant la condition ouvrière. Il est net que l'expérience ouvrière revêt une dimension personnelle : l'engagement à l'usine est une épreuve qui ébranle chez Simone Weil « jusqu'au sentiment de sa dignité [418] ». Toutefois, cette rupture s'éprouve sur le fond d'une continuité philosophique : il s'agit bien toujours de prendre contact avec la réalité et de faire ce cette prise une méthode de dévoilement du réel. La vérité est aussi fonction de l'engagement. Il ne faut certes pas confondre les plans : la révélation existentielle transcende la simple information théorique.

Toutefois, cette rencontre entre ces deux préoccupations, éprouver le réel et chercher la vérité, traduit elle-même une position philosophique. L'action collective présente (c'est un inconvénient majeur) des rapports équivoques avec la lucidité intellectuelle [419]. Aussi, la meilleure manière d'investir l'usine est celle qui permettra au maximum l'exercice de cette lucidité. Il importe par-dessus tout de préserver sa faculté de penser : le recours à l'analogie exprime le souci de fonder une science qui ne soit pas réservée à une élite de savants, en même temps qu'elle définit un modèle d'engagement pratique. En lisant le *Journal d'usine*, il nous est à voir concrètement ce que signifie être placé au « poste » d'un autre. Si l'objet d'étude est la condition ouvrière, l'approche méthodique ne peut être que celle de l'engagement personnel. Le souci de démonstration philosophique que nous percevons dans l'expérience ouvrière est contenu dans cette position.

b. Résister ou se maintenir dans le temps

Le pouvoir de penser se traduit par la capacité d'attester de sa propre existence et de celle du monde. Dans son mémoire de fin d'étude *Science et perception chez Descartes* [420], Simone

[418] *Lettre à Albertine Thévenon, op. cit.*, p. 59.

[419] Comme le souligne Patrice Rolland, dans son article : «La Question de l'engagement chez Simone Weil » : « Il est clair que s'opposent, comme chez son maître Platon, la passion politique et la sagesse philosophique. » Jacquier, *L'expérience de la vie et le travail de la pensée*, Sulliver, Paris, 1998.

[420] *Sur la science, op. cit.*, p. 59.

Weil oppose le sujet « qui pense » et qui est « l'unique témoin », aux choses « qui ne peuvent témoigner de rien ». Les choses que nous percevons ne nous apprennent rien d'elles-mêmes ; si ce n'est que la pensée que nous leurs appliquons nous donne la certitude d'exister. Penser, cela signifie se présenter comme un « témoin de [son] existence propre » et dans la mesure où l'on peut connaître autre chose que soi « l'unique témoin de l'autre existence. » Un « témoin suffisant » ajoute Simone Weil. La capacité d'attester de l'existence empêche d'être confondu avec le flux des choses. Cela est suffisant pour être certain de la réalité du monde dont je ne peux d'abord connaître la nature. Toutefois, cette manifestation minimale de la pensée n'est pas l'effet du réflexe de chaque homme comme membre de l'humanité. Elle implique de pouvoir résister aux circonstances, de ne pas se confondre avec son environnement. Simone Weil insiste sur l'unicité du sujet : il est « l'unique témoin ». Penser implique de ne pas être une chose parmi les choses. Être témoin, c'est inscrire une signification dans le cours des phénomènes, rompre le flux, ramener à soi ce qui se présente d'abord comme étranger. Le sujet pensant est « l'unique témoin », le seul pour lequel le monde s'éprouve.

En effet, le monde ne peut être défini en dehors des limites qu'il impose, c'est-à-dire en dehors de son essence d'être étranger. Il m'apparaît dès lors que je veux mesurer ma puissance : « ma souveraineté sur moi, absolue tant que je ne veux que suspendre ma pensée, disparaît dès qu'il s'agit de me donner une chose à penser. » Ainsi, la représentation de la toute puissance de Dieu sert à comprendre pourquoi il est impossible à l'homme de ne pas reconnaître le fait que son existence « n'est pas l'unique existence ». Aussi, Simone Weil affirme, toujours dans cette étude consacrée à Descartes, que l'autre existence se définit par « cette empreinte en creux sur moi, qui me prive de la domination en me laissant la liberté [421] ».

C'est à partir de la subjectivité que se constitue la nature objective du monde puisque c'est à partir de notre manière d'exister que nous définissons notre puissance. Or, si nous cherchons à définir cette manière d'être au monde, « la première contrainte qui vient à la pensée » c'est « le temps [422] ». Le temps limite et forme la condition de la subjectivité, non pas dans la mesure où il détermine le cadre d'une transformation passive mais parce qu'il permet de réaliser « une certaine puissance de moi sur moi » ainsi « qu'une certaine impuissance de moi par rapport à moi [423] ». En réalité, le temps, comme le souligne Simone Weil « ne s'écoule point »,

[421] *Ibid.*, pp. 60-61. Elle poursuit en ces termes : « Il serait absurde de supposer d'un côté ma liberté intacte, et de l'autre les choses que je pense semblables, selon une parole célèbre à des tableaux muets, du moment que mes pensées sont autre chose que mes vouloirs, elles m'engagent. »

[422] *Du Temps, Œuvres, op. cit.*, pp. 106-107.

[423] *Ibid.*, p. 105.

il définit « une séparation entre ce que je suis et ce que je veux être [424] », ce qui ne signifie pas que le temps « soit propre à chacun » ; bien au contraire, le temps est « l'empreinte sur moi d'une existence étrangère [425] ». Il définit la condition de chacune de mes actions en exprimant « l'impuissance radicale de la volonté à légiférer sans faire ». Je ne puis inscrire ma volonté dans le temps qu'en faisant de ce que je veux un projet qui oriente mes actions. Notre condition rend en effet impossible un rapport immédiat au monde, puisque rien ne s'accomplit hors du temps. Le temps fait donc apparaître ce qui est étranger en tant que facteur déterminant de l'identité. La pensée et l'action ne sont libératrices que dans la mesure où elles envisagent sérieusement cette altérité fondamentale. Au contraire, la servitude consiste en l'affirmation d'une immédiateté illusoire, comme si le sujet se trouvait « enfermé dans l'actuel ». Nous prenons cette expression à Merleau-Ponty qui, dans la *Phénoménologie de la perception*, expose le cas pathologique de Scheinder qui souffre de ne pas pouvoir se détacher du monde concret. Le monde de Scheinder est fermé : il lui manque l'espace de la signification et du projet. Contrairement au sujet normal, il est incapable de s'affranchir des perceptions présentes et le temps lui apparaît sous la forme de moments juxtaposés [426].

L'exemple que donne Merleau-Ponty éclaire bien notre propos lorsqu'il souligne que le sujet normal qui ne dispose pas seulement de son corps « comme impliqué dans un milieu concret », n'est pas « seulement en situation à l'égard des tâches données d'un métier [427] ». Au contraire, Scheinder fait penser au malheureux personnage de Gombrowicz, nommé Houligan qu'un juge veut à tout prix rétrécir. Cette nouvelle, intitulée *Le rat*, met en scène de manière assez comique la signification de l'oppression, qui n'a pas pour effet de tuer, mais de réduire à l'état de chose [428]. Houligan est « un fier brigand, luron, et bandit dévergondé », il jouit d'une « fière constitution, large et massive, et d'une âme aussi spacieuse. » Le juge Scorrabini lui voue une haine telle qu'il finit par lui tendre un piège et par l'enfermer dans sa cave. Loin de lui alors l'idée de le tuer, il souhaitait (ce qui pour Houligan est le comble de l'horreur), « tout juste rétrécir quelque peu, ratatiner, rabougrir et contracter une victime dont la mort à ses yeux aurait figuré tout juste le contraire d'une aubaine [429] ! ». La constitution

---

[424] Cette séparation est telle que « le seul chemin de moi à moi soit le travail, ce rapport toujours défait entre moi et moi que le travail seul renoue ». *Ibid.*

[425] *Ibid.*

[426] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, La spatialité du corps propre, op. cit.*, p. 126.

[427] Ibid. Le sujet normal, précise-t-il, a « son corps comme corrélatifs de purs stimuli dépourvus de signification pratique, il est ouvert aux situations verbales et fictives qu'il peut se choisir ou qu'un expérimentateur peut lui proposer ».

[428] Ce que Simone Weil décrit en des termes tragiques : « Du pouvoir de transformer un homme en chose en le faisant mourir procède un autre pouvoir, et bien autrement prodigieux, celui de faire une chose d'un homme qui reste vivant. » *L'Iliade ou le poème de la force, Œuvres, op. cit.*, p. 530.

[429] Witold Gombrowicz, *Bakakaï*, in *Moi et mon double*, Paris, Quarto Gallimard, 1996, p. 244.

« large et massive » de Houligan le disposait tout au contraire à saisir les possibilités multiples de ce qui se présente à lui. Scorrabini ne veut pas tuer Houligan, il veut rendre impossible l'expression d'une telle nature. Cette fiction de Gombrowicz montre en quoi consiste essentiellement la privation de liberté : ne pas être libre, c'est être réduit, rétréci, être tenu dans l'immédiat, comme dans une cave. Lorsque l'oppression est telle qu'elle contraint un homme à se tenir sous un joug chaque seconde de l'existence, à l'évidence alors il ne s'agit pas de le tuer, mais de nier sa spécificité parmi les autres êtres vivants, qui est de pouvoir projeter par lui-même les significations qui l'orientent. C'est en ce sens que Simone Weil affirme que le pouvoir du tyran est plus « prodigieux » non pas quand il démontre qu'il peut tuer mais dans la mesure où il peut « faire une chose d'un homme qui reste vivant [430] ». La liberté semble donc résidée dans la capacité de projeter des significations, d'ordonner le monde, de « se maintenir dans le temps », d'être, le plus possible et dans le plus grand nombre de circonstances, témoin de son existence.

2.2.3. L'usine comme phénomène : signification de l'oppression

a. L'usine en 1934 : la négation du travail

La signification du travail réside dans la capacité du sujet à éprouver indissociablement son rapport à lui-même et au monde. Au fondement de l'existence, se situe donc la manière d'être au monde ; au contraire la conscience seule, retranchée en elle-même, ne peut parvenir à la moindre signification. Nous nous orientons en fonction de notre capacité à sortir de nous-même par le travail. Comme Emmanuel Gabellieri, nous percevons chez Simone Weil un appel à un « cogito élargi », un cogito ouvert au monde que le travail a pour fin ultime de prolonger. En effet, le travail est « le prolongement direct du cogito » parce qu'il oblige le sujet à sortir de lui-même et qu'en le « décentrant » il lui fait par là même « saisir l'extériorité pure » ce qui lui permet de « connaître à la fois son pouvoir et la nature de ce qui lui résiste [431] ». L'engagement de Simone Weil à l'usine en 1934 révèle alors le sens ultime de l'oppression ; les conditions du travail nient la disposition du sujet à faire du rapport à son environnement une « synthèse vitale et concrète » [432] qui atteste de sa capacité à ordonner le monde. Cette

[430] *L'Iliade ou le poème de la force, Œuvres, op. cit.*, p. 530.
[431] *Être et Don, Simone Weil et la philosophie, L'esprit et le monde, op. cit.*, p. 81.
[432] *Ibid.*, p. 81. Emmanuel Gabellieri utilise cette expression alors qu'il compare « une synthèse vitale et concrète » produite par le travail et l'action à « une unité absolue de l'être qui ne pourrait être que de l'ordre d'un idéal abstrait. »

négation est cependant porteuse de sens, elle justifie d'ailleurs l'entreprise philosophique de Simone Weil : il s'agit bien de pénétrer au sein de l'usine, pour évaluer les effets des conditions de production sur la nature de cette synthèse telle qu'elle est vécue par les ouvriers. Elle permet, de ce fait, de poser une thèse philosophique : la signification réelle de l'oppression est contenue dans le rapport entre les conditions d'existence du travail et de l'action, et la nature de la synthèse vitale que constitue le sujet. On éprouve le sentiment d'un rétrécissement du réel à mesure que s'étiole la possibilité de composer avec l'environnement extérieur, de faire jaillir un monde. Le cogito se trouve certes élargi, contraint à l'extériorité, mais point comme un épanouissement de la subjectivité malgré les obstacles qui lui sont imposés. Il se trouve contenu dans l'extériorité, comme englué dans la matière. Le sentiment à l'usine est celui d'une aliénation absolue : à mesure que la pensée cherche à s'exprimer, elle est contenue par les pièces à compter, la faim à dominer, les ordres des chefs à honorer. La brutalité des manifestations extérieures ne s'impose pas comme des limites à l'exercice de la volonté mais comme des négations à la possibilité même de son expression.

La critique du travail à l'usine, telle que la produit Simone Weil dans son *Journal* comme dans les correspondances et réflexions qui accompagnent son expérience, porte essentiellement sur l'absence de limite dont l'effet, qui peut sembler paradoxal, est de rétrécir le champ d'action et de réflexion du sujet. Ainsi, Simone Weil évoque le « mystère de la fabrication ». Cette notion de mystère renvoie à celle de démesure, l'ouvrier fabrique sans pouvoir mesurer son action, c'est d'ailleurs pourquoi, comme nous l'avons montré, les machines tombent si souvent en panne. Cette brutalité naît de l'ignorance des ouvriers les moins qualifiés, auxquels la machine s'impose comme une entité mystérieuse. Cette méconnaissance est celle de l'ordre dans lequel est contenu le mouvement de la machine. La machine, telle que Jacquot par exemple se la représente, cristallise un rapport à la production fondé sur l'affirmation d'une volonté absolue. Elle est absolue puisque à ses yeux elle ne peut être liée à un ordre rationnel : elle fonctionne ou pas et l'attitude la plus sage pour éviter un dysfonctionnement plus grave semble alors de se résigner. Jacquot fait comme s'il était lui-même le jouet de cette puissance et agit en suivant ses caprices.

La perception du travail à l'usine implique cet état d'ignorance. L'organisation du travail se fonde sur la méthode taylorienne, elle repose sur la capacité à mesurer le temps nécessaire à la réalisation d'une tâche. Autrement dit, l'environnement professionnel est réduit à la tâche que chacun doit accomplir. Taylor ferait sans doute de cette anecdote où Simone Weil évoque le tâtonnement de l'ouvrier qui répare sa machine une illustration en vue de la promotion de sa méthode. Cette défaillance de la machine serait aux yeux de Taylor l'effet d'une imperfection dans l'application de la rationalisation qui pointerait sans doute les vestiges de l'ancienne

stratégie industrielle dont il condamne l'inefficacité. Dans la perspective taylorienne, il n'y a nulle place pour l'improvisation ou le flottement. Ces errements suscitent l'initiative que Taylor oppose à la rationalisation du travail. Ainsi, Taylor parvient à imposer un intérêt commun aux ouvriers et aux patrons en vidant au maximum le travail de sa signification existentielle et métaphysique. Taylor explique, comme le rapporte Simone Weil dans sa conférence du 23 février 1937, « qu'il est parvenu à trouver le moyen idéal pour supprimer la lutte des classes, parce que son système repose sur un intérêt commun de l'ouvrier et du patron, tous les deux gagnent davantage avec ce système, et le consommateur lui-même se trouvant satisfait parce que les produits sont meilleur marché [433] ».

Or, nous pouvons aisément comparer la situation de l'ouvrier modèle Schmidt, dont Taylor vante l'adaptation au travail spécialisé, à celle de Scheinder dont Merleau-Ponty décrit la pathologie. Ils sont tous deux, l'un par la structure de son environnement, l'autre par celle de sa psychologie, conduits à expérimenter le réel à partir d'une division concrète de tâches à accomplir. Il en résulte une perte de sens ou un manque de liberté que l'on perçoit nettement à chaque fois qu'il s'agit de prendre une initiative. Voilà ce que doit faire Schmidt pour augmenter son salaire (c'est Taylor qui parle) : « Vous ferez exactement ce que vous dira cet homme demain, depuis le matin jusqu'au soir ; quand il vous dira de marcher vous marcherez, et quand il vous dira de vous asseoir et de vous reposer, vous vous assiérez et ainsi toute la journée. » Et ainsi, à la grande satisfaction de Taylor qui rapporte cette expérience : « Schmidt commença à travailler et toute la journée, à des intervalles réguliers, l'homme qui le surveillait avec une montre, lui disait : « Prenez une gueuse et marchez, arrêtez-vous, asseyez-vous, marchez, asseyez-vous, etc. » Schmidt est sélectionné pour accomplir une tâche en fonction d'une évaluation de ses aptitudes, de la même façon que Jacquot l'est seulement pour faire fonctionner une machine dont il ne doit aucunement connaître le mouvement.

b. Un espace sans intentionnalité

Schmidt ressemble à Scheinder qui se trouve pris dans un « monde actuel » sans fond, ni intentionnalité. Merleau-Ponty montre comment, pour Scheinder, l'espace n'est pas à construire comme pour le sujet normal mais il est lui-même donné, par exemple « un morceau de cuir est à découper, c'est la doublure à coudre ». Il ne cherche pas « une scène et un espace » où déployer les mouvements concrets. Au contraire, pour le sujet capable de mouvements abstraits : « L'établi, les ciseaux, les morceaux de cuir se présentent au sujet comme des pôles d'action, ils définissent par leurs valeurs combinées une certaine situation, et une

[433] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 319.

situation ouverte, qui appelle un certain mode de résolution, un certain travail [434] ». La notion de travail n'intervient que dans la mesure où le sujet compose une situation, le morceau de cuir n'est plus à découper comme s'il s'agissait d'accomplir sa nature, mais il l'est en fonction d'un projet et il participe à la constitution d'un espace.

Pour Simone Weil l'organisation du travail exprime l'intérêt général lorsque « la coordination des mouvements est conçue simultanément, à chaque instant par l'esprit de chacun [435] ». Au contraire, l'intérêt commun tel que le conçoit Taylor est fondé non pas sur la perception du travail à réaliser mais à partir de la situation de chacun sur ce que tous peuvent en retirer. Ainsi, la rationalisation doit assurer une plus grande efficacité, une productivité accrue et une augmentation des salaires. Ce qui, sans mettre en question et même en confortant la hiérarchie des rapports sociaux, doit entraîner la satisfaction de chacun des acteurs. L'intérêt commun n'est pas l'expression d'un travail commun, elle est bien plutôt la représentation commune d'une tâche que chacun effectue suivant sa spécialité. La tâche à accomplir est donc à la fois centrale et abstraite. Elle préoccupe la direction comme les ouvriers mais ils ne l'accomplissent de manière « scientifique », pour reprendre le mot de Taylor qu'en prenant en compte la hiérarchie des rôles entre les ouvriers et les ingénieurs. La communauté de Taylor exclut la représentation d'un intérêt général, elle suppose au contraire l'opération d'une sorte de ruse, qui à partir des intérêts égoïstes et passionnels, produirait un ordre rationnel. Ainsi, cette méthode scientifique que prône Taylor repose sur l'existence de « lois » qui devront être systématiquement « vérifiées et enregistrées » avant d'être appliquées dans les ateliers, ce qui « exige l'installation d'un bureau [436] ». Et puisqu'il est « matériellement impossible de travailler en même temps à sa machine et au bureau », cette méthode implique « dans la majorité des cas » une séparation entre « un homme uniquement occupé à préparer le travail et un autre chargé de l'exécuter ». Lorsque Taylor parle « d'hommes spéciaux » il n'entend pas seulement désigner les hommes chargés d'exécuter l'ouvrage : ce vocable recouvre aussi l'activité de « la direction » chargée de le préparer. En ce sens, il existe bien une communauté dans l'usine « rationalisée » mais elle ne s'envisage que du point de vue « de la responsabilité » partagée entre les ouvriers et la direction au regard de l'exécution de la tâche [437].

---

[434] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, La spatialité du corps propre, op. cit.*, p. 123.

[435] *Lettre à Robert Guihéneuf* in *Cahiers Simone Weil*, tome II1, n° 1-2, mars juin 1998, pp. 12-13 cité plus haut p. 160.

[436] *Principes d'organisation des usines, op. cit.*, p. 54.

[437] C'est pourquoi maintient Taylor : « Le travail préparé ainsi à l'avance, constitue une tâche que l'ouvrier ne remplit pas seul, puisque sa détermination représente un travail effectif de la direction. » Ajoutons que dans cette tâche est spécifié « non seulement ce qu'il faut faire, mais comment, et en combien de temps exactement il faut le faire. »

L'organisation des tâches donne la mesure du rapport des ouvriers entre eux comme avec la direction. L'idée d'un intérêt commun est ici en rupture avec celle d'un intérêt général puisqu'elle se fonde sur l'inégalité et la particularité des points de vue. La division du travail et le clivage économique finissent bien par rassembler les hommes : chacun prend alors la mesure des avantages que lui offre sa condition servile.

Dans ce deuxième moment, nous avons donc vu comment l'engagement de Simone Weil à l'usine fait apparaître la signification de l'oppression : elle consiste en la négation du travail en tant qu'activité spirituelle. La forme de cette expérience, son effectivité, détourne l'exercice du jugement de sa dimension théorique. Pour la philosophe, la pensée est mise en demeure de s'exercer, l'usine devient alors un phénomène, c'est-à-dire un objet constitué, à partir duquel se forme la réflexion. Or, il apparaît à la lecture du *Journal* que cette constitution de l'usine comme objet de philosophie passe par un cheminement phénoménologique, parce qu'elle met en jeu la faillite d'une perception idéaliste, parce que l'expérience à l'usine est un moment de crise pour le penseur. Cette crise empêche de faire de l'expérience ouvrière une simple « occasion » pour la pensée. Nous supposons toutefois que cette définition de l'usine comme phénomène est elle-même insuffisante. Elle suppose toujours une extériorité de la pensée. Ne faut-il pas alors penser plutôt l'usine comme un milieu au sein duquel se forme la perception de la réalité ouvrière ?

Chapitre 3

L'usine, un milieu pour la pensée

Nous avons vu dans cette première partie que l'engagement de Simone Weil à l'usine définit l'exercice d'une philosophie. Dans un premier chapitre, il est apparu que l'expérience ouvrière est l'occasion d'un engagement par lequel la philosophie se fait exercice. Dans un deuxième chapitre nous avons montré comment cette rencontre donne lieu à une lecture phénoménologique de l'usine. Cette manière de s'engager nous conduit à présent, dans un troisième moment, à comprendre l'usine non plus seulement comme le support de la pensée de Simone Weil mais comme son milieu.

3.1. Du phénomène au lieu

3.1.1. L'usine ou le lieu comme point d'ancrage pour la pensée

a. De l'imagination au réel

Revenons, une fois encore, à la formule que Simone Weil emploie pour expliquer à Simone Gibert son engagement à l'usine : « J'ai pris un congé d'un an […] pour entrer un peu en contact avec la fameuse vie réelle ». L'usine est pour Simone Weil un point de départ, le seul lieu possible, parce qu'il exige non seulement que la pensée soit dirigée vers l'effectivité du

monde mais qu'elle en parte. L'expérience ouvrière scelle en ce sens l'abandon d'un certain idéalisme. L'activité ne peut être, aux yeux de Simone Weil, séparée de la pensée, elle définit la pensée elle-même « au contact avec le monde et prenant possession de lui [438] ». Simone Weil condamne explicitement à ce titre la dialectique hégélienne. Elle écrit : « Hegel : Maître et serviteur. Ce qu'il y a d'intelligible dans la fameuse ''dialectique'', c'est uniquement la notion de rapport […] Quant à la fameuse ''négation de la négation'', c'est un ridicule bobard. [439] » puisqu'il faut vraiment n'avoir jamais été le serviteur d'aucun maître, ne s'être jamais senti devenir chose parmi les choses, pour penser que ceux qui sont ainsi opprimés peuvent se libérer d'une classe oppressive [440] par un simple renversement. Ce qui est inconcevable est « une victoire de la faiblesse sur la force » de la même manière qu'il est impossible de penser « une balance dont le plateau le moins lourd s'abaisserait [441] ». Simone Weil critique cette vision idéaliste des rapports de force parce qu'elle ne parvient pas à rendre compte de la nature réelle de l'oppression. Transposée à l'usine, elle se situe à l'extérieur, affranchie du poids de la matière ou de la nécessité. Pour comprendre ce qui est en jeu à l'usine, il faut de ce fait renoncer à en faire un simple objet d'étude. C'est pourquoi le *Journal d'usine* ne se limite pas à une appréhension phénoménologique de l'organisation du travail. Il ne s'agit pas seulement de décrire la structure qui fonde les rapports de production puisque « si l'on veut, non pas bâtir une théorie, mais se rendre compte de la condition où l'homme se trouve réellement placé », il est nécessaire de reconnaître « l'existence d'une pensée qui, loin de refléter passivement le monde, s'exerce sur lui à la fois pour le connaître et pour le transformer [442] ».

Cette pensée n'est effective que dans la mesure où elle définit un contact avec le monde. Cette « prise » sur le monde n'est pas contingente au sens où elle ajouterait simplement une dimension pratique à l'exercice théorique. Elle est essentielle à la pensée parce qu'elle la constitue. L'usine est le lieu du passage au réel au sens où elle définit une rupture avec les représentations imaginaires. Simone Weil insiste sur cette dimension : l'expérience à l'usine fait passer « d'un monde d'abstractions » pour se trouver parmi les « hommes réels » ce qui

---

[438] *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Robert Chenavier, *op. cit.*, p. 198.

[439] *Œuvres complètes*, tome VI, volume 1, *op. cit.*, p. 86.

[440] Dans son *Cahier I* (K1), Simone Weil écrit : « La notion d'oppression est, en somme, une stupidité [...] et à plus forte raison la notion de classe oppressive. On peut seulement parler d'une structure oppressive de la société. Cette structure n'engendrera jamais automatiquement son contraire [mais seulement l'idéal de son contraire : voir Héraclite. » *Ibid.*, pp. 105-106. Dans un cahier plus tardif, elle notera : « L explication ''marxiste'' d'Héraclite est idiote. » *Œuvres complètes*, tome VI, volume 2, p. 238.

[441] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression*, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 66.

[442] Compte rendu qu'elle fait du livre de Lénine *Matérialisme et empiriocriticisme*, qui paraît en novembre 1933, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1988, tome II, volume 1, pp. 305-306.

définit le même rapport qu'entre « l'imagination » et « la réalité [443] ». La réalité semble donc définie par son opposition à une perception imaginaire ou abstraite. L'imagination désigne, suivant les termes employés par Simone Weil en 1932 au cours d'une leçon au Puy, « l'application de la pensée au corps qui lui est intimement présent » autrement dit l'imagination désigne « une réponse spontanée du corps à n'importe quelle perception [444] ». Partant de cette définition, il faut aussi admettre que nous ne pouvons changer nos sensations. Ce qui signifie que nous ne pouvons nous défaire de l'emprise du corps sur notre pensée ; or, en un sens, c'est heureux car sinon « nous gagnerions certes en plaisir » mais « nous perdrions la réalité [445] ». Ce lien indéfectible de l'âme et du corps fait que nous ne pouvons changer les apparences autrement « qu'en changeant le monde ».

L'enjeu de la philosophie est de rendre compatible la persistance de l'imagination qui témoigne de l'implication affective et qui est comme la trace en nous du réel, tout en prenant conscience que « l'imagination est imaginaire [446] ». On ne peut, comme c'est le cas dans l'algèbre (« moment où l'imagination n'intervient plus »), renoncer au corps, puisque, alors, on en arrive à « perdre son temps ». Simone Weil reprend à ce titre une formule fameuse de Maxwell : « Quand on est arrivé à construire un modèle mécanique d'un phénomène, on peut en construire une infinité [447] ». Il apparaît en effet qu'il manque à l'algèbre un motif matériel, un contenu, et la difficulté réside alors dans la prétention de l'algèbre à apprendre quoi que ce soit. Dompter l'imagination ne doit donc pas être s'en défaire, d'où l'importance accordée à l'analogie par laquelle « l'imagination se rattache aux grandes hypothèses [448] » les nourrit, leur donne corps. Aussi, lorsque Simone Weil décide de rompre avec l'imagination, elle dit de même qu'il faut se défier des abstractions. Dans les deux cas l'absence de prise ou de limite est manifeste. Dès lors, l'expérience à l'usine marque un point de départ et l'usine définit un lieu plutôt qu'un phénomène. Ce passage du phénomène au lieu s'inscrit dans les sensations qui, par le corps et la matière, rendent complexe l'exercice de l'abstraction.

---

[443] Nous reprenons ces expressions, discutées plus haut, le premier rapport est exposée dans une Lettre à Simone Gibert, le suivant dans une Lettre à Albertine Thévenon, *La Condition ouvrière, op. cit.*, respectivement p. 68 et 52.

[444] *L'imagination, notes de cours de 1931-1932, Cahiers Simone Weil*, tome VIII, volume 2, septembre 1985.

[445] *Ibid.*

[446] *Ibid.*

[447] *Ibid.*

[448] *Ibid.*

Le signe du réel c'est la contradiction

Un progrès décisif serait réalisé, si l'on se décidait à exposer honnêtement les contradictions essentielles à la pensée au lieu de chercher vainement à les écarter.
Quelques réflexions autour de la notion de valeur [449]

Dans ses *Cahiers*, durant le mois de févier 1942, alors que Simone Weil vit désormais à Marseille, elle écrit : « La contradiction est ce dont notre pensée essaie de se débarrasser » et ce dont elle « ne peut pas se débarrasser. » En effet la contradiction est « donnée du dehors » sitôt, l'avons-nous perçue, nous savons que ce qui se présente « est réel [450] ». En effet, le réel se présente à la pensée comme un obstacle, il résiste à une réduction de nos pensées à notre imagination. La contradiction désigne ce qui dans les pensées supporte l'altérité. Aussi reconnaître une contradiction c'est consentir à notre impuissance [451], c'est mettre au jour une limite, puisque « nous ne pouvons pas nous en débarrasser » ; elle s'impose comme une nécessité, comme ce qu'on ne peut pas ne pas admettre. Simone Weil utilise la métaphore suivante : un « malheur de la vie humaine » est de ne pas pouvoir à la fois « manger et regarder ». D'une manière générale, on ne peut à la fois désirer et assimiler ce que l'on désire, bien que le désir définisse pourtant la tendance de chacun à chercher à ramener à soi ce qui lui est étranger ; la contradiction est telle, que si le désir s'accomplit, il détruit son objet. « Les enfants sentent ce malheur. Ce qu'on mange, on le détruit. Ce qu'on ne mange pas, on n'en saisit pas pleinement la réalité. [452] » On peut donc penser que si la contradiction est la marque du réel, cette réalité que nous désignons est existentielle. Notre condition en tant que créatures est elle-même contradictoire « il est contradictoire » en effet que « Dieu, qui est infini, qui est tout, à qui il ne manque rien, fasse quelque chose qui est hors de lui » et qui à la fois « n'est pas lui, tout en procédant de lui [453] ». Nous sommes en quelque sorte « embarqués » dans la contradiction, ce qui n'est pas sans rappeler l'expression fameuse de Pascal : « l'homme est un monstre incompréhensible [454] ». La contradiction est le lot de l'homme en tant que créature

---

[449] Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, p. 550.
[450] *Cahiers VIII (K8), Œuvres complètes, op. cit.*, p. 64.
[451] « La contradiction seule nous fait éprouver que nous ne sommes pas tout. La contradiction est notre misère, et le sentiment de misère est le sentiment de réalité. Car notre misère nous ne la fabriquons pas. Elle est vraie. C'est pourquoi il faut la chérir. Tout le reste est imaginaire. » *Ibid.*, p. 96.
[452] *Ibid.*, p. 159.
[453] *Ibid.*, p. 63.
[454] « Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle nouveauté, quel chaos, quel sujet de contradiction ? Juge de toutes choses, imbécile vers de terre ; dépositaire du vrai, amas d'incertitude ; gloire et rebut de l'univers. S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse je le vante et le contredis sans cesse, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible » *Pensées, XXI, Contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme, à l'égard de la vérité, du bonheur et de plusieurs autres chose*s. Paris, Ernest Flammarion, 1670.

divine. En effet, la rencontre entre la notion de créature et celle de divinité produit une impossibilité logique. L'existence humaine est donc une contradiction vécue. C'est pourquoi le réel est nécessairement contradictoire. Il l'est à l'extérieur comme ce qui défie la pensée et à l'intérieur comme marque de notre condition. La contradiction est donc « le réel », elle définit à chaque fois ce qui résiste à l'imagination, elle tient ensemble l'homme et le monde sous le mode de l'irréductibilité. Elle est un défi pour la pensée, désignant à la fois ce qui, à l'extérieur, doit être saisi par l'intelligence et ce qui résiste à toute réduction de l'inconnu au connu.

Aussi, penser c'est « éprouver les contradictions », c'est-à-dire travailler, étant entendu que le travail désigne alors « le réel dans la perception [455] ». La contradiction doit être vécue comme un instrument (une « pince [456] » dirait Simone Weil) qui fait passer de l'imaginaire au réel. Le réel est dynamique, il définit un rapport méthodique entre le sujet et le monde. En ce sens, travailler en usine sera pour Simone Weil un moyen de faire la part entre les « raisons extérieures » et les « raisons intérieures » de la servitude, il s'agit d'une manière radicale de mesurer le rapport réellement existant entre la pensée et les conditions extérieures. Cette mesure est éprouvante comme en témoigne cette confidence à Albertine Thévenon : « Quand la maladie m'a contrainte à m'arrêter, j'ai pris pleinement conscience de l'abaissement où je tombais, je me suis juré de subir cette existence jusqu'au jour où je parviendrai en dépit d'elle à me ressaisir [457] ».

Que peut faire la pensée ? Elle peut chercher à rendre compatibles des contraires en niant que ce rapport soit impossible : donner, par exemple, comme fin au travail industriel la productivité sans considérer l'énergie nécessaire au mépris de la relation entre ces deux propositions. La productivité est une fin imaginaire parce qu'elle ne contient aucun souci de limite. Au contraire, elle porte en elle la fausse nécessité de dépasser sans cesse les bornes que lui imposent les données matérielles. Le régime industriel qui poursuit comme une fin absolue cet accroissement de la productivité se trouve alors irréversiblement dans la situation suivante : « il s'étend au-delà de se qu'il peut contrôler ; il commande au-delà de ce qu'il peut imposer ; il dépense au-delà de ses propres ressources [458] ». Considérer attentivement le rapport entre deux contraires est la seule chose que la pensée puisse faire ; ne pas le faire est irréversiblement basculer dans l'imaginaire. Au contraire, la vérité se situe entre les deux : elle définit un rapport entre deux propositions, tel qu'aucune des deux n'est annulée par l'autre.

---

[455] *Cahiers VIII (K8), Œuvres complètes, op. cit.*, p. 64.
[456] *Ibid.*, p. 98.
[457] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 59.
[458] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression*, in *Oppression et liberté, op. cit.*, p. 102.

Pour le régime industriel, il faut donc chercher à rendre compatible productivité et réserve d'énergie en ayant compris la contradiction entre ces deux termes. Chaque terme exprime alors la limite nécessaire à son contraire. Seule la représentation de cette limite rend l'action raisonnable.

L'exercice de la pensée, dans la mesure où il n'est pas paresseux, c'est-à-dire où il ne consiste pas en une « fuite de la vie réelle » [459], doit s'attacher aux contradictions non pour les résoudre, puisque c'est impossible, mais pour les faire apparaître. Cette attention doit permettre d'échapper à l'état de fiction où nous nous trouvons lorsque nous agissons « en rêve ». Elle doit et a pour but de nous préserver du mal que définit justement « la licence » ; le mal est « monotone » parce qu'il n'admet aucune contrariété et parce qu'il suppose qu'il soit possible de « tout tirer de soi ». Or, « il n'est pas donné à l'homme de créer » ; il ne peut alors que remplir le vide de son existence par la quête sans cesse recommencée de biens imaginaires. Car ce n'est pas par eux-mêmes que « les actes mauvais dégradent » mais « comme barrière au pouvoir d'attention », ou comme des « obsessions [460] » par lesquelles on cherche à combler l'abîme : c'est par exemple l'usage donné à l'argent.

Cette fin, éprouver les contradictions, est d'ailleurs celle que nous donnons en général à la philosophie. Philosopher ne consiste guère en autre chose finalement qu'à mettre en évidence des contradictions. Sur ce point, Simone Weil s'inscrit dans la tradition philosophique qui, depuis Platon [461], s'inquiète et a pour vocation de préserver cette inquiétude quant au rapport entre le discours et le réel. La position de Simone Weil est celle de l'engagement pratique. À l'usine, elle se tient, ce qui est intenable, à la fois en dehors et dedans. Elle est à la fois intellectuelle et ouvrière : elle fabrique en quelque sorte, concrètement et jour après jour, une position sur le monde ouvrier où sont lisibles les sentiments contradictoires, le mélange du malheur et de l'authenticité, de l'esclavage et de l'accomplissement.

---

[459] La paresse est pour Simone Weil la tentation la plus sérieuse de l'âme qui cherche à combler un vide. En 1934, elle écrit pour elle-même un texte où elle énumère les principales tentations à combattre, elle définit la paresse comme « la fuite de la vie réelle avec ses limitations, et la limitation essentielle, le temps. Ne rien tenter qui fasse sentir qu'on n'est pas Dieu. » *La vie de Simone Weil*, Simone Pétrement, *op. cit.*, p. 326.

[460] *Ibid.*, p. 71.

[461] Citons, à titre d'exemple ce passage de *La République* où il est montré que les contradictions sont — dans les sensations — les moteurs de la réflexion : « Je disais que certains objets invitent à l'âme à la réflexion, et que d'autres ne l'y invitent point, distinguant comme propre à l'y inviter ceux qui donnent lieu simultanément à deux sensations contraires, et ceux qui n'y donnent point lieu comme impropres à éveiller l'intelligence. » 524b. Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 283.

b. Le passage à l'impersonnel

L'usine est le lieu du passage de l'imagination au réel, le lieu où Simone Weil éprouve le travail à la fois comme instrument d'oppression et facteur de libération. L'usine est le lieu de l'illusion où « on prend des pâles ombres [462] » pour des êtres réellement existants comme celui de l'authenticité dans les rapports humains où « seul le sentiment de fraternité, l'indignation devant les injustices infligées à autrui subsistent intacts [463] ». Le sentiment du réel est contenu dans l'expérience de ces contradictions. Le fait que les catégories se dérobent, que l'imagination soit toujours rebattue, force le sujet à sortir de lui-même. L'expérience est réelle parce qu'elle transforme celui qui la vit. À l'usine, il s'est vraiment « passé quelque chose ». Simone Weil l'exprime dans ce qu'elle nomme « l'impersonnel ». Si en 1942, dans les *Écrits de Londres*, elle en appelle à ce qui est « sacré en chaque être humain » cet appel est un écho de l'expérience vécue à l'usine. Car ce qui cède sous le poids quotidien de la contrainte physique et de l'humiliation morale, c'est précisément la personne. En 1942, Simone Weil expose, en théorie, les raisons pour lesquelles la notion de droit est insuffisante pour penser un rapport authentique des hommes entre eux : l'idée de droit est corrélative de celle de personne humaine. Or l'abstraction de ces deux notions produit leur insuffisance ; Simone Weil donne l'exemple suivant : si ce qu'il y avait de sacré en l'homme était la notion de personne humaine, alors « je pourrais facilement lui crever les yeux » puisque, « une fois aveugle », il n'en demeurera pas moins « une personne humaine [464] ». Ce qui retient, en réalité, la main c'est la capacité depuis « la petite enfance » à se représenter l'âme du malheureux. Ce qui est sacré consiste en la croyance primitive du petit enfant qui « s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal [465] ». Ce qui est sacré est le cri du malheureux, qui ne peut consentir au mal, « la plainte enfantine du Christ » : « Pourquoi me fait-on du mal ? [466] » À l'usine, où Simone Weil expérimente la faillite du droit, apparaît comme en toile de fond l'expression de cette sacralité. Que reste-t-il de l'homme, lorsqu'il ne peut plus revendiquer aucun droit ? Il demeure ce que Simone Weil appelle « l'impersonnel » et qui définit justement ce que l'on ne peut revendiquer. L'impersonnel désigne « les choses de premier ordre », celles qui sont essentiellement anonymes. Au moment où je perds le sentiment d'avoir des droits, s'ouvre la possibilité de mettre en jeu la notion même de justice. Si je puis perdre mes droits sans avoir commis aucun crime, c'est sans doute que la notion de justice n'est pas simplement de l'ordre

[462] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 144.
[463] *Ibid.*,p. 104.
[464] *Ibid.* p. 12.
[465] *Ibid.* p. 13.
[466] Ibid.

du droit. Ainsi faut-il distinguer la proposition « ce que vous me faites n'est pas juste », qui peut « frapper et éveiller à la source l'esprit d'attention et d'amour », de celles-ci : « J'ai le droit de… », « Vous n'avez pas le droit de… », qui au contraire contiennent un conflit latent et « éveillent un esprit de guerre [467] ». Le droit introduit un « esprit de marchandage » qui échoue à poser la moindre limite aux actions humaines.

De fait, le droit semble bien le vêtement de la force, celle liée au pouvoir de revendiquer des effets personnels. Or, que se passe-t-il à l'usine ? Le passage suivant nous l'explique très clairement : « En sortant de chez le dentiste (mardi matin, je crois — ou plutôt jeudi matin), et en montant dans le W ? Réaction bizarre. Comment, moi, l'esclave, je peux donc monter dans cet autobus, en user pour mes 12 sous au même titre que n'importe qui ? Quelle faveur extraordinaire ! Si on m'en faisait brutalement redescendre en me disant que des modes de locomotion si commodes ne sont pour moi, que je n'ai qu'à aller à pied, je crois que ça me semblerait tout naturel. L'esclavage m'a fait perdre tout à fait le sentiment d'avoir des droits. Cela me paraît une faveur d'avoir des moments où je n'ai à rien supporter en fait de brutalité humaine [468] ». Cette étrange réaction traduit une inquiétude que l'on peut exprimer en ces termes : si l'humiliation subie n'invalide pas mes droits, si je peux quand même jouir des mêmes attributs sociaux, quelle est alors leur signification ? À quoi tiennent nos droits, s'ils ne traduisent pas le sentiment de la justice ? Le sentiment d'être une esclave fait perdre à Simone Weil la notion de droit dans la mesure même où s'y insinue celle de justice. Elle compare ce sentiment à celui que lui paraissent éprouver ses camarades. S'il est manifeste à ses yeux qu'à l'usine « tout est injustice », pour ses camarades, au contraire, « les mots de juste et d'injuste [469] » lui semblent avoir conservé un sens. Le sentiment d'être une esclave est un « état d'esprit » que Simone Weil juge « raisonnable » ; il révèle qu'au-dessus du droit préexiste un rapport à la justice qui n'est pas de l'ordre du « privilège social [470] ». Ce sentiment ouvre la voie à l'impersonnel : l'usine est alors le lieu du passage au réel. Se tenir à l'usine de manière authentique ne peut être en effet qu'une mise en question des notions de droit et de personne. Ce détachement ressenti dans le tramway symbolise l'impossibilité d'être parmi les autres, d'appartenir à un ensemble, une collectivité ; or, il est le point de basculement par lequel le voile se lève sur l'inauthenticité des attributs que l'on possède

[467] *Ibid.* p. 26.
[468] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 150.
[469] *Ibid.*
[470] «Car la personne ne s'épanouit que lorsque du prestige social la gonfle ; son épanouissement est un privilège social (souligné par nous). On ne le dit pas aux foules en leur parlant des droits de la personne, on leur dit le contraire. Elles ne disposent pas d'un pouvoir suffisant d'analyse pour le reconnaître clairement par elles-mêmes ; mais elle le sentent, leur expérience quotidienne leur en donne la certitude. » *La personne et le Sacré, Écrits de Londres, op. cit.*, p. 27.

collectivement. En même temps ce sentiment d'indignité ouvre la voie à une prise de conscience plus profonde : passer à l'impersonnel, c'est en effet rencontrer « une responsabilité envers tous les êtres humains [471] » puisque la honte ressentie est celle de celui qui prend conscience de sa propre nudité, de la vanité des parures qu'offrent le droit et le prestige social. C'est en ce sens que l'année d'usine change toute la perspective : il est désormais impossible de ne point ressentir la fragilité des postures sociales, impossible de ce fait de ne pas questionner l'authenticité des luttes pour la dignité des ouvriers. Ce n'est que parce que l'usine se présente comme un lieu où Simone Weil épouse les conditions matérielles du travail qu'un tel renversement est possible. Le facteur décisif, ce qui fait basculer d'un monde à l'autre, de l'imaginaire au réel, est un sentiment, il s'appuie sur des sensations, il naît d'une implication physique.

3.1.2. L'usine comme condition matérielle

a. L'année d'usine ou le séjour dans la matière

> *L'expérience de la nécessité : de la nécessité du travail à la confrontation dans le travail, à la nécessité.*
>
> Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail* [472]

Le concept de nécessité est ambigu puisqu'il désigne à la fois ce qui nous écrase et ce qui nous procure la vie. Ainsi, il y a d'abord, dans le travail « un élément irréductible de servitude ». Sa teneur est métaphysique et « une parfaite équité sociale » ne parviendrait point à l'effacer : « c'est le fait qu'il est gouverné par la nécessité, non par la finalité [473] ». La nécessité se confond avec le besoin et s'oppose à la finalité qui définit la quête d'un bien. Suivant cette perspective le besoin le plus authentique, l'expression pure de la nécessité, est « celui de gagner sa vie [474] ». C'est à l'usine que Simone Weil éprouve cette forme de nécessité. Elle est contenue dans la nature du travail à accomplir ? dont le sens est si pauvre qu'il ne peut contenir aucune fin. Simone Weil rapporte le commentaire de Mme Forestier, une ouvrière, après le renvoi d'une autre (tuberculeuse) qui avait « loupé » des centaines de pièces puis avait refusé

[471] *Ibid.*
[472] *Op. cit.*, p. 411-413.
[473] *Condition première d'un travail non servile, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 419.
[474] *Ibid.* Simone Weil ajoute : « ... Comme disent ceux qui y passent leur existence. On fournit un effort au terme duquel, à tous égards, on n'aura pas autre chose que ce qu'on a. Sans cet effort on perdrait ce qu'on a. »

un travail, le jugeant trop éprouvant : « Elle n'aurait pas dû répondre… quand on a sa vie à gagner, il faut ce qu'il faut …Elle aurait pu aller dire au sous-directeur : J'ai eu tort, oui, mais ce n'est pas tout à fait de ma faute quand même : on n'y voit pas bien clair, etc. Je ne le ferai plus, etc. [475] ». « Avoir sa vie à gagner » tient lieu de motif impérieux aux yeux des ouvriers. Cette nécessité impose le silence, aucune protestation n'est possible. Le manque de sympathie qu'éprouvent les ouvrières à l'égard de celle qui vient de se faire renvoyer tient à ce que chacun sait que, dans sa situation particulière, elle aurait dû se soumettre, se plier au « mauvais boulot » qu'on lui confiait parce qu'il était absurde de discuter, absurde comme lorsque l'on nie une évidence. Il y a en effet une « inégalité très considérable entre les ouvrières » et il faut bien distinguer celles qui « mariées travaillent non pour vivre, mais pour avoir plus de bien-être [476] » des autres qui comme celle dont nous présentons le cas (qui avait un mari mais chômeur) ont leur vie « à gagner ». Cette forme de nécessité produit inévitablement la soumission. Pourtant, n'est-ce pas aussi l'épreuve de la nécessité qui permet l'exercice de la liberté ?

Il ne faut pas confondre nécessité du travail et confrontation dans le travail avec la nécessité dans les choses. Simone Weil ne pense pas la liberté sans nécessité et elle perçoit dans le travail l'occasion pour l'homme de se vaincre lui-même en se confrontant à la nécessité. La valeur spirituelle du travail consiste en la possibilité d'effacer le moi inessentiel. C'est pourquoi la mission de notre époque est à ses yeux « la constitution d'une civilisation fondée sur la spiritualité du travail [477] ». Ce point de vue s'éclaire très bien à la lumière de son contraire : nous pensons à la position d'Hannah Arendt telle qu'elle l'expose notamment dans *La Condition de l'homme moderne*. L'effacement du sujet dans le travail est une preuve pour Hannah Arendt de son abaissement au rang de simple représentant de l'espèce. Le travail naturalise l'existence humaine et s'oppose à l'action puisqu'il n'implique pas « l'existence séparée d'objets du monde dont la durabilité résiste et survit au processus vital [478] ». Hannah Arendt prône « l'interaction » : l'action doit être surgissement du nouveau, rapport des hommes entre eux et non pas confrontation à la matière. Au contraire, Simone Weil fait valoir un « modèle instrumental de l'activité [479] » : le travail lie l'homme à la nature, il implique l'application d'outils et un investissement méthodique ; du reste ses résultats sont prévisibles et limités. À ce titre, le consentement au travail est après le consentement à la mort, l'acte le plus

[475] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 85-86.
[476] *Ibid.*
[477] *L'enracinement*, Paris, Gallimard, collection Espoir, 1949, p. 87.
[478] Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 156.
[479] Nous nous référons à l'article de Robert Chenavier « Simone Weil et Hannah Arendt » paru en juin 1989 dans *Cahiers Simone Weil.*

parfait d'obéissance dont l'homme puisse faire preuve. C'est pourquoi « il est facile », aux yeux de Simone Weil, « de définir la place que doit occuper le travail physique dans une société bien ordonnée. Il doit en être le centre spirituel [480] ». Au contraire, l'action est, selon Hannah Arendt, la seule activité qui corresponde à la condition proprement humaine, celle de la pluralité : « la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière [481] », donc sans l'intermédiaire d'une nécessité. L'action suppose une rupture avec le cycle vital. Au contraire, le travail tire son caractère temporel de la nature transitoire des choses produites en vue de subsister. Le sens du travail est la consommation : c'est le caractère consommable des produits du travail qui constitue leur nature périssable. C'est pourquoi, comme le rappelle Hannah Arendt, Locke a raison lorsqu'il prétend que « la plupart des objets réellement utiles à la vie de l'homme, ceux que la nécessité de survivre a incité les premiers tenanciers indivis du monde à rechercher (…), sont des objets de peu de durée en général, tels que, faute de consommation par l'usage, ils s'abîment et périssent d'eux-mêmes [482] ». C'est d'ailleurs le gaspillage qui limite naturellement le droit à la propriété : on « ne pouvait sortir des bornes de sa propriété légitime », explique Locke, « par l'étendue de ses possessions, mais seulement par le gaspillage de l'une quelconque d'entre elles [483] ». On peut donc admettre que la marque de tout travail est bien « de ne rien laisser derrière soi [484] ». Or, cet effacement du sujet est justement pour Simone Weil l'aboutissement du travail comme activité méthodique et définit l'exercice de la liberté.

En effet, le travail est valorisé en tant qu'il a pour objet la nécessité et pour fin l'ordre. Il définit l'union de la poiesis et de la praxis, du produit et de l'activité. Une activité sans nécessité n'est pas libre mais vide ; une nécessité non pénétrée d'activité méthodique est asservissante. Aussi lorsque travail et temps libre sont opposés, scindés en deux domaines antagonistes, la liberté est absurde et le travail servile. La vision d'une société sans travail est celle où le rapport au monde est magique, l'homme perd tout contact avec la nécessité et vit dans l'univers de la fantaisie. La figure de l'homme libre est alors celle de l'homme de loisir, l'homme « grec » pour lequel, comme le rappelle Hannah Arendt [485], la liberté signifiait ne pas être contenu dans la sphère du besoin (ne pas travailler) et ne pas être soumis aux ordres

[480] *Œuvres*, Quarto *Enracinement, op. cit.*, p. 1218.
[481] *Ibid.*, p. 15.
[482] *Deuxième traité du gouvernement civil*, section 46, Paris, Vrin, 1997, p. 162.
[483] *Ibid.*, p. 163.
[484] Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, pp. 58-120.
[485] « Ce postulat de la liberté [celui d'Aristote] éliminait d'emblée tous les modes de vie que l'homme suit en premier lieu pour rester vivant — non seulement au travail, mode de vie de l'esclave, soumis à la nécessité de vivre et à l'autorité du maître, mais aussi la vie laborieuse de l'artisan et la vie mercantile du commerçant. » *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 47.

d'autrui (ne pas être esclave). Ce double affranchissement de l'homme grec impose une continuité entre le travail sur la matière, la confrontation aux choses, et l'asservissement social : celui qui est soumis à la nécessité de vivre est à la fois et sur le même plan soumis à l'autorité du maître. Ce à quoi Simone Weil oppose l'argument suivant : « Quand même l'homme cesserait d'être soumis aux choses et aux autres hommes par les besoins et les dangers, il ne leur serait que plus complètement livré par les émotions qui le saisiraient continuellement aux entrailles et dont aucune activité régulière ne le défendrait plus. [486] » La liberté définit autre chose que la capacité à obtenir sans effort ce qui plaît. Le modèle de l'activité libre est le travail car il définit un rapport entre la pensée et l'action, tel que chaque action procède d'un jugement portant non seulement sur la fin mais aussi sur « l'enchaînement des moyens propres à amener à cette fin [487] ». La dignité du travail naît non pas du projet qui le détermine du consentement à la nécessité qu'il exprime. Le travail authentique définit alors une activité qui n'est plus vide et une nécessité qui n'est plus servile. Il s'agit de faire autrement la promotion du modèle grec puisque « le corps athlète et l'esprit géomètre » prennent comme objet « la satisfaction des besoins [488] ».

Le travail à l'usine, l'usage perverti de la nécessité

La vertu à l'usine consiste en la capacité à discerner la nécessité et à y consentir, à admettre qu'il existe une limite infranchissable au marchandage, étant entendu que, « quand on a sa vie à gagner », il est raisonnable de renoncer à des revendications dont l'expression pourrait mettre en péril la vie même. Du reste, toute « espèce de vertu a sa source dans la rencontre qui heurte la pensée humaine à une matière sans indulgence et sans perfidie [489] ». La perception de la nécessité à l'usine doit permettre à l'ouvrier de travailler dignement. Ainsi, même si les salaires sont bas, il faudrait qu'ils puissent contrôler que cela ne résulte pas « d'une mauvaise volonté du patron [490] » mais bien d'une nécessité. Si la nécessité est un instrument qui permet de se vaincre soi-même, c'est parce qu'elle rend possible l'exercice d'une telle vertu. Il faut prendre au sérieux la proposition suivant laquelle le travail ne permet de « commander

---

[486] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression*, in *Œuvres complètes*, II, volume 2, *op. cit.*, p. 73. Un peu plus haut dans ce texte, Simone Weil dépeint le spectacle que donnerait une telle société de loisir : « Un peuple d'oisifs pourraient bien s'amuser à se donner des obstacles, s'exercer aux sciences, aux arts et aux jeux ; mais les efforts qui procèdent de la seule fantaisie ne constituent pas pour l'homme un moyen de dominer ses propres fantaisies. » (p. 72) Voir aussi l'analyse de Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail op. cit.*, p. 292-293.

[487] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression*, in *Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 73.

[488] *Fonctions morales des professions*, *Œuvres complètes*, tome I, p. 270.

[489] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression, op. cit.*, p.74.

[490] *La vie et la grève des ouvriers métallos, op. cit.*, p. 286.

la nature qu'en obéissant aux lois de sa nécessité [491] ». L'inspiration est platonicienne [492] : dans le *Timée*, la création du monde repose sur le matériau *(khôra)* qui désigne le réceptacle du flux phénoménal, lui-même dépourvu de tout caractère. Ce réceptacle ne change pas, alors qu'en lui apparaissent et disparaissent des manifestations qui ne présentent aucune caractéristique déterminée. Il peut être ainsi désigné par les mêmes expressions que celles que l'on utilise pour parler des formes intelligibles : « Il s'agit d'une espèce invisible et dépourvue de forme, qui reçoit tout, qui participe de l'intelligible d'une façon déconcertante [493] ». Le matériau participe de l'intelligible pour la raison simple qu'étant dépourvu de qualités sensibles, il ne peut être saisi par aucun sens. Le matériau est une réalité « que l'on ne peut saisir qu'au prix d'un raisonnement bâtard [494] » dont voici les termes : les choses sensibles sont des images ; or, en tant que telles leur signification ne leur appartient pas en propre : elles sont nécessairement l'image d'autre chose extérieur à elles. Le matériau désigne le troisième terme nécessaire pour distinguer l'image de son modèle, le matériau est ce qui atteste de la distance irréductible entre l'image et le modèle. Il fournit le contenu indéfini des images et procède par cette indéfinissabilité qui caractérise les formes intelligibles. Le matériau désigne donc à la fois « ce de quoi » sont faites les choses et « ce en quoi » elles se trouvent. Paradoxalement, cette indétermination, qui caractérise en propre le matériau, n'apparaît guère dans le récit cosmologique de Platon : en effet, la nécessité *(anàgké)* s'y manifeste toujours, cet enchaînement purement mécanique de mouvements qui entraîne les quatre éléments sous une forme ou une autre. Elle ne s'oppose pas au hasard et c'est en cela qu'elle est contraire à la finalité. En tant que « cause errante [495] », elle désigne « L'état dans lequel on peut trouver absolument toute chose quand Dieu est absent [496] ». Toutefois, ce désordre est aussi le socle sur lequel repose l'action du démiurge : il va chercher à le résorber « en persuadant [497] » la nécessité.

La nécessité se confond avec le hasard car elle réside dans ce qui est à penser, ce sur quoi l'esprit doit s'efforcer d'avoir une prise. Elle est, comme le hasard, la marque résiduelle du travail à accomplir puisque « le propre de l'esprit est de supprimer le hasard [498] » comme le

---

[491] Simone Weil cite à la formule de Bacon à plusieurs reprises *Œuvres complètes*, tome I, p. 270 ; *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression, op. cit.*, p. 122 ; *Leçons de philosophie, op. cit.*, pp. 229-231. Nous reprenons le commentaire de Robert Chenavier dans l'introduction à la deuxième édition de *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 39.

[492] Nous nous inspirons de l'article d'Éric O. Springsted, « Théorie weillienne et théorie platonicienne de la nécessité » paru en juin 1981 dans *Cahiers Simone Weil*.

[493] Platon, *Timée*, 51a-d.

[494] *Ibid*. 52c.

[495] *Ibid*. 48c.

[496] *Ibid*. 53b.

[497] *Ibid*. 56b.

[498] *Science et perception dans Descartes*, 1929-1930 in *Sur la Science*, Paris, Gallimard, 1966. p. 76.

rappelle Simone Weil. De la même façon, il faut accepter que « les conséquences de nos actions dépendent de circonstances inconsidérées » mais refuser toujours, pour être libre, de soumettre « au hasard, nos actions elles-mêmes [499] ». Le travail est libérateur parce qu'il définit justement l'activité qui rend possible la conception « d'une chaîne d'intermédiaires », c'est-à-dire qu'il unit les mouvements dont nous sommes capables aux résultats que nous cherchons à obtenir. Ainsi, l'esprit parvient à dominer le hasard en élaborant un plan abstrait à partir des forces dont il sait disposer. En ce sens encore que le modèle de l'activité libre est instrumental, à partir des moyens dont nous disposons, nous pouvons tracer une ligne d'action et déterminer de la manière la plus raisonnable possible une marge, nécessaire, d'indétermination. En effet, chaque outil est « un instrument à définir les hasards [500] ». Ainsi, par exemple, « l'esprit est impuissant à se reconnaître dans les remous innombrables que forment en pleine mer le vent et l'eau ; mais si on place au milieu de ces remous un bateau dont voiles et gouvernail soient disposés de telle ou telle manière, on peut faire la liste des actions qu'ils peuvent lui faire subir. [501] » Il faut bien toujours partir du « comment » : ce sont les manières que nous avons d'être au monde qui déterminent les possibilités que nous avons de le connaître.

L'expérience ouvrière qui constitue pour Simone Weil l'occasion de se confronter à la nécessité et en se sens, elle définit une expérience du réel. L'usine est le lieu où la philosophie devient effective comme expérience de la nécessité. Cette expérience revêt un sens double : d'abord en tant que nécessité opprimante et avilissante (celle de travailler sous la contrainte) et, comme nécessité libératrice (par laquelle les conditions matérielles de toute existence humaine peuvent être éprouvées). L'expérience de l'usine produit la découverte d'une modification de l'esprit par le poids de l'existence ; cette « modificabilité [502] » de l'être humain oblige à penser l'homme au-delà de l'humanisme volontaire cher à Alain. C'est pourquoi « la faute de Chartier est d'avoir refusé la douleur [503] ». La modificabilité de l'homme s'éprouve par le sentiment de dépendance à l'égard des circonstances extérieures ; il s'impose comme une limite au pouvoir de la volonté et naît de l'implication effective de l'homme dès lors que, mis en contact avec la réalité, il en éprouve les contradictions. L'expérience ouvrière éveille ce

[499] *Œuvres complètes, Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression, op. cit.*, p. 75.
[500] *Ibid.*, p.76.
[501] *Ibid.*
[502] « Rien de plus intolérable à l'homme que la conscience de sa propre modificabilité. C'est la misère essentielle. » *Cahiers I,* Paris, Plon, 1970, p. 52.
[503] Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil, op. cit.*, p. 582.

sentiment, dès qu'elle entre à l'usine les ressources spirituelles [504] que Simone Weil pensait tenir de l'intérieur d'elle-même lui paraissent extérieures. Les contraintes répétées modifient le sentiment de soi à tel point qu'il semble tenir entièrement aux raisons que Simone Weil juge externes. Si nous interrogeons ce que signifie cette extériorité, elle semble d'abord désigner des circonstances variables, les ordres des chefs, la nature de la tâche à accomplir ou l'état de la machine, en un mot tout ce qui forme l'environnement immédiat de l'ouvrier se présente à lui comme un ensemble de données contingentes. L'ouvrier semble ainsi livré au caprice. Pourtant, si le sentiment de dépendance à l'égard des circonstances produit « l'effroi », c'est parce qu'il nous révèle à nous-mêmes comme des êtres passifs inscrits dans une structure déterminante. C'est pourquoi ce passage des « raisons intérieures » aux « raisons extérieures » est révélateur : il dévoile le réel en forçant à rompre avec la représentation d'un sujet constitué, faisant face au monde. Aussi, bien que ce soit sous le mode de la contingence, parfois même de l'arbitraire (quand il faut se plier aux humeurs des chefs ou des machines) l'expérience de la vie d'usine est celle de la nécessité. Contrairement à Hannah Arendt, Simone Weil ne pense pas que le rapport aux autres hommes soit libérateur ; il risque au contraire d'être aliénant dans la mesure où il ne permettrait pas l'action sur la nécessité. Le rapport aux autres dans l'action est fondé sur les passions, sur ce que précisément l'action méthodique doit effacer. Être libre, c'est se confronter le plus radicalement possible au réel ; cette radicalité tient à l'absence de vêtement ou de convention, que Simone Weil nomme « l'écran impénétrable de l'arbitraire humain [505] », et qui désigne ce que nous appliquons entre les choses et nos activités, qu'elles soient intellectuelles ou manuelles. Par exemple, si les primitifs étaient « esclaves de la nature », c'est « qu'ils y logeaient des êtres imaginaires analogues à l'homme » et dont les volontés étaient d'ailleurs « interprétées par des hommes [506] ». On retrouve les incantations de Jacquot face aux mécanismes obscures de la machine, qu'il prie de bien vouloir fonctionner [507]. La condition de la liberté réside dans l'exercice de la pensée : il faut que la méthode et le principe se trouvent dans l'esprit de l'ouvrier. C'est pourquoi, le travail libre

---

[504] Rappelons cette formule par laquelle elle témoigne de son expérience auprès de son amie Albertine Thévenon : « Toutes les raisons extérieures (je les avais crues intérieures, auparavant) sur lesquelles s appuyaient pour moi le sentiment de ma dignité, le respect de moi-même ont été en deux ou trois semaines radicalement brisées sous le coup d'une contrainte brutale et quotidienne. » *La condition ouvrière, op. cit.*, p. 59.

[505] « Entre l'homme et cet univers qui lui est assigné par le sort comme l'unique matière de sa pensée et de son action, les rapports d'oppression et de servitude placent d'une manière permanente l'écran impénétrable de l'arbitraire humain. » *Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 129.

[506] *Ibid.*, p. 127.

[507] Cette dépendance est partagée par ceux qui commandent en général en effet : « L'homme puissant ne vit que de ses esclaves, l'existence d'un monde inflexible lui échappe presque entièrement ; ses ordres lui paraissent contenir en eux-mêmes une efficacité mystérieuse. Il n'est jamais capable à proprement parler de vouloir, mais est en proie à des désirs auxquels jamais la vue claire de la nécessité ne vient apporter une limite. » *Ibid.*, p. 128.

réside dans l'acceptation de la nécessité du travail industriel mais non pas en la soumission des ouvriers. Il se présente des structures propres à la forme industrielle de la production que Simone Weil n'aurait pu éprouver en dehors de l'usine. Ces formes de production modifient non seulement la qualité et la quantité du travail fourni mais elles transforment les conditions d'existence. L'usine se présente bien comme un laboratoire (non pas bien sûr au sens où l'entendait Taylor [508]) mais parce qu'elle permet d'expérimenter les conditions effectives des rapports humains dans le contexte de la société industrielle. Taylor, lui, voulait fabriquer un homme nouveau ; Simone Weil elle, pense le rencontrer, en réalité, à l'usine. Il n'est pas dégradant d'être soumis à la nécessité. Mais il faudrait « que les ouvriers connaissent et comprennent les nécessités auxquelles la vie de l'usine est soumise. Ils pourraient ainsi contrôler et apprécier la bonne volonté des chefs [509] ».

Le rapport des hommes entre eux est donc bien ce qui produit l'oppression et empêche la confrontation à la nécessité. Cette nécessité « nue » qui est telle qu'on ne puisse rien « concevoir de plus grand pour l'homme » que d'y être confronté [510]. L'usine est le lieu où l'aliénation apparaît brutalement comme la force qui voile la nécessité sur laquelle il est possible d'agir méthodiquement. L'expérience à l'usine est le lieu de la confrontation impossible à la nécessité car l'organisation du travail et les rapports de hiérarchie empêchent un rapport libérateur aux choses. La nécessité prend la forme d'un sentiment subjectif, se confond avec la répétition lancinante d'une impression d'injustice où la résignation prend la place du consentement. Et, si l'usine est le lieu où le travail apparaît sous une forme pervertie, c'est parce que la nécessité n'apparaît plus que sous la forme subjective des besoins, et le hasard, sous la forme de circonstances capricieuses.

b. Les conditions matérielles

La matière ou le support de la nécessité

La matière est le support de la nécessité : elle résulte de « l'action qui rencontre un obstacle [511] ». L'action sur la matière est au centre de l'expérience de Simone Weil. De même que

---

[508] Voir plus haut, note 133.

[509] Un appel aux ouvriers de Rosières, décembre, *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 211.

[510] « On ne peut rien concevoir de plus grand pour l'homme qu'un sort qui le mette directement aux prises avec la nécessité nue, sans qu'il ait rien à attendre que de soi, et tel que sa vie soit une perpétuelle création de lui-même par lui-même. » *Œuvres complètes, Réflexions sur les causes de l'oppression et de la liberté sociale, op. cit.*, p. 75.

[511] *Sur la pensée et le travail, Cours D'Auxerre*, 1932-1933, *Œuvres complètes*, tome I, op. cit., p. 379.

la nécessité qu'elles rendent manifeste, les conditions matérielles ne doivent pas sembler dépendre du rapport des hommes. « Pour l'homme vivant en ce monde, ici-bas, la matière sensible, matière inerte et chair est le filtre, le crible, le critère universel du réel dans la pensée, le domaine de la pensée tout entier sans que rien ne soit excepté. La matière est notre juge infaillible [512] », comme elle le souligne. En réalité, ces conditions matérielles imposent à nos actions « un ordre inévitable » et « tout est matière » à l'exception de la « pensée qui saisit la nécessité [513] ». C'est pourquoi le « travail physique est une mort quotidienne » il définit l'activité par laquelle on « met son propre être, âme et chair, dans le circuit de la matière inerte [514] ». En ce sens, le travail quotidien exprime un consentement qui est l'acte le plus parfait d'obéissance qui soit donné à l'homme après le consentement à la mort. Le travail définit une mort, un instant, qui se déroule dans le temps. Ce qui importe, « c'est la manière dont s'enchaîne une minute à la suivante [515] » : c'est en elle qu'est éprouvé le consentement à la mort. La vertu spirituelle du travail consiste en ce que « celui qui travaille est soumis au temps à la matière inerte qui franchit un instant l'un après l'autre [516] ». Or, l'organisation du travail à l'usine fait apparaître alors même que les ouvriers sont « continuellement aux prises avec la matière », leur sort dépend non « de cette matière qu'ils brassent » mais « des maîtres aux caprices desquels on ne peut assigner ni lois, ni limites [517] ».

Consentement et soumission

Si le travail manuel trouve son accomplissement spirituel dans le consentement à la mort, il ne s'agit certes pourtant pas de faire l'éloge de l'homme transformé en chose. Être parmi les rouages de l'usine ne doit pas signifier cesser de penser. En effet, « acceptation et soumission sont deux choses bien différentes 518 » et il faut admettre que « l'acceptation des souffrances physiques et morales inévitables, dans la mesure précise où elles sont inévitables, c'est le seul moyen de conserver sa dignité 519 ». L'acceptation naît de la représentation de la nécessité, les ouvriers devraient pouvoir saisir ce qui dans la vie d'usine comporte des souffrances inévitables. Ainsi, dans son projet d'article (refusé à la publication par Victor Bernard), Simone

[512] *Notes écrites à Londres (1943), op. cit.*, pp. 336-337.
[513] *Ibid.*
[514] *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, 1962, p. 378.
[515] *Journal d'usine, La condition ouvrière, op. cit.*, p. 186.
[516] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 379.
[517] *Réflexions sur les causes de l'oppression et de la liberté sociale, op. cit.*, p. 75.
[518] *Lettres à Victor Bernard*, 16 mars 1936, *La condition ouvrière, op. cit.*, p. 232.
[519] *Ibid.*

Weil interpelle en ces termes les ouvriers de Rosières [520] : « Cette situation pèse au cœur ? […] Elle donne parfois le sentiment d'être une simple machine à produire. » Pour ajouter, laconique : « Ce sont là les conditions du travail industriel. Ce n'est la faute de personne. [521] » Mais en aucune façon il n'est admissible de confondre l'acceptation ou le consentement conscient à la nécessité, avec la soumission d'où procède « un perpétuel sentiment d'humiliation [522] ». Cette forme de soumission s'apparente à un « dressage » : elle tient à la volonté des hommes qui commandent, aux exigences de la production industrielle, à l'organisation du travail mais non pas à la nécessité de travailler. Les tâches à accomplir doivent l'être, si difficiles soient-elles, mais elles ne le sont de manière humaine que dans la mesure où les ouvriers sont en situation de se représenter cette nécessité. Et, la différence entre les « esclaves stoïciens » et ceux « de l'industrie moderne » réside justement en ce que ces derniers ne peuvent trouver nulle raison, nul ordre auquel consentir dans la situation d'oppression où ils se trouvent. Aussi à l'usine, « on dresse l'ouvrier comme on dresse un chien, en combinant fouet et morceau de sucre [523] ». Cette déshumanisation repose sur les deux motifs de la soumission : la peur et les « sous ». L'expérience de Simone Weil lui permet de mesurer l'extrême fragilité de sa position : pour comprendre le monde ouvrier il faut en effet « compter parmi les rouages de l'usine » sans être « réduit à l'état de molécule » comme si on était « une espèce de structure atomique dans les usines [524] ». Simone Weil réalise dans l'usine qu'aucune position théorique ne peut être efficiente si elle ne se situe pas de l'intérieur des structures qui forment les conditions d'existence. L'usine est en ce sens le lieu où s'expérimente le rapport entre la vérité et les conditions matérielles. Le point de vue exprimé est authentique dans la mesure où il est pris dans ces conditions.

L'usine ne désigne donc pas simplement une occasion de faire de la philosophie ni même un phénomène saisi comme un objet de pensée mais, davantage même qu'un lieu, un milieu dans lequel se forme chaque nuance conceptuelle.

---

[520] Simone Weil est nommée au lycée de jeunes filles de Bourges pour l'année 1935-1936. L'une de ses élèves est la fille d'Étienne Magdélénat, administrateur des usines Rosières, situées à Lunery. Le jeudi 5 décembre, elle est autorisée à visiter l'usine, elle s'entretient, après la visite avec Victor Bernard. Elle lui demande si elle pourrait publier un article dans *Entre-nous*, un « journal d'usine », (sous-titré *Chronique de Rosières*) fondé par l'ingénieur en 1935.

[521] *Un appel aux ouvriers de Rosières, décembre 1935*, *La condition ouvrière, op. cit.,* p. 206.

[522] *Lettres à Victor Bernard, op. cit.*, p. 228.

[523] *La rationalisation, op. cit.*, p. 324.

[524] *Ibid.*, p. 321.

3.1.3. La notion de milieu

Le milieu désigne l'ensemble des conditions extérieures et intérieures qui constituent l'environnement d'un être vivant. On parle de milieu à chaque fois qu'il s'agit de qualifier l'appartenance d'un individu à un ensemble dont il exprime les différentes influences. Aussi, la notion de milieu interroge la capacité d'adaptation et d'organisation des individus dans des circonstances données.

Le milieu humain est transcendantal au sens où il exprime en même temps l'ensemble des déterminismes naturels et leurs interprétations. Tout dans ce milieu est à la fois naturel et fabriqué, ce qui signifie aussi qu'il n'est guère possible de tenir séparés actes libres et déterminations. La trace de l'humanité réside dans cette ambiguïté qui témoigne de la permanence de la signification. Cette tension entre données immédiates ou naturelles et artifices ne doit pas laisser penser que le milieu humain se présente sous la forme de deux couches de comportements superposés ? les uns naturels, les autres artificiels ou fabriqués. Plus encore, cette ambiguïté doit questionner la capacité des normes ou des conventions à résister au penchant structurel à la « naturalisation », c'est-à-dire à la tendance à rétrécir le champ d'interprétation propre à l'existence humaine. Finalement, plus les cadres nécessaires et contraignants pour la pensée sont ignorés et moins la pensée peut s'effectuer.

C'est comme milieu que Simone Weil envisage l'usine. Nous pouvons formuler en ces termes son questionnement : En quel sens l'usine forge t-elle la condition des ouvriers ? L'usine définit-elle (indépendamment des chefs qui la dirigent) une structure oppressive ? Est-il possible de penser une nouvelle « rationalisation du travail » ?

a. Le milieu ou les conditions d'existence

Définition de l'usine comme un « milieu »

En 1950, dans l'avant-propos de son ouvrage *Où va le travail humain ?*, Georges Friedmann rappelle la mise en accusation « du monde moderne tout entier », qu'il qualifie de « mécanisme absurde et inhumain », et rend hommage à Simone Weil, dont le concept de déracinement parvient à énoncer « les conditions techniques et sociales [525] » de l'existence de l'homme moderne. Or, pour Friedmann, les notions de « mécanisme » et de « condition » renvoient explicitement à celle de milieu. L'objet est de comprendre la condition des hommes

[525] *Où va le travail humain ? Op. cit.*, p. 10.

à partir des influences qu'ils subissent. Ce qui s'accorde en effet avec la visée de Simone Weil non pas seulement en ce qu'elle dénonçait la même situation d'oppression que celle décrite par Friedmann mais en ce que l'énoncé critique repose sur le même cheminement méthodologique. Pour Friedmann, partir de l'appréhension d'un « milieu technique » permet de définir à quelles « stimulations » est soumis « souvent nuit et jour […] l'homme des régions urbanisées [526] ». L'homme moderne est façonné par le milieu qu'il modifie. Or, si Simone Weil rend hommage à Marx, c'est bien pour avoir compris que les « conditions objectives » et « matérielles de l'organisation sociale [527] » forment le mécanisme de l'oppression. Et que l'on ne peut comprendre un rapport de production en dehors du régime qui le supporte. En résumé, la grande idée de Marx aux yeux de Simone Weil, est d'avoir perçu la préexistence du milieu sur les comportements sociaux et par là d'avoir admis le premier que l'oppression ne pouvait être comprise strictement, à la suite des révolutionnaires français comme « l'usurpation d'un privilège [528] ».

Pour Friedmann, la question primordiale que pose la vie d'usine est alors celle de l'existence d'un but commun. La sociabilité des ateliers est fragilisée par les conditions de travail et les sentiments puissants « de fatigue et d'irritation ». Plus profondément, l'usine doit être appréhendée à partir de la forme des échanges sociaux qu'elle rend possibles, c'est-à-dire des rapports nécessaires qu'elle implique. Or, l'absence « d'un but poursuivi en commun » invalide les expériences de convivialité ou d'appartenance à une communauté. « Les gens ont beau travailler à un produit qui constitue un triomphe remarquable de l'esprit humain : ils n'en ont pas conscience. [529] » En 1934, Simone Weil peignait le même tableau d'un monde sans finalité : l'usine définit un milieu où « tout est intermédiaire », où « tout est moyen [530] ». Friedmann dénonce un cercle vicieux : l'indigence spirituelle à laquelle sont condamnés les ouvriers par leur condition de travail et les déterminations qu'ils subissent forme l'argument des employeurs, pour lesquels « leur personnel aime la monotonie et répugne aux tâches variées et responsables [531] ».

Ainsi, partant tous deux de l'emprise du milieu sur l'individu, Friedmann et Simone Weil placent l'ennui au centre des maux : il naît de la forme dégradée d'attention requise pour exécuter les tâches et produit le déracinement ouvrier.

---

[526] *Ibid.*, p. 22.
[527] *Réflexions sur les causes de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 80.
[528] *Ibid.*
[529] *Ibid.*
[530] *Condition première d'un travail non servile, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 420.
[531] *Où va le travail humain ?, op. cit.*, p. 269. Friedmann cite Constance Reavely et John Winnington, *Industry and democracy*, Londres, Chatte and Windus, 1947, p. 99.

Qu'est-ce qu'être déraciné ?

Friedmann, dans son enquête, s'appuie sur les témoignages directs d'ouvriers et sur des analyses qu'il fond sur des échantillons anonymes de travailleurs. Tel le récit de Georges Navel [532], un écrivain ouvrier qui permet de « pénétrer de l'intérieur les attitudes et sentiments de beaucoup de travailleurs français ». Friedman utilise de la même façon les propos de Joe [533], un ouvrier américain : ils paraissent révélateurs « dans leur réalité quotidienne » des réactions des ouvriers « aux tâches spécialisées de la grande série [534] ». La tâche de Joe est de souder la calandre au capot. Tous les montages sont prêts à l'avance et les points de soudure préparés le long de l'armature métallique : il y en a vingt cinq. Le rythme est strictement minuté : il faut 1 minute et 52 secondes pour chaque ensemble de soudures ; chaque jour, il a 10 minutes de pause le matin, une demi-heure pour le déjeuner et de nouveau 10 minutes l'après-midi ; « les voitures sont différentes, mais pratiquement, pour chacune, c'est la même chose. Dès que j'en ai fini avec l'une, voilà déjà l'autre, là, devant moi, qui me fixe dans les yeux. [535] » Joe ne connaît que son coin d'atelier et n'a presque jamais vu une voiture finie. Déjà, en 1934, Simone Weil notait la grande disparité entre les ateliers, l'extraordinaire inégalité dans les conditions de travail [536]. Elle soutenait aussi, comme Friedmann ensuite, que ce n'est que parmi les ouvriers qu'il est possible de comprendre les dégradations subies. En effet, « on est très mal placé d'en haut pour se rendre compte et d'en bas pour agir » c'est pourquoi « j'ai tenu à aller moi-même tout en bas [537] ». Joe le dit autrement : il en veut particulièrement « aux gens du chronométrage » car si « il y a des choses qu'ils peuvent voir et mesurer avec leurs chronomètres », ils ne peuvent « mesurer avec une montre ce qu'un homme sent jour après jour [538] ». Aussi suggère-il l'expérience suivante : « Ces gaillards devraient peut-être travailler sur la chaîne pendant quelques semaines. À ce moment, ils sentiraient peut-être certaines choses qu'ils n'attrapent jamais avec leur chronomètre. [539] »

C'est là, sans doute aussi le sens de cette réflexion que nous trouvons dans le *Journal d'usine* : « Ce qui compte [540] dans une vie humaine, ce ne sont pas les événements qui y

---

[532] *Où va le travail humain ? op. cit.*, pp. 51-86.

[533] Friedmann reproduit une interview réalisée par R.H Guest *« An Assembly-line Worker looks at his Job »* , *Personnel*, mai 1955.

[534] *Le travail en miettes, op. cit.*, p. 242-243.

[535] *Ibid.*, p. 244.

[536] Voir notamment la *Lettre à Albertine Thévenon* de septembre-octobre 1935, *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 55.

[537] *Lettres à Victor Bernard, op. cit.*, p. 219.

[538] *Le travail en miettes, op. cit.*, p. 244.

[539] *Ibid.*

[540] Joe le dit plus simplement : « C'est ce que l'on fait pendant le plus clair du temps, c'est cela qui compte. » *Ibid.*, p. 246.

dominent le cours des années ou même des mois. C'est la manière dont s'enchaîne une minute à la suivante, et ce qu'il en coûte à chacun dans son corps, dans son âme (…) [541]». Or, s'il est possible de comprendre de l'extérieur de l'usine chacun des événements qui jalonnent la vie des ouvriers, ce n'est qu'en l'envisageant comme un milieu qu'apparaît la nécessité d'être en situation de subir les contraintes qu'elle rend inévitables. On ne peut guère, du dehors, saisir l'enchaînement des actions ou l'écoulement du temps. Comme milieu, l'usine contient la nécessité du déracinement. Le déracinement ouvrier tient au fait qu'il ne peut s'approprier par la pensée « les lieux et les objets parmi lesquels il passe sa vie et dépense la vie qu'il a en lui [542] ». C'est là aussi le sentiment de Joe lorsqu'il avoue que malgré les compensations de confort et l'augmentation de son pouvoir d'achat, il ne peut dire que son travail le satisfasse. Comme le dit sa femme : « C'est vrai, je ne devrais pas me plaindre. Il reçoit une bonne paie. Nous avons pu acheter un réfrigérateur, un poste télévision, des tas de choses que nous n'aurions pas eues autrement ». Mais elle ajoute : « Quelquefois je me demande si tout cela est plus important pour nous que d'avoir un Joe tout nerveux et tendu. Il criaille contre les gosses, contre moi [543] ». Joe a le sentiment que « tout est préparé pour lui », qu'il n'a rien à accomplir et il forme le même constat que Simone Weil : « Ce qu'il y a d'important, c'est cette poussée ininterrompue du convoyeur, une machine géante que je ne peux pas contrôler. » Le sentiment décrit par Joe n'est pas celui d'une impuissance économique mais plus radicalement celui d'un exil : il ne peut s'approprier son travail. C'est pourquoi d'ailleurs, Simone Weil insistait sur le fait que les américains raisonnent si mal lorsqu'ils répondent à ceux qui les accusent « de réduire leurs ouvriers à l'esclavage dans les usines automobiles, que ces ouvriers aussi ont des automobiles [544] ». La contrainte exercée par le travail à l'usine ne s'arrête pas à sa porte, comme le rapporte l'épouse de Joe et l'humiliation subie ne s'évanouit pas pendant les temps de loisirs [545].

---

[541] Simone Weil poursuit : « — et par-dessus tout dans l'exercice de sa faculté d'attention — pour effectuer minute par minute cet enchaînement.» *Journal d'usine, op. cit.*, p. 186. Voir aussi plus haut dans notre texte à la page 197.

[542] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p.3 39.

[543] *Le travail en miettes, op. cit.*, p. 247.

[544] *Œuvres complètes*, tome I, op. cit., p. 254. « Si l'accusation est justifiée, donner une automobile à l'un de ces ouvriers, c'est en faire un esclave doublé d'un promeneur et non pas un homme libre. »

[545] Dans son enquête *Où va le travail humain ?* Friedmann insiste à plusieurs reprise sur cette interdépendance du travail et des loisirs, par exemple : « Les manœuvres noirs des usines de Détroit se comportent comme s'ils prenaient, au cours de leurs loisirs, une sorte de revanche sur les heures de travail qu'ils passent, dans l'atelier, à accomplir les tâches répétées et parcellaires d'où toute initiative, toute expression de la personnalité sont exclues. » Il ajoute : « J'ai pu constater, le samedi et le dimanche, à travers les *slums* d'Hastings street, d'Oakland et de West Warren Avenue, que les bars qui pullulent dans ces quartiers constituent les principaux centre de polarisation des habitants. L'alcoolisme y est répandu (...) des manœuvres de chaînes, qui touchent un salaire médiocre, achètent à tempérament des voitures de luxe (...). » *Op. cit.*, p. 173.

La question des loisirs pose celle de l'importance du temps hors travail pour l'humanisation de la civilisation technique. Le défaut de spiritualité dans le travail s'élargit aux loisirs et c'est aujourd'hui un lieu commun que d'admettre que la production de masse implique des loisirs de masse. Les loisirs standardisés, le mauvais cinéma, les magazines ineptes donneraient presque raison au cynisme des producteurs d'Hollywood qui se défendent de la médiocrité récurrente de leurs distributions, en prétendant que « c'est précisément cela qui plaît au peuple ! [546] ». Le plus important sans doute est cette confusion facile entre le peuple et l'ensemble des consommateurs. Bien que largement caricaturale, cette équation entre le travail en série et le loisir de masse révèle l'importance des formes du travail dans la constitution de la civilisation moderne. C'est en ce sens que l'usine doit être pensée comme un milieu : elle constitue une structure et impose des manières de vivre.

C'est pourquoi l'expérience de Simone Weil est fondamentale. Pour la philosophe, il s'agit d'interroger les fondements d'une civilisation. L'entreprise de Simone Weil est exemplaire parce qu'il lui importe de saisir les conditions nécessaires de la liberté et de l'oppression sociale. Le questionnement porte alors sur le milieu : l'usine ne peut pas ne pas produire le déracinement parce qu'il est contenu dans le rapport des hommes aux modes de production. Le problème ainsi posé invite à une prise de conscience radicale, à un effort de lucidité. La force de Taylor est d'avoir lui-même compris l'usine comme une structure organique. Sans doute faut-il alors penser l'usine non pas simplement contre la rationalisation mais à partir du projet de Taylor. Cette injonction repose sur la nécessité d'une critique qui s'opère à partir des structures agissantes de l'oppression.

b. Les conditions d'existence de l'oppression

De Lamarck à Darwin

Il importe donc de comprendre à quelles conditions l'oppression s'impose en tant que mécanisme. La tâche du philosophe est de mettre au jour les structures objectives qui sont le plus souvent masquées par les relations de pouvoir qu'elles supportent. Concrètement, à l'usine, il n'importe guère que Jacquot l'ouvrier prenne la place de Mouquet le contremaître ; il importe au contraire de comprendre la nature véritable de ce rapport hiérarchique, la nature des attributs sur lesquels repose l'autorité du chef. *Les Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* contiennent cette préoccupation. Encore une fois, il s'agit bien de philoso-

[546] *Ibid.*, p. 192.

phie, la requête porte sur l'usage de la raison, l'idée forte est celle que la lucidité est un devoir. L'analogie avec le cheminement scientifique s'impose aux yeux de Simone Weil, notamment tel qu'il s'est présenté dans l'étude du vivant. Pour comprendre le mécanisme de l'oppression, il faut d'abord le percevoir en tant que tel, c'est-à-dire comme un mécanisme d'où est exclue toute forme de finalité. De la même manière la biologie n'est devenue scientifique que lorsqu'elle a admis les principes de Darwin contre les analyses de Lamarck [547]. La nature, en effet, pour Lamarck, opère ses transformations en douceur en suivant un plan général. Les êtres vivants sont le résultat d'un projet de la nature et la théorie lamarckienne, loin de rejeter le finalisme, le réclame au contraire. Si l'on objecte un passage de *L'histoire naturelle des animaux sans vertèbres* [548] dans lequel Lamarck affirme que la nature est aveugle, il faut alors rappeler que, pour Lamarck, c'est Dieu qui se sert de la nature pour réaliser son projet évolutionniste. Lamarck inverse en quelque sorte le célèbre postulat spinoziste « Dieu, autrement dit la Nature », pour le remplacer par « La nature, autrement dit Dieu ». Lamarck pense que les êtres vivants évoluent sous l'effet du milieu en s'adaptant à lui. On peut résumer ce principe dans la formule que reprend d'ailleurs Simone Weil : « La fonction crée l'organe [549] ». On connaît l'illustre exemple de la girafe qui vit dans des « lieux où la terre aride et sans herbage l'oblige de brouter les feuilles des arbres et de s'efforcer continuellement d'y atteindre [550] », ce qui explique que ses pattes avant soient plus longues que celles de derrière et que son cou se soit allongé. Les habitudes produisent l'adaptation des organes au milieu, de la même façon « le défaut d'emploi d'un organe, devenu constant par les habitudes qu'on a prises, appauvrit graduellement cet organe, et finit par le faire disparaître et même l'anéantir [551] ». L'évolution est donc déterminée par le rapport dialectique entre l'hérédité des caractères acquis et l'adaptation au milieu. Transposée dans l'étude des sociétés, l'évolution des rapports de domination serait donc un effet de l'influence du milieu et l'oppression persisterait tant qu'elle serait utile à l'économie générale du milieu. C'est là, l'aporie de la doctrine marxiste [552], qui suppose que l'oppression sociale correspond à une « fonction dans la lutte contre la nature [553] ». Et cette aporie suppose une faiblesse méthodologique qui expliquera aussi pourquoi, comme aime à le rappeler Simone Weil, les partisans de cette doctrine, si prompts à dénoncer l'organisation capitaliste du travail, ne sont jamais à l'usine.

---

[547] Cette opposition constitue le nerf des reproches que Simone Weil adresse à la doctrine marxiste, nous y reviendrons dans notre deuxième partie.
[548] *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres (1815)*, Paris, J.-B. Baillière, 1835, pp. 105.
[549] *Œuvres complètes*, *II, Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression, op. cit.*, p. 48.
[550] *Philosophie zoologique (1808)*, Paris, Librairie F. Savy, 1873, pp. 240-256.
[551] *Ibid.*
[552] Nous reviendrons sur ce point dans la deuxième partie de notre travail.
[553] *Réflexions sur les causes de la liberté et l'oppression sociale, op. cit.*, p. 48.

Au contraire « pour pouvoir se réclamer de la science en matière sociale », il faut opérer un progrès analogue que celui qu'accomplit Darwin par rapport à Lamarck. La théorie darwinienne de l'évolution s'appuie sur les trois présupposes suivants : premièrement, les individus varient plus ou moins à chaque génération, ces variations étant en général, d'une génération à l'autre, imperceptibles. Deuxièmement, une accumulation de variations sur un grand nombre de générations peut seule produire une variation importante (et même une espèce nouvelle) car les variations sont indépendantes de l'influence extérieure. Darwin était incapable à son époque, de le prouver : la preuve n'en sera donnée que par la biologie moléculaire, et notamment la découverte de l'ADN. Troisièmement, une accumulation de variations ne peut aboutir à une variation importante que si elle est orientée par un agent extérieur : l'homme dans le cas de la sélection artificielle, la nature dans le cas de la sélection naturelle. Simone Weil résume en ces termes le progrès accompli par Darwin : « La fonction n'est plus considérée comme la cause, mais comme l'effet de l'organe, seul ordre intelligible. » La cause est attribuée à un mécanisme aveugle « celui de l'hérédité combinée avec les variations accidentelles » ; l'adaptation de l'organe à la fonction limite le hasard en éliminant les « structures non viables » non par l'effet « d'une tendance mystérieuse » mais à « titre de condition d'existence ». Or, cette condition se définit précisément par « le rapport de l'organisme considéré au milieu pour une part inerte et pour une part vivant qui l'entoure, et tout particulièrement aux organismes semblables qui lui font concurrence [554] ». La transposition du domaine biologique au domaine social est autorisée par Darwin lui-même qui dit avoir accompli le chemin inverse s'étant inspiré de la doctrine de Malthus [555]. Pour comprendre les causes de l'évolution sociale, il faut s'intéresser à l'individu et aux influences qu'il subit. Les conditions d'existence humaine (qui supposent « entre autres choses le pouvoir d'innover, de créer, de se dépasser soi-même » et qui contient la « diversité presque indéfinie des individus » [556]) fixent des limites à cette évolution. Elles désignent, en ce sens, l'outil critique auquel peut être rapportée toute organisation sociale : la viabilité d'une organisation définit alors sa pertinence.

Si nous lisons l'expérience de Simone Weil à la lumière de ce modèle d'intelligibilité, nous percevons en quoi il importe de s'exposer personnellement aux structures qu'elle impose. Le milieu ne peut être saisi autrement qu'à partir des modifications qu'il impose, aux variations qu'il rend possibles. Résister, c'est ne pas être changé en « en bête de somme [557] ». Et il faut

[554] *Ibid.*

[555] Nous connaissons la fameuse déclaration de Darwin dans son introduction à *L'origine des espèces*, en 1859, à propos de la « lutte pour l'existence » : c'est, dit-il, « La doctrine de Malthus appliquée à tout le règne animal et à tout le règne végétal. » Paris, Garnier Flammarion, 1992, p. 48.

[556] *Ibid.*

[557] *Condition ouvrière, Journal d'usine, op. cit.*, p. 171.

comprendre que cette résistance dépend en partie « du tempérament, de l'éducation, des routines, des coutumes, des préjugés, des besoins naturels ou acquis et de l'entourage ». Or, Simone Weil témoigne de ces variations et admet que les difficultés qu'elle éprouve puissent être en partie dues à la faiblesse de son caractère : « Vous pouvez mettre en question la légitimité d'une généralisation », consent-elle à Victor Bernard, d'autant qu'elle avoue s'être dit à elle-même que « ce n'étaient peut-être pas les conditions de vie qui étaient trop dures », mais « la force de caractère qui lui manquait [558] ». De même, elle souligne régulièrement les inégalités entre les ouvriers ainsi que l'écart entre ses propres sentiments et ceux qu'elle perçoit chez ses camarades. Ces nuances sont précieuses : elles manifestent à nos yeux l'effectivité de l'engagement de Simone Weil. L'oppression n'est pas un phénomène abstrait, elle est présente au quotidien, dans chaque geste de chaque ouvrier qui trahit la domination du chef et l'obscurité de la matière. La leçon de Darwin est que l'usine ne peut pas ne pas produire l'oppression puisqu'elle interdit l'adaptation des travailleurs à leurs ouvrages et qu'elle empêche toute forme de coordination entre eux.

c. Taylor ou le modèle repoussoir

> *Les contremaîtres égyptiens avaient des fouets pour pousser les ouvriers à produire ; Taylor a remplacé le fouet par les bureaux et les laboratoires, sous couvert de la science.*
>
> Simone Weil, *La Condition ouvrière, La rationalisation* [559], 1937

La rationalisation : l'usine est un laboratoire

Il faut admettre que Taylor avait bien compris que l'organisation du travail pour être efficace doit s'appuyer sur une vision globale du système de production. Partant de ce point de vue, il met en place un système de production qui résiste aux tendances idéologiques et neutralise les discours politiques. L'exemplarité de Schmidt, l'ouvrier modèle de Taylor, est de même nature que celle vantée par plusieurs mouvements issus du stakhanovisme, comme le mouvement Agarkov, promu par les autorités du régime soviétique dans les années cinquante et qui met l'accent sur la nécessité de la division du travail et de l'extension du travail à la chaîne [560].

---

[558] *Lettre à Victor Bernard*, 31 janvier 1936, *op. cit.*, p. 217.

[559] *Op. cit.*, p. 302.

[560] A. Arakelian, *Upravlenie Sotsialisticheskoï Promyshlennost'iu*, Moscou, Rabotchizdat, 1947 ; traduction anglaise, *Industrial Management in the USRR* ; Washington, Public Affairs Press, 1950, pp. 131 et suivantes, cités par Friedmann, *Le travail en miettes, op. cit.*, p. 29.

Paradoxalement, c'est en mettant le travail au centre que Taylor imagine le moyen le plus sûr de le déshumaniser. La rationalisation s'accomplit à partir de données objectives transposables partout, en toutes circonstances, quels que soient les statuts et les talents des ouvriers. La division des tâches révèle un travail parcellaire qui ne parvient à son unité qu'au regard de la logique globale de la production à l'usine. On peut ainsi admettre que « le caractère expérimental de la production » tourné vers le maximum de rentabilité fait de l'usine « un laboratoire immense et permanent [561] ». L'usine est un milieu artificiel coupé de l'environnement commun et avec elle se fait jour la possibilité d'un espace entièrement consacré à la production. La notion de laboratoire est empruntée au vocabulaire de Taylor et elle est systématiquement rappelée dans les commentaires, on la retrouve par exemple chez Simone Weil [562] comme chez Friedmann. Elle recouvre l'idée que la rationalisation scientifique du travail produit le milieu spécifique du travail.

d. Insuffler de la pensée dans le travail à l'usine, critique de la rationalisation

Nous avons accordé à Taylor l'intuition très forte que l'usine se présente comme une structure autonome, un milieu clos. Suivant cette idée, il est possible de penser la constitution d'un travailleur-type susceptible de répondre de manière prévisible aux injonctions du milieu. L'adaptation de chaque individu dépend de sa capacité à remplir la tâche qui lui incombe. Ce qui compte à l'usine, ce sont les pièces qui circulent comme le souligne à plusieurs reprises Simone Weil. Les pièces et les tâches permettent seules de distinguer un travail d'un autre, l'ouvrier n'étant qualifié qu'en relation avec l'effort qui lui est demandé. Il est donc clair que, pour Taylor, c'est la fonction qui crée l'organe. C'est pourquoi nulle limite ne saurait être imposée à la productivité et c'est aussi la raison pour laquelle il n'y a pas de difficultés à transposer partout cette forme d'organisation du travail. On ne tient compte ni de la diversité des ouvriers, ni du fait primordial que tout milieu est constitué par le rapport des individus entre eux.

Partons de l'idée de Taylor que « chaque homme est capable de produire un maximum de travail déterminé » ; il apparaît vite que cela a pour résultat que « seuls les ouvriers costauds, les plus résistants, restent dans l'usine, tandis que les autres s'en vont [563] ». La rationalisation n'est effective que dans les rapports de pouvoir qu'elle implique : plutôt que d'être une « méthode de rationaliser le travail », elle est « un moyen de contrôle [564] ». Encore une fois, il

[561] Friedmann, *Le travail en miettes, op. cit.*, p. 20.
[562] Voir à la page 75 de ce travail où nous citons un passage concerné de la *Rationalisation*.
[563] *La rationalisation, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 315.
[564] *Ibid.*, p. 317.

faut préférer Darwin à Lamarck puisque, si Taylor révèle l'usine comme un milieu, c'est en donnant les cadres à un système oppressif [565]. La compréhension du milieu ne s'effectue que par les variations qu'il introduit dans les individus qui le composent. Ce qui est central en réalité est le rapport entre ces différents individus. Pour Simone Weil, cela ne fait aucun doute : l'argument scientifique est alors un instrument de contrainte. D'ailleurs, comme elle se plaît à le rappeler, Taylor n'était pas un savant [566].

En réalité, le défaut majeur de la rationalisation telle que Taylor la présente est de ne pas promouvoir un travail rationnel. Est en cause l'usage réservé à la raison, étant entendu que parler de rationalisation c'est admettre que l'organisation du travail désignée par là, satisfait toutes les exigences de la raison et répond aux intérêts de l'ouvrier, du patron comme du consommateur. Or, le souci primordial de Taylor fut de « trouver les moyens de forcer les ouvriers à donner à l'usine le maximum de leur capacité de travail » ; la raison demeure au service de cette fin. La rationalisation désigne un effort systématique de calcul en vue de garantir au maximum une productivité soutenue. Or, c'est là un usage bien cavalier de la raison en contradiction absolue avec ce qu'elle définit. L'usage de la raison n'est authentique que dans la mesure où, en théorie comme en pratique, il détermine des limites aux projets que nous nous fixons. Nous admettons, en effet, que ce qui est rationnel implique la représentation de données universelles. L'universalité d'un principe rationnel a d'abord une vertu critique : il s'agit bien d'évaluer à partir de sa représentation la valeur de nos raisonnements. Je ne puis admettre comme vrai que ce qui est à la fois nécessaire et universel. La raison doit permettre d'atteindre cette objectivité. En résumé, il est absolument contraire à la raison que d'admettre que son usage soit au service de l'illimité. Réduire la raison au calcul conduit à l'usine à confondre « travailler mieux » et « travailler plus ». Simone Weil résume en 1937, face aux ouvriers et de manière polémique : « En somme, la patronat a fait cette découverte qu'il y a une meilleure manière d'exploiter la force ouvrière que d'allonger la journée de travail. [567] » Dans un milieu humain, la raison définit le cadre des créations artificielles et se manifeste par un questionnement répété sur l'usage des techniques et des représentations. L'usage de la raison est donc éminemment critique or, Taylor en fait un slogan : la rationali-

[565] « Quand Taylor était enfant, la plupart des mécaniciens étaient encore des artisans travaillant dans leurs propres ateliers. C'est au moment même où Taylor commençait ses travaux que naquit la Fédération américaine du travail, formée de quelques syndicats qui venaient de se constituer, et notamment le Syndicat des métallurgistes. Une des méthodes de l'action syndicale consistait, vers cette époque, à limiter la production pour empêcher le chômage et la réduction des tarifs aux pièces. Dans l'esprit de Taylor, comme dans celui des industriels auxquels il communiquait progressivement les résultats de ses études, le premier avantage de la nouvelle organisation du travail devait être de briser l'influence des syndicats. » *Ibid.*, p. 316.

[566] *Ibid.*, p. 310.

[567] *Ibid.*, p. 317.

sation désigne un système de production où la raison se trouve contenue. On se trouve comme face au monarque de droit divin qui a toujours comme ultime recours devant l'évidence de l'injustice commise, l'ultime recours de sa présence effective et sacrée. Simone Weil a raison de parler de prestige.

Elle en appelle à une nouvelle forme de rationalisation. Il faut bien toujours considérer l'ouvrier dans l'usine mais sa place est au centre. L'enquête de Friedmann confirme ce point de vue puisque les études que nous lui devons, montrent bien que, poussée jusqu'aux limites extrêmes de son ambition, la psychotechnique des ingénieurs, issue des idées de Taylor, arrive à saisir comme centre de résistance irréductible la présence en l'homme de sa propre originalité sous forme du sens des valeurs. Pour le dire simplement, l'homme, même subordonné à la machine, ne parvient pas à se saisir comme machine. Son efficacité dans le rendement est d'autant plus grande que sa situation centrale à l'égard des mécanismes destinés à le servir lui est plus sensible. Friedmann [568] s'inspire des résultats de l'entreprise américaine International Business Machines Coporation (IBM) qui dépasse la perspective taylorienne en proposant en 1947 un programme appelé « job enlargement ». On entend par là l'extension du travail de l'ouvrier, l'accroissement de sa variété, ce qui implique de transférer les ouvriers de tâche en tâche pour augmenter leurs connaissances industrielles. Le plan d'IBM s'est accompagné d'un effort méthodique de formation professionnelle grâce auquel on permettait aux ouvriers de comprendre la signification des tâches parcellaires, replacée dans le processus global de production. Friedmann rapporte en ces termes les propos d'un des responsables de ce programme : « L'intérêt porté par le personnel aux séances de formation était motivé plutôt par la perspective d'avoir à faire un travail plus compliqué, qui allait augmenter sa valeur professionnelle, que par celle d'un salaire plus élevé. [569] » L'expérience est fructueuse et le programme s'est exporté, notamment en France dans la filiale d'IBM à Essonne (Val-d'Oise) en 1954.

Simone Weil évoque en 1937 cette « branche spéciale de la science » que l'on appelle « psychotechnique » pour en dire la faille majeure qui est de ne pouvoir préciser « dans quelle mesure un ouvrier trouve le temps long », ce qui fait craindre que les psychotechniciens servent surtout la conscience des industriels qui veulent penser et laisser croire « qu'ils ne font pas souffrir leurs ouvriers [570] ». Cette défiance est justifiée mais elle ne dessert point notre propos ; au contraire, elle souligne l'inefficience de la rationalisation telle que Taylor l'expose et comme Simone Weil l'expérimente chez Alsthom puis chez Renault. La critique est d'autant plus percutante qu'elle naît de ceux-là même qui auraient eu intérêt à ce que le

[568] *Le travail en miettes, op. cit.*, pp. 96-113.
[569] *Ibid.*, p. 103.
[570] *La rationalisation, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 325.

taylorisme conserve sa pertinence. Si l'usine est un milieu humain, la question que pose son organisation est de savoir comment elle peut participer à l'avènement d'une civilisation où s'exprime la pensée. Il importe de modifier la méthode de manière à produire non seulement « l'adaptation des efforts » à chaque ouvrage à produire mais « leur coordination » avec ceux des autres travailleurs. C'est au sein de l'usine que doit se produire la révolution et, si elle est possible, elle ne peut consister en autre chose qu'en ceci : faire en sorte que la technique soit de nature à « mettre perpétuellement à l'œuvre une réflexion méthodique [571] ».

Au terme de cette première partie, nous avons admis que l'engagement de Simone Weil en 1934 prenait la forme d'un exercice philosophique. Son questionnement s'appuie sur les formes réelles de l'existence à l'usine. Elles s'imposent au philosophe comme un phénomène à partir duquel se forme la réflexion et figurent les conditions matérielles auxquelles la pensée se confronte. Cette perception de l'usine fait de l'année 1934-1935 un moment critique, où Simone Weil manifeste ce qu'elle ne tenait qu'en théorie. S'opère alors une prise de conscience qui transcende la dimension sociale et économique : les problèmes théoriques se remplissent en effet d'une dimension pratique et existentielle. L'implication de Simone Weil constitue l'usine comme le lieu d'une expérience cruciale où sont saisis les enjeux réels de l'exploitation et de l'oppression en deçà de toute perspective militante.

En résumé, nous pensons que l'engagement de Simone Weil est philosophique parce qu'il ne renonce pas à questionner les contours métaphysiques de l'organisation du travail qui forment la destination de l'homme et l'ordre au sein duquel il s'inscrit.

L'attention métaphysique portée à l'usine la révèle comme un milieu où la condition de l'homme se lit au travers de la condition ouvrière. Nous l'avons d'ailleurs rappelé en évoquant les motifs que Simone Weil donne à l'administration, souvenons-nous : il s'agit bien de « préparer une thèse de philosophie » pour comprendre le rapport entre la « la base de la grande industrie » et « les aspects essentiels de notre civilisation [572] ».

Nous verrons dans une deuxième partie que ce questionnement est de nature à garantir la liberté du jugement porté sur les structures sociales et politiques. L'expérience de la vie d'usine est alors un outil critique, radicalement subversif. Simone Weil se confronte à la réalité effective du travail ouvrier et préserve ainsi sa position des idéologies ou des postures partisanes.

---

[571] *Réflexions sur les causes de la liberté et l'oppression sociale, op. cit.*, p. 84.
[572] Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 2001, p. 300.

Deuxième partie

L'expérience ouvrière, un outil critique

Simone Weil investit l'usine à partir d'un questionnement sur la nature de l'oppression subie par les ouvriers. Cette manière d'interroger la condition ouvrière contraste avec une perspective strictement militante. En effet, le sens de son engagement n'est pas contenu dans l'organisation d'une contestation ouvrière et, bien que l'année 1936 possède des accents révolutionnaires, elle ne se présente pas, aux yeux de Simone Weil, comme un achèvement. D'ailleurs, elle n'accorde guère de crédit à l'idée d'une révolution ; en réalité son ambition a des semblants plus modestes comme elle l'écrit à Thévenon : « Je pense de plus en plus que la libération (relative) des ouvriers doit se faire avant tout à l'atelier, et il me semble que j'arriverai à apercevoir un peu de quoi elle dépend. » À ce titre, il faudrait « des changements pas très considérables pour faire d'une usine un endroit joyeux [573] ». L'expérience de la vie d'usine paraît mesurée par cette réserve devant les prétentions révolutionnaires. Toutefois, derrière cette mesure apparente, nous percevons une assurance tout à fait remarquable dans la démarche de Simone Weil. En effet, son cheminement s'inscrit dans le cadre d'une résolution « ferme et constante » de « concevoir toute sa vie devant soi » et « d'en faire quelque chose [574] ». L'année d'usine s'accomplit, sans la détourner de cette résolution, à « orienter sa vie d'un bout à l'autre » par la pensée et l'action « dans un sens déterminé ». Nous pensons que cette détermination correspond à l'effort constant de lucidité auquel elle fait appel et que lui paraît contredire l'appel à la Révolution. Nous retrouvons la trace de cette tendance, notamment dans le choix de la citation de Spinoza, que Simone Weil place en épigraphe des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* : « En ce qui concerne les affaires humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s'indigner mais comprendre [575]. »

[573] Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil, op. cit.*, p. 335.
[574] *Lettre à Albertine Thévenon*, fin septembre-début octobre 1935, *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 56.
[575] *Œuvres complètes*, tome II, volume 2, op. cit., p. 27.

Ainsi nous démontrerons que l'expérience de la vie d'usine est un outil critique pour la philosophe. La radicalité du questionnement de Simone Weil repose sur le fait ultime que « rien au monde ne peut nous interdire d'être lucides [576] ». La vie d'usine fait apparaître une organisation du travail qui exclut l'exercice du jugement. Or, les structures de cette organisation se fondent sur une conception générale de l'homme et du travail qu'il s'agit justement de dévoiler. En effet, une résistance authentique doit être radicale et poser le problème de la condition ouvrière, en fonction de la civilisation à laquelle elle participe. Cette radicalité comporte un examen critique des modes de luttes qui ponctuent, presque traditionnellement, depuis 1848 jusqu'en 1936, l'histoire des mouvements ouvriers. L'expérience de Simone Weil lui permet de questionner la subordination ouvrière au sein même des organisations supposées œuvrer à l'émancipation des travailleurs.

L'effort de la philosophe est de penser à la fois l'aliénation au travail et la constitution d'une résistance ouvrière. Se peut-il que la résistance s'organise en dehors de l'usine ? Comment comprendre ce saut de la soumission à la liberté ? L'expérience ouvrière est un instrument critique dont la traduction philosophique tient en ce questionnement : comment concilier lucidité intellectuelle et action politique ?

[576] *Perspectives*, *Œuvres complètes*, tome II, volume 1, p. 281.

Chapitre 1

Le problème de l'action politique

1.1. Critique de la doctrine marxiste

> La *fonction propre de l'intelligence exige une liberté totale, impliquant le droit de tout nier, et aucune domination. […] Partout où elle est mal à l'aise, il y a une collectivité oppressive ou plusieurs.*
>
> *Attente de Dieu* [577]

Le rapport de la pensée de Simone Weil à la doctrine marxiste est complexe. Cette formule : « Le marxisme est la plus haute expression spirituelle de la société bourgeoise [578] » en exprime bien l'ambiguïté. D'abord, il est possible de lire dans la doctrine marxiste l'ensemble des mécanismes qui structurent la société capitaliste. Aussi, il faut louer l'effort de Marx pour ce qu'il dévoile : une organisation politique fondée sur l'exploitation du travail. Toutefois, cette révélation est en même temps absolument inapte à questionner les fondements de la société bourgeoise. La doctrine marxiste épouse l'esprit capitaliste et se pense capable, par cet effort, de la dépasser. Or, la critique de Simone Weil pointe précisément le caractère illusoire de cette prétention. Car « la doctrine qui devait servir à anéantir toutes les idéologies en

[577] Éditions Fayard, Paris, 1966, p. 56.
[578] *Oppression et Liberté, Fragments (1933-1938), op. cit.*, p. 175.

démasquant les intérêts qu'elles recouvrent s'est transformée elle-même en une idéologie [579] ». Pour penser les failles de la doctrine marxiste, il faut de manière prioritaire et centrale, faire retour sur la portée de l'idée de révolution puisqu'elle en constitue le fer de lance politique. Cette critique engage une réflexion plus large sur la possibilité d'une action politique qui s'accomplirait sans compromettre l'exigence de lucidité intellectuelle ; reprenant la terminologie marxiste, nous pouvons poser le problème en ces termes : est-il sérieusement envisageable de former un ordre politique vierge d'idéologie ?

1.1.1. L'idée de révolution

> *Le premier devoir que nous impose la période présente est d'avoir assez de courage intellectuel pour nous demander si le terme de révolution est autre chose qu'un mot, s'il a un contenu précis, s'il n'est pas simplement un des nombreux mensonges qu'a suscités le régime capitaliste dans cet essor et que la crise actuelle nous rend le service de dissiper.*
>
> *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [580]

Les réflexions de Simone Weil s'inscrivent dans un contexte historique où l'appel à la révolution dans les milieux militants de la cause ouvrière est systématique. Notamment le mythe de la révolution bolchevique et le modèle (pourtant déjà discuté) de l'URSS comme celui d'un État ouvrier accompli hante les positions syndicales. Au point qu'il semble parfois que la question à laquelle toute action politique se ramène est celle de la possibilité d'une révolution.

L'intérêt de Simone Weil pour cette question est d'abord militant, mais sa réflexion n'est pas celle d'un stratège. Finalement sa préoccupation porte sur la signification de ces appels répétés à la révolution. L'idée de révolution déborde par définition, le champ de la représentation. Elle définit l'acte créateur d'un ordre nouveau, où l'on passe, en un saut, de la servitude à la liberté. Ainsi, la notion de révolution abolit la contradiction entre l'exigence de pensée et la nécessité d'agir. Au contraire, l'objet de la réflexion philosophique est contenu dans cette tension. La pensée révolutionnaire renonce à la contradiction, or, cette incapacité à maintenir ensemble l'expérience intellectuelle et l'engagement pratique, sera justement, pour Simone Weil, ce qui la rend suspecte comme mode d'action politique. Paradoxalement,

[579] *Ibid.*
[580] *Op. cit.*, p. 31.

de la représentation ou de l'action, c'est l'action comme expression pratique d'un projet, qui est niée par l'idéal révolutionnaire. Nous montrerons en effet comment la révolution fait de l'action un objet de contemplation, et nous attacherons à définir l'effectivité réelle de l'idée de révolution.

La visée révolutionnaire n'est pas abandonnée par Simone Weil, il s'agit au contraire à ses yeux, de donner un contenu à l'idée de révolution. Si la Révolution ne peut faire passer d'un état à un autre en un saut, elle peut au moins rendre possible l'apparition d'un espace de réflexion critique. L'ordre social n'apparaît plus jamais comme un ordre naturel, dans lequel on s'inscrit comme on se repose sur une évidence. La liberté politique consiste précisément en l'expression d'un assentiment à l'existence d'un espace (celui de la pensée) entre le sujet humain et son milieu. Cet espace qui interdit toute correspondance absolue, laisse envisager à quelles modifications s'exposent lentement les corps politiques alors même qu'ils porteraient en germes des révolutions. Et toute révolution est libératrice, parce qu'elle rend possible l'expression de cette distance. Elle ne consiste donc pas seulement, en une transformation économique et politique, mais aussi en une transformation culturelle et technique. C'est pourquoi, si les prétentions de la philosophe semblent modestes (aux yeux de l'idéal révolutionnaire), il apparaît vite au contraire qu'elles renforcent radicalement les réflexions politiques visant à réformer la condition des ouvriers en questionnant, les conditions d'existence qui l'effectue. Il faut alors se défier des entités abstraites qui masquent — bien qu'elles cherchent à les énoncer — les structures de l'oppression. Simone Weil maintient à cet effet que : « La notion d'oppression est, en somme, une stupidité […] et à plus forte raison la notion de classe oppressive. On peut seulement parler d'une structure oppressive de la société. Cette structure n'engendrera jamais automatiquement son contraire [mais seulement l'idéal de son contraire : voir Héraclite]. [581] » De la même façon, la révolution ne s'accomplit jamais comme une fin, n'achève ni ne produit un ordre politique, elle est contenue dans cet ordre en semence, en chaque sujet dès lors qu'il pense.

a. La révolution, un vain mot ?

> *Le mot de révolution est un mot pour lequel on tue, pour lequel on meurt, pour lequel on envoie les masses populaires à la mort, mais qui n'a aucun contenu.*
>
> *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [582]

[581] *Cahier I (K1)*, pp. 105-106. Voir plus haut, première partie, p. 173.
[582] *Oppression et Liberté*, op. cit., p. 79

Un mot magique

Le texte intitulé *Examen critique des idées de révolution et de progrès* apparaît en 1937 comme une reformulation du début des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* à la lumière de l'expérience de la vie d'usine et du Front populaire. Il commence en ces termes, sur lesquels nous voulons nous arrêter : « Un mot magique, aujourd'hui, semble capable de compenser toutes les souffrances, de satisfaire toutes les inquiétudes, de venger le passé, de remédier aux malheurs présents, de résumer toutes les possibilités d'avenir. C'est le mot de révolution. [583] » Ce mot est significatif par lui-même, et ne renvoie que très vaguement « au premier essai d'application » que constitue la période de 1789 à 1793. Depuis, il nourrit chaque génération qui, à un moment « dans sa jeunesse [584] », se pense investie d'un idéal révolutionnaire. Le caractère magique de cet énoncé tient à sa forme : il ne décrit aucune réalité et produit en même temps dans les esprits, et presque immédiatement, une série de dispositions objectives. Aussi, Simone Weil n'est pas sans rappeler que ce mot a suscité des « dévouements purs » et fait couler du « sang généreux » et surtout, peut-être, a constitué « la seule source de courage de vivre [585] » pour de nombreux malheureux. C'est pourquoi, d'ailleurs, il est presque « sacrilège de l'examiner ».

Le mot de révolution est magique en ce qu'il répond de manière immédiate à toutes les souffrances, et contient le remède à toutes les humiliations. La notion de révolution n'a pas pour vocation d'éclairer un ordre historique, elle s'adresse au sujet et doit produire un engagement. Cet investissement est spirituel dans la mesure où il recouvre un champ qu'il faudrait bâtir à mesure qu'on l'énonce. Or, non seulement cette élaboration ne recouvre aucune réalité matérielle strictement définie, mais encore elle se fonde sur la disposition qu'elle produit chez le sujet. Le mot révolution est ainsi de même nature que ceux qui rassurent l'enfant. D'ailleurs, « il renferme la solution de tous les problèmes insolubles ».

Ce caractère mythique de l'idéal révolutionnaire est clairement perceptible dans la nature du lien qu'il tisse entre les hommes. En effet, la forme universelle et subjective du jugement sur la révolution traduit une aspiration qui ne conçoit ni limite ni support de prédilection. Aussi l'ouvrier pauvre et humilié, le petit commerçant malheureux, le rentier ruiné, l'adolescent bourgeois, l'intellectuel en proie à l'ennui, l'ingénieur déçu par le régime financier, tous attendent la révolution, sans compter encore « la plupart de ceux qui ont vivement à cœur la liberté, l'égalité, le bien-être général » et qui souffrent de voir « des misères et des injustices [586] ».

---

[583] *Ibid.*, p. 178.
[584] *Ibid.*
[585] Simone Weil ajoute sur un ton définitif : « Les martyrs ne remplacent les preuves que pour les prêtre. » *Ibid.*
[586] *Ibid.*, p. 180.

Le mot de révolution a donc pour vertu de produire la représentation d'un lien communautaire. Nous pouvons en ce sens le comparer à la forme du jugement de goût tel que Kant le définit, universel mais non point déterminant [587]. Le mot révolution renvoie en effet à un sentiment dont l'effectivité ne peut être qu'universelle. De plus, il désigne la représentation d'une réalité idéale qu'il faut contempler. Nous choisissons de rapporter cette expérience à un modèle esthétique plutôt que pratique car il apparaît bien que c'est la contemplation de la forme révolutionnaire, davantage que le contenu effectif qui porte cet espoir. Comme nous l'avons vu, la forme de contemplation propre à la révolution, est l'attente. Simone Weil a cette formule efficace : « On attend qu'elle se fasse, on ne se demande pas qui la fera [588]. » L'action qui devrait en théorie être guidée par l'idéal révolutionnaire, semble bien s'épuiser dans cette attente, celle d'un moment où « les derniers seront les premiers, où les valeurs niées ou abaissées par le régime actuel surgiront au premier plan, où les esclaves, sans abandonner d'ailleurs leurs tâches, seront les seuls citoyens […] [589] ».

Qu'en est-il de l'expérience esthétique, que nous avons convoquée à titre de comparaison ? Si le beau est effectivement « ce qui plaît universellement et sans concept », il n'est pourtant pas vide et l'émotion qu'il produit est suscitée en réalité par ce que Kant nomme « la forme de la finalité d'un objet ». La contemplation du beau produit un épanchement des facultés. Elle s'achève dans la reconnaissance du sujet « quant à la dynamique de sa faculté de connaître [590] ». L'expérience du beau est libératrice parce qu'elle suppose la capacité de chacun à s'extraire du réel sensible, à constituer ensemble une communauté spirituelle. Aussi, le plaisir qui naît de cette contemplation ne peut être ramené ni à celui qui procède « du principe pathologique de l'agréable » ni à celui qui résulte « du principe intellectuel de la représentation d'un bien ». Aussi, le jugement de goût est indépendant de l'attrait ou de l'émotion comme du concept de perfection. L'expérience du beau part de l'universel qu'elle postule, comme une exigence, compte tenu de l'expérience du caractère universel des facultés. Kant l'énonce en ces termes : « Une communicabilité qui intervient sans concept, l'unanimité aussi parfaite que possible, de tous les temps et de tous les peuples à l'égard des sentiments liés à la représentation de certains objets », elle définit un accord « qui doit exister » entre les hommes dans la façon dont ils jugent et apprécient « les formes sous lesquelles des objets leur sont donnés [591] ».

---

[587] « Le jugement de goût est un jugement esthétique, c'est-à-dire un jugement qui repose sur des principes subjectifs et dont le principe déterminant ne peut pas être un concept, ni non plus par conséquent, le concept d'une fin déterminée. » Kant, *Critique de la faculté de juger, Analytique du Beau*, traduction et présentation par Alain Renaut, Aubier, Paris, 1995, p. 207.

[588] *Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 180.

[589] *Ibid.*, p. 182.

[590] Kant, *Critique de la faculté de juger, Analytique du Beau*, p. 206.

[591] *Ibid.*

Au contraire, l'idéal révolutionnaire se nourrit de motifs contingents et sensibles, il cherche à produire dans l'histoire l'organisation politique la plus parfaite possible. L'expérience révolutionnaire exige aussi l'universel, à partir de l'aspiration à un renversement, partagée par tous, mais dont le mobile est pourtant singulier, variable en fonction des individus et de leurs situations. En effet : « Si on prenait un à un tous ceux à qui il est arrivé de prononcer avec espoir le mot de révolution, si on cherchait les mobiles réels qui ont orienté chacun d'eux dans ce sens, les changements précis auxquels il aspire réellement, on verrait quelle extraordinaire diversité d'idées et de sentiments peut recouvrir un même mot [592]. » En ce sens, la révolution se présente comme un miracle : un événement susceptible, par lui-même, de rassembler les hommes sans qu'ils aient agi pour qu'il advienne. Elle ne se présente jamais comme une œuvre à accomplir puisqu'on ne peut au sens strict « faire la révolution ». Que feraient ensemble l'ouvrier, le commerçant, le bourgeois et l'étudiant ? Comment pourraient-ils supprimer les rapports de force à partir desquels ils se constituent réciproquement les uns par rapport aux autres ?

À ce stade, nous pouvons prolonger notre rapprochement. En effet, si le jugement de goût, par la représentation d'une subjectivité commune, doit permettre le passage à l'exercice de la raison dans les actions, le mobile invoqué par l'idéal révolutionnaire est l'action. L'idéal révolutionnaire postule la possibilité d'une action commune sans pourtant qu'il repose sur une faculté commune. Chacun depuis son penchant particulier doit pouvoir inscrire son existence dans l'accomplissement de cet ordre. La communauté exigée par l'expérience esthétique contient l'exigence de dépasser ces penchants. Autrement dit, ce qui est incompréhensible réside dans le passage du motif singulier à la Révolution comme idéal universel. En évoquant la nécessité d'une transformation préalable à l'avènement d'une révolution, Simone Weil montre la dimension magique du mot révolution et souligne qu'il ne contient pas l'idéal auquel il aspire, en ignorant les dispositions rationnelles qui devraient former son contenu. Dans son introduction à la critique de la faculté de juger, Kant explique que tous les pouvoirs et toutes les capacités de l'âme peuvent se ramener « aux trois qui ne se peuvent plus déduire d'un fondement commun : le pouvoir de connaître, le sentiment de plaisir et de déplaisir et le pouvoir de désirer ». La faculté de juger se trouve comprise entre l'entendement et la raison comme « le sentiment de plaisir [593] », se trouve pris entre « le pouvoir de connaître et le pouvoir de désirer ». La révolution est une représentation dont la portée est esthétique et non pas pratique. Suivant ce modèle d'analyse, et en tant que forme, la révolution ne peut s'accomplir

[592] *Oppression et Liberté, Ibid.*
[593] *Op. cit.*, p. 157.

que comme un passage de la connaissance à la liberté. Mais que serait donc une révolution qui ne s'accomplirait que comme un passage ? En quoi s'effectuerait-elle comme événement proprement bouleversant ? Comment pourrions-nous alors parler de rupture historique et même de décision politique ? Le « mot » révolution peut-il signifier autre chose qu'un miracle ?

Que désigne le mot « Révolution » ?

> *Si on considère le régime qu'il s'agirait d'abolir, le mot de révolution semble n'avoir jamais été aussi actuel.* [594]

La question que nous posons est donc la suivante : à quel contenu objectif réel, le mot de révolution peut-il se rapporter ? Il faut donc rechercher un ancrage commun aux différents mobiles qui produisent l'élan révolutionnaire. Contrairement à la communauté postulée par Kant, celle à laquelle aspirent les révolutionnaires se constitue contre l'ordre établi. Elle prend forme et s'enracine dans ce rejet commun. En ce sens, l'illusion révolutionnaire consiste dans le postulat de l'avènement d'un ordre nouveau alors même que le fondement de l'action réside dans la représentation déformée de l'ordre établi. Ce qui guide le révolutionnaire est fonction des mobiles subjectifs qui le tiennent séparé des autres et l'ancrent dans l'ordre qu'il veut détruire.

Aux yeux de Simone Weil, le régime « qu'il s'agirait d'abolir » est « bien malade [595] ». Sur ce point il faut admettre que la notion de révolution possède un contenu. L'invocation de la révolution a au moins pour sens d'exprimer l'état d'abaissement du régime. L'aspiration révolutionnaire, surtout partagée par un grand nombre, semble donc le symptôme fiable d'un régime mal fondé. La révolution apparaît alors comme la résolution d'une situation qui serait objectivement révolutionnaire. On attend l'homme et le moment propres à réaliser un mouvement de révolte qui se nourrit des circonstances effectives d'oppression et d'injustice. À ce titre, la révolution est à la fois attendue comme l'aboutissement logique d'un régime injuste et, espérée comme un bouleversement absolu, en rupture franche avec ce même régime. La notion de révolution renvoie fondamentalement à cette ambiguïté. Or, cette confusion théorique qui consiste en la répétition de la formule suivante : l'époque est objectivement révolutionnaire, seul fait défaut le facteur subjectif ; dévoile la réalité pratique sur laquelle s'appuie l'appel à la révolution. En effet, il est bien illusoire d'imaginer que « la carence totale de la

[594] *Ibid.*, p. 179.
[595] *Ibid.*

force qui pourrait seule transformer le régime » n'est pas précisément « un caractère objectif de la situation actuelle [596] ». D'ailleurs, à l'usine où séjourne Simone Weil, il lui est apparu, alors même que les situations d'injustice et d'oppression sociale sont criantes, qu'on ne se révoltait guère « que le dimanche [597] ».

Réfléchir à ce que recouvre cet appel à la révolution nous amène à rechercher son effectivité véritable du point de vue d'abord des transformations politiques. Or, invoquer la révolution est faire le constat de l'inaptitude des moyens normaux propres à modifier le régime. En effet, le projet révolutionnaire porte en son sein les germes d'un nouvel ordre politique, il s'appuie donc sur une refonte des structures générales de la société. La révolution n'est pas en ce sens une simple réforme. Or, comment un tel bouleversement peut-il advenir sans être préparé par un renversement des rapports de force ? Et si la révolution advenait dans de telles conditions, pourrait-elle enclencher des réformes ? La question paraît absurde, mais à bien regarder l'état de la société française au cours des années trente, nous nous rallions au point de vue de Simone Weil : « Nous devrions être, semble-t-il en pleine période révolutionnaire ; mais en fait tout se passe comme si le mouvement révolutionnaire tombait en décadence avec le régime qu'il aspire à détruire. [598] » En 1936, Simone Weil précise la nature de sa défiance : il est autre chose « d'espérer une transformation aussi radicale que possible du régime actuel » que de croire que « ce qu'on nomme de nos jours Révolution puisse y mener ». Elle dresse alors le constat suivant : « Après comme avant une révolution soi-disant ouvrière, les ouvriers de Rosières continueront à obéir passivement aussi longtemps que la production sera fondée sur l'obéissance passive. [599] » L'appel à la révolution semble bien être le symptôme d'un régime si mal fondé qu'il rend impossible toute transformation. La révolution définit alors l'ultime recours des faibles, elle est le vœu pieux des impuissants. C'est au contraire sous un régime « en apparence stable » que s'opèrent lentement des transformations « dans la structure des rapports sociaux [600] ». En effet les mouvements révolutionnaires ne s'effectuent que dans la mesure où ils achèvent des transformations déjà, en partie, accomplies. En 1789, « il y avait longtemps que la noblesse était réduite à une situation presque parasite » ; en général les luttes violentes « ne jouent que le rôle de balances », c'est-à-dire qu'elles « donnent le pouvoir à ceux qui l'ont déjà [601] ».

---

[596] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, in *Oppression et Liberté, op. cit.,* p. 59.
[597] « À l'Alsthom, je ne me révoltais guère que le dimanche... » *Journal d'usine, op. cit.*, p. 132.
[598] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, in *Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 58.
[599] *Lettre à Victor Bernard*, 16 mars 1936, *La Condition ouvrière, op. cit.*, pp. 230-231.
[600] *Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 184.
[601] *Ibid.*, p. 184. À ce titre : « Si la révolution d'Octobre en Russie, semble avoir créé de toutes pièces du nouveau ce n'est qu'une apparence ; elle a seulement renforcé les pouvoirs qui déjà étaient les seuls réels sous le tsarisme , la bureaucratie, la police, l'armée. »

Même en juin 1936, où l'on assiste à un mouvement spontané des masses ouvrières, le gain est bien davantage moral que politique. Simone Weil insiste sur la joie des ouvriers pendant les occupations d'usine, le sentiment d'être enfin chez eux sur les lieux de la production industrielle. Voilà ce que signifie la grève de 1936 : « Se tenir debout. Prendre la parole à son tour. Se sentir des hommes, pendant quelques jours. [602] » C'est un événement capital, où « des millions d'hommes ont fait apparaître, et d'abord à leurs propres yeux, qu'ils avaient part aux droits sacrés de l'humanité », et dont le sens n'est pourtant pas d'abord politique. Aucune proposition, nulle stratégie de lutte, ne traduit ces droits sacrés. La spontanéité des masses s'épuise dans son expression. Car celles-ci « ne posent », ni « ne résolvent », le moindre « problème » ; donc « elles n'organisent, ni ne construisent [603] ». Si un élan spontané peut faire apparaître un état commun d'exaspération et un espoir partagé de rompre avec une situation d'oppression, il y a loin entre cette révolte « joyeuse » et l'expression d'un projet politique. En effet l'unanimité qui se produit « dans le feu d'une émotion vive et générale » n'est pas compatible avec la formation « d'une action méthodique [604] ». Elle s'inscrit en rupture avec « le cours de la vie quotidienne », qui doit reprendre puisque « les besognes de chaque jour doivent s'accomplir [605] ».

Il y a à cela deux raisons, dont la première est l'impossibilité de penser collectivement. L'illusion révolutionnaire repose sur la construction imaginaire d'une entité collective, elle se formerait comme un seul homme, animée par une seule volonté et dotée d'une spiritualité affranchie des divisions individuelles. Or, la pensée se dissout dans le nombre et plusieurs esprits humains ne forment pas une pensée collective, l'exercice de la pensée implique en effet un retranchement à l'intérieur de soi, un engagement personnel. C'est pourquoi, pour que les efforts de plusieurs se combinent, il faut qu'il soient « tous dirigés par un seul et même esprit [606] ». Il faut donc comprendre que la masse ne peut pas « former un ensemble » et ne peut se coordonner sans l'intervention d'une puissance extérieure à ses membres. Simone Weil reprend alors le célèbre vers de Faust : « Un esprit suffit pour mille bras [607] ». Incisive, elle l'explique en ces termes : « On ne peut établir la cohésion qu'entre une petite quantité

[602] *La Vie et la grève des ouvriers métallos*, 10 juin 1936, *Ibid.*, pp. 274-275.
[603] *Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 181.
[604] *Ibid.*, *Obéissance et Liberté*, p. 189.
[605] *Ibid.*, p. 190. Simone Weil explique : « Ce temps d'arrêt ne peut se prolonger ; le cours de la vie quotidienne doit reprendre, les besognes de chaque jour s'accomplir. La masse se dissout de nouveau en individus, le souvenir de sa victoire s'estompe ; la situation primitive, ou une situation équivalente, se rétablit peu à peu ; et bien que dans l'intervalle les maîtres aient pu changer, ce sont toujours les mêmes qui obéissent. »
[606] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, in *Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 111.
[607] *Ibid.*

d'hommes. Au-delà, il n'y a plus que juxtaposition d'individus, c'est-à-dire faiblesse [608]. » Nous en arrivons alors à la deuxième raison pour laquelle l'élan spontané des masses ne parvient à aucune transformation effective. Elle est que le plus grand nombre se caractérise essentiellement par sa faiblesse. Il faut admettre en effet que « le peuple n'est pas soumis bien qu'il soit le nombre » mais « parce qu'il est le nombre [609] ». Ceux qui ordonnent peuvent former un ensemble, au contraire du peuple ou de la masse, que Simone Weil confond. La force implique la capacité à ordonner, elle est synonyme de fermeté. Le nombre est faible, parce qu'il est informe, il reflète la capacité de commandement de la minorité.

Les temps d'arrêt que forment les moments de révolte à l'image de l'occupation des usines en juin 1936, devraient pouvoir s'inscrire au maximum dans le cours de la vie quotidienne. En même temps, cette capacité à se redresser n'est pas vaine, elle impose une limite infranchissable à l'ordre social puisqu'elle lui rend manifeste son caractère « essentiellement mauvais ». C'est le sens ultime de l'appel révolutionnaire, il se nourrit de la nécessité pour chaque homme de chercher à conserver sa dignité. Car tout ce « qui contribue à donner à ceux qui sont en bas de l'échelle sociale le sentiment qu'ils ont une valeur est dans une certaine manière subversive ». Et c'est pourquoi Simone Weil l'admet : « Le mythe de la révolution historiquement inéluctable joue le même rôle, quoique plus abstrait ; c'est quelque chose, quand on est misérable et seul, que d'avoir pour soi l'histoire. [610] »

b. L'idéal révolutionnaire

De l'idéal à l'idéologie

Cependant, le mythe de la révolution ouvrière se présente comme un dogme. Il participe de l'idéologie marxiste qui, suivant Simone Weil, est « tout à fait une religion », puisque, notamment, il a en commun avec « les formes inférieures de la vie religieuse » le fait d'avoir été continuellement utilisé « selon la parole si juste de Marx, comme un opium du peuple [611] ». La révolution procède de manière à soulager celui qui croit en son existence proche, elle se présente sous la forme d'une croyance réconfortante. En avril 1942, Simone Weil revient sur son expérience à l'usine : dans un article destiné à la revue *Économie et humanisme*, elle montre comment le sentiment révolutionnaire, qui est sain « en tant que révolte contre

[608] *Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 188.
[609] *Ibid.*, p. 189.
[610] *Ibid.*, p. 191.
[611] *Y a-t-il une doctrine marxiste ?, ibid.*, p. 229.

les injustices sociales », se change en stupéfiant dès l'instant où il devient « révolte contre le malheur essentiel à la condition des travailleurs ». La révolution prend alors la forme d'une compensation de même nature que « l'ambition d'une autre condition sociale pour soi-même ou ses enfants » ou que la débauche ou la licence qui satisfont « la vanité » et procurent l'illusion de la puissance. La révolution satisfait ce qu'elle nomme « le besoin d'aventure », elle procure le sentiment d'échapper à la répétition des jours, à la nécessité, au malheur. C'est pourquoi « l'espoir de la révolution est toujours un stupéfiant [612] ».

Tout comme les évangiles promettent que le royaume des cieux est aux pauvres, la révolution promet aux miséreux qu'ils accompliront le sens de l'histoire. C'est parce que la doctrine marxiste se constitue comme un dogme qu'elle « a gravement altéré l'esprit de révolte [613] ». À ce stade, en effet, l'idéal révolutionnaire s'est transformé en idéologie. Les analyses de Kant sont ici encore d'un grand secours : l'idéal définit un principe régulateur qu'il faut se garder de transformer en principe constitutif. Par exemple, « l'idéal de l'être suprême n'est autre chose qu'un principe régulateur de la raison, qui consiste à regarder toute liaison dans le monde comme si elle dérivait d'une cause nécessaire absolument suffisante, afin d'y fonder la règle d'une unité systématique et nécessaire suivant des lois générales dans l'explication de cette liaison, il n'est point l'affirmation d'une existence nécessaire en soi [614] ». L'idéal, ou la « maxime de la raison », oblige l'entendement à rechercher une perfection toujours plus grande. Il nous invite à considérer le monde comme si il était l'effet d'une telle perfection et à chercher à l'exprimer dans nos actions. La révolution comme idéal doit exprimer la possibilité d'une plus grande justice sociale et produire l'ensemble des moyens nécessaires à cette fin sans qu'elle puisse se s'effectuer. Autrement dit, en tant qu'idéal, la révolution doit exprimer l'absolue persistance de la liberté humaine. Or, plutôt qu'une idée régulatrice qui fixerait les limites des actions, en vue d'une transformation du régime social, la révolution — devenue mot d'ordre d'une idéologie — se présente comme l'accomplissement implacable de l'époque. Les ouvriers se trouvent comme investis « d'une mission ». Le sens de « l'idéal révolutionnaire » devrait être au contraire, de définir une « limite théorique des transformations sociales réalisables [615] ». L'idéal révolutionnaire doit permettre d'attiser l'esprit de révolte par lequel, avant de se lancer « dans l'aventure d'une révolution politique », on cherche s'il existe des méthodes susceptibles d'amener les ouvriers « à s'emparer silencieusement, graduellement, presque invisiblement, d'une grande partie de la puissance sociale réelle [616] ».

---

[612] *Condition première d'un travail non servile, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 419.
[613] *Sur les contradictions du marxisme, ibid.*, p. 203.
[614] *Critique de la raison pure, La Dialectique transcendantale*, Paris, PUF, 1950, p. 440.
[615] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 79.
[616] *Y a-t-il une doctrine marxiste ?, Ibid.*, p. 243.

L'idéologie se fonde sur un usage des abstractions qui produit le prestige et suppose la soumission au dogme. Ainsi en est-il du marxisme qui se constitue en idéologie en hypostasiant notamment la notion de collectivité. Pour en faire la démonstration, Simone Weil revient sur les contradictions contenues dans la formule axiomatique de la pensée marxiste suivant laquelle « l'existence sociale détermine la conscience [617] ». À dire vrai, il faut admettre que les conditions sociales de l'existence déterminent nettement le rapport que le sujet entretient avec lui-même. Il apparaît, par exemple, que le sentiment de sa propre dignité, c'est d'ailleurs ce que Simone Weil perçoit à l'usine, dépend tout à fait des relations qu'il est possible de tisser avec son environnement. L'humiliation ou le malheur ne sont véritables que dans la mesure où ils sont éprouvés comme les pendants nécessaires d'une certaine condition. Aussi, comme elle le rappelle invariablement, « il est impossible à l'esprit le plus héroïquement ferme de garder la conscience d'une valeur intérieure, quand cette conscience ne s'appuie sur rien d'extérieur [618] ». Toutefois, l'existence sociale ne détermine la conscience que dans la mesure où « ce qui est social ne peut trouver une existence que dans les esprits humains ». C'est la conscience qui construit un ensemble de relations avec son environnement social ; d'ailleurs Marx propose cette définition : « Ma conscience c'est mon rapport avec ce qui m'entoure. » Soulignons qu'on ne peut admettre autrement qu'en ce sens l'existence d'une conscience sociale. Or, la doctrine marxiste conduit au contraire à penser une existence sociale qui serait détachée de la conscience et qui en formerait le facteur déterminant. Ainsi, Marx maintient que la conscience, de même que l'histoire des hommes, est « impliquée par leur organisation physique », parce qu'ils « doivent produire leur vie d'une manière déterminée [619] ». En ce sens, il fait de l'existence sociale ou de la collectivité une hypostase, ce qui le conduit à présenter une idéologie plutôt qu'une méthode scientifique d'analyse des rapports sociaux. De plus, l'idéologie ainsi définie est en contradiction avec l'esprit de révolte propre à libérer l'individu des entraves de la collectivité. En effet, cette révolte authentique se nourrit du caractère subversif de l'exercice de la pensée à mesure qu'elle parvient à défaire les fictions.

---

[617] Reprenons la formule de *L'Idéologie allemande* : « La conscience est [donc] d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes. » *Op. cit.*, p. 44.

[618] Elle ajoute : « Le Christ lui-même, quand il s'est vu abandonné de tous, bafoué, méprisé, sa vie comptée pour rien, a perdu un moment le sentiment de sa mission ; que peut vouloir dire d'autre le cri : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné. » *Obéissance et Liberté, ibid.*, p. 191.

[619] *L'Idéologie allemande, op. cit.*, note de bas de page, p. 43.

De la Révolution au dogme de l'état ouvrier

Notre doctrine n'est pas un dogme, mais un guide pour l'action. [620]

Engels

Dans un article de 1933, publié dans la revue *La Révolution prolétarienne*, Simone Weil montre comment la révolution russe est devenue un mot d'ordre et dresse un tableau sévère de la situation en URSS qui se voudrait un État ouvrier. À propos des défaillances de l'État soviétique relativement aux libertés et aux pouvoirs effectifs des ouvriers, il est tout à fait insuffisant de plaider la nouveauté du régime ou l'imperfection de sa forme [621], il s'avère, par nature, inapte à effectuer les principes de la révolution d'Octobre. Simone Weil reprend le déroulement des événements depuis 1917 jusqu'en 1933, la révolution n'a pas été « écrasée par une intervention brutale de l'impérialisme étranger ». Il faut, au contraire, constater que « le régime issu d'Octobre s'est fort bien adapté ». Il s'est adapté aux conditions d'existence qui ont rendu possible son émergence et cela a produit une « une bureaucratie permanente, irresponsable, recrutée par cooptation, et possédant, par la concentration entre ses mains de tous les pouvoirs économiques et politiques, une puissance jusqu'ici inconnue dans l'histoire [622] ». Aussi, l'État ouvrier, tel que le figure le régime stalinien, fonctionne suivant un mécanisme propre et l'oppression de ce système ne tient pas à un dysfonctionnement accidentel comme s'il était « un État ouvrier détraqué [623] ». Comme l'explique Simone Weil : « Alors que les rouages d'un État ouvrier seraient les organisations démocratiques de la classe ouvrière, les rouages du système stalinien sont exclusivement les pièces d'une administration centralisée dont dépend entièrement toute la vie économique, politique et intellectuelle du pays. [624] » Or, ces rouages s'inscrivent dans le dogme révolutionnaire. La révolution, devenue une idéologie, ne peut pas ne pas produire un tel système d'oppression. À ce titre, nous pouvons nous interroger sur la possibilité même d'un État ouvrier. Puisqu'il faut convenir que, même si « les masses ouvrières » parviennent à se former en un mouvement créateur,

---

[620] Cette formule est reprise par Simone Weil dans une déclaration du 22 avril 1933 où il s'agissait d'énoncer la nécessité d'une quatrième Internationale. *Écrits historiques et politiques*, volume 1, p. 203.

[621] Simone Weil à cet égard critique Trotsky qui « persiste à dire qu'il [l'URSS] s'agit « d'une dictature du prolétariat », d'un « État ouvrier » bien qu'à « déformations bureaucratiques » et que, concernant la nécessité, pour un tel régime de s'étendre ou de périr, Lénine et lui ne se sont trompés que sur des points de détails. »

[622] *Écrits historiques et politiques*, volume 1, « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », p. 262.

[623] Simone Weil propose la comparaison suivante : « Descartes disait qu'une horloge détraquée n'est pas une exception aux lois de l'horloge, mais un mécanisme différent obéissant à ses lois propres ; de même il faut considérer le régime stalinien, non comme un État ouvrier détraqué, mais comme un mécanisme social différent, défini par les rouages qui le composent, et fonctionnant conformément à la nature de ces rouages. » *Ibid.*, p. 264.

[624] *Ibid.*

comme la Commune de Paris en a donné l'exemple en 1871, elles ne parviennent jamais à « lutter contre une force organisée de répression ». Ainsi, elles se muent invariablement en organisations puissantes dont la fin est clairement l'extension du pouvoir. Aussi l'État ouvrier est-il un dogme, il s'effectue à mesure qu'il lutte contre l'État capitaliste pour son extension, au moyen d'une administration autoritaire et bureaucratique. En effet, en 1933, « rien ne permet de dire que la bureaucratie d'État russe prépare le terrain pour une domination autre que la sienne propre, qu'il s'agisse de la domination du prolétariat ou de la bourgeoisie [625] ».

De la révolution à l'État ouvrier, il y eut « la guerre révolutionnaire ».Or, en plaçant le soldat ou le « citoyen armé » en situation de soumission absolue, elle fut le « tombeau de la Révolution [626] ». Simone Weil est fidèle au point de vue de Rosa Luxemburg qui, en 1915, dans une brochure qu'elle rédige en prison, montre comment « dans la guerre mondiale actuelle le prolétariat est tombé plus bas que jamais [627] ». Suivant cette analyse, la lutte des classes ne s'arrête pas avec la guerre puisque la guerre est avant toute chose « l'assassinat du prolétariat ». Comme le rappelle Simone Weil, Lénine avait d'abord dissous l'armée après la signature des accords de paix de Brest-Litovsk en 1917 et en cela il fut fidèle aux principes de Marx suivant lesquels « la dictature du prolétariat ne peut comporter ni armée, ni police, bureaucraties permanentes ». Pourtant, dès que la crainte des armées blanches et d'une intervention étrangère fut assez forte, l'armée fut reconstituée et l'appareil militaire, bureaucratique et policier définitivement rétabli. Nous pouvons, à titre de témoignage, faire un détour par la biographie de Staline que Boris Souvarine rédigea entre 1930 et 1935, laquelle suscitait l'admiration de Simone Weil. Souvarine montre comment les lois de l'état de siège supplantent les clauses prometteuses du programme de Lénine. Voici ce qu'il rapporte : « Les Bolchevicks avaient promis la Constituante sans délai ; ils durent l'ajourner, puis la dissoudre. Ils protestaient contre la peine de mort dans l'armée ; ils la rétablirent après l'avoir supprimée, puis la décrétèrent pour les civils comme pour les militaires. Ils s'opposaient violemment au transfert de la capitale à Moscou ; ils le réalisèrent. Ils reconnaissaient aux nationalités le droit à l'indépendance ; ils les incitèrent à se séparer de plein gré pour les soumettre ensuite de vive force. Ils dénonçaient avec véhémence toute paix séparée ; ils furent contraints de la signer. Ils s'étaient engagés à mener plutôt une guerre révolutionnaire ; ils ne purent tenir parole. Ils

---

[625] *Ibid*.

[626] *Réflexions sur la guerre, ibid*. (ou *op. cit.* ?), p. 296. Simone Weil en vient à l'analyse suivante : « Il semble qu'une révolution engagée dans une guerre n'ait le choix qu'entre succomber sous les coups meutriers de la contre-révolution, ou se transformer elle-même en contre-révolution par le mécanisme même de la lutte militaire. »

[627] *La Crise de la social-démocratie, Brochure de Junius, Textes. Réforme, Révolution, Social-démocratie*. Rosa Luxemburg. Essentiel, éditions sociales, Paris, 1982, pp. 177-193.

voulaient « la paix démocratique » ; ils subirent une paix « honteuse ». Ils promettaient la terre aux paysans, ce fut pour en confisquer les produits. Quant à l'abolition de la police, de l'armée permanente et du fonctionnarisme, on la renvoya *sine die* ; les institutions condamnées par Lénine devaient survivre sous d'autres noms : Commission extraordinaire (Tcheka), Armée rouge, bureaucratie soviétique. [628] » L'État soviétique « ouvrier » porte, après la révolution d'Octobre, les stigmates d'une faute doctrinale : la révolution bolchevique a ignoré les enjeux relatifs au pouvoir car, suivant les préceptes marxistes, elle réduit la force à la notion de force productrice. Cette réduction participe des problèmes de méthode que Simone Weil décèle en amont, dans la doctrine marxiste.

1.1.2. La doctrine marxiste mise en question

Aux yeux de Simone Weil, ce n'est pas l'échec de la révolution bolchevique qui impose une révision du marxisme, mais « c'est la doctrine de Marx qui, en raison des lacunes et des incohérences qu'elle renferme, est et a toujours été très au-dessous du rôle qu'on a voulu lui faire jouer ». Elle ajoute toutefois que cela ne saurait signifier « qu'il ait été élaboré alors ou depuis quelque chose de mieux [629] ». Sa réflexion sur le concept de révolution recouvre déjà une partie des critiques adressées à Marx. L'injonction révolutionnaire s'appuie sur deux points aveugles de la doctrine de Marx : l'oubli de la force ou du pouvoir comme nœud central des rapports sociaux et la croyance au progrès c'est-à-dire en une « fin de l'histoire » . Ces deux points mettent en lumière la nature profonde des limites théoriques du marxisme, laquelle tient en cette formule : « Marx a admis cette contradiction d'une faiblesse forte, sans admettre le surnaturel qui seul rend la contradiction légitime. [630] »

a. Force et besoin

Marx ou l'oubli de la force

L'économie ne saurait constituer« la clef de l'énigme sociale [631] ». À ce titre, Simone Weil reproche à Marx de ne pas avoir questionné pour elle-même la nature du pouvoir politique.

---

[628] Souvarine, *Staline, aperçu historique du bolchevisme*. Ivrea, Paris, 1992, pp. 175-176.
[629] *Sur les contradictions du marxiste, Oppression et Liberté*, p. 194.
[630] *Y a-t-il une doctrine marxiste ?, ibid.*, p. 254.
[631] *Méditation sur l'obéissance et la liberté, Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 187.

En effet, si on peut admettre comme lui, que l'ordre social se fonde sur la capacité du pouvoir à arbitrer le rapport des forts aux faibles [632], on ne peut pourtant concevoir que la puissance puisse être simplement relative à la propriété des forces productives. Car le rapport des forts aux faibles ne définit pas seulement l'opposition dialectique des exploiteurs aux exploités mais aussi celui des maîtres aux esclaves, des oppresseurs aux opprimés. Ainsi, Simone Weil marque d'emblée une résistance aux thèses marxistes, en distinguant l'oppression de l'exploitation. Marx réduit l'oppression à l'exploitation, en ne percevant que la dimension économique de l'aliénation sociale, liée à l'extorsion de la plus-value, elle-même expression de la propriété privée des moyens de production. Aussi, la question de l'oppression semble, « ou peut s'en faut », aux yeux de Simone Weil, « une question neuve [633] ». En résumé, on ne peut circonscrire l'oppression à la sphère des échanges économiques. Car la société n'est pas seulement « un gros animal », une entité collective dont la fin serait de garantir l'exercice de ses fonctions vitales, un être inconscient comme « tous les animaux », qui se définit principalement par la manière dont elle s'assure « la nourriture, le sommeil, la protection contre les intempéries, bref la vie [634] ». Certes, la société désigne aussi ce « gros animal » et comporte une dimension contraignante en posant des bornes « aux caprices et fantaisies de l'individu » qui la compose ; mais elle forme aussi, du point de vue des individus une organisation consciente. En effet, elle contient l'ensemble des liens que chacun tisse avec les autres pris dans leurs singularités et avec la collectivité dans sa globalité. Il faut donc comprendre que « la société prise dans son rapport avec l'individu ne peut pas se définir simplement par les modalités de la production [635] ». De là, force est d'admettre que l'exploitation économique n'épuise pas la signification de l'oppression. Simone Weil propose alors cette définition : l'oppression désigne « un abus de domination faisant peser jusqu'à l'écrasement physique et moral la pression de ceux qui commandent sur ceux qui obéissent [636] ». Il faut donc considérer la société du point de vue des liens que la collectivité entretient avec les individus et il est subséquemment impossible de faire l'impasse sur les questions strictement politiques. En effet, la question de l'organisation sociale implique de comprendre comment chaque individu agit pour la subsistance du corps social, c'est-à-dire quelle place il occupe et quelles sont les libertés dont il dispose. N'est-ce point en ce sens surtout que le concept de besoin échoue à articuler les enjeux des rapports sociaux ?

---

[632] La formule est fameuse : « Le combat pratique de ces intérêts particuliers, qui constamment se heurtent réellement aux intérêts collectifs, rend nécessaire l'intervention pratique et le réfrènement par l'intérêt « général » illusoire sous forme d'État. » *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 51.

[633] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, ibid.*, p. 47.

[634] *Méditation sur l'obéissance et la liberté, Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 187.

[635] *Ibid.*

[636] *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 2. *Ébauches et variantes*, p. 542.

Reprenant la réflexion que mène La Boétie dans son *Contre-un*, Simone Weil pose la question suivante : « Lorsque l'obéissance comporte au moins autant de risques que la rébellion, comment se maintient-elle [637] ? » Quelles sont les limites à l'expression du pouvoir ? Sur quoi repose la force ? Quelles sont les ressources de la servitude ? Encore une fois, la conception de Marx est insuffisante. Pour Marx, la réalité des besoins humains et leur complexification expliquent l'évolution des sociétés. Ainsi, « le premier fait historique » consiste en la « production de nouveaux besoins [638] ». L'enjeu des rapports sociaux se rapporte exclusivement à la propriété des moyens de production et de satisfaction de ces besoins, elle forme l'essence du rapport de domination entre les classes dominantes et dominées. Les luttes politiques ne sont aux yeux de Marx que les manifestations de ce rapport effectif entre les classes ; l'État et l'appareil législatif expriment les intérêts de la classe dominante. Toutefois ces intérêts peuvent-ils véritablement être ramenés à l'expression de besoins ?

N'y a t-il pas une contradiction à admettre que le premier fait historique soit la recherche de la satisfaction des besoins en même temps que leur complexification illimitée ? Ce que Marx n'interroge pas, bien que pourtant il l'admette, est cette incessante « production de nouveaux besoins ». En effet, les besoins sont par définition déterminés par des limites impérieuses et objectives. Ne faut-il pas, pour éclairer cette contradiction, admettre que les besoins sont eux-mêmes fonction de la course sans fin pour le pouvoir ? Il faut convenir en effet que la capacité à satisfaire un plus grand nombre de besoins explique l'évolution économique des sociétés et rend compte en partie de l'existence de privilèges. Elle s'accompagne de l'exercice de la propriété privée et ne peut guère proposer autre chose qu'un rapport d'inégalité entre les individus, séparant ceux qui satisfont de ceux qui ne satisfont pas leurs besoins. C'est pourquoi la production de nouveaux besoins ne constitue pas un fait historique implacable ou objectif. Elle est relative aux époques, au développement des sociétés et à l'ordre politique qu'elle sert. D'ailleurs, Marx maintient que l'État est un artifice au service de la classe dominante, il signifie ainsi la nécessité coercitive d'un appareil politique et juridique en plus d'une organisation économique des privilèges [639]. L'État doit disparaître dès lors que seront accomplis les derniers progrès des forces productives qui entraîneront la destruction des privilèges et de la propriété privée. Ce développement est aux yeux de Marx « une condition pratique

[637] *Méditation sur l'obéissance et la liberté, Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 187.

[638] « Le premier besoin une fois satisfait lui-même, l'action de satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction poussent à de nouveaux besoins, et cette production de nouveaux besoins est le premier fait historique. » *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 40.

[639] Nous connaissons la célèbre proposition suivant laquelle : « Toutes les luttes à l'intérieur de l'État, la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le droit de vote, etc., ne sont que les formes illusoires sous lesquelles sont menées les luttes effectives des différentes classes entre elles. » *Ibid.*, p. 50.

absolument indispensable, car, sans lui, c'est la pénurie qui deviendrait générale, et, avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui deviendrait générale et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue [640] ». Cependant, Marx ne perçoit pas que les privilèges ne forment pas seuls l'oppression mais il faut que leur soit ajoutée la lutte pour la puissance. Pour exercer la contrainte, le puissant s'appuie sur le faible et doit pour cela affirmer sa puissance à l'extérieur de son territoire.

Simone Weil montre ainsi en quoi consiste le cercle de l'oppression. « Un pouvoir, quel qu'il soit, doit toujours tendre à s'affermir à l'intérieur au moyen de succès remportés au-dehors, car ces succès lui donnent des moyens de contrainte plus puissants ; de plus la lutte contre ses rivaux rallie à sa suite ses propres esclaves, qui ont l'illusion d'être intéressés à l'issue du combat. [641] » À ce titre, pour s'assurer l'obéissance à l'intérieur, le pouvoir doit renforcer ses moyens de pression à l'extérieur. Aussi, le cercle consiste en ce que « le pouvoir doit se faire plus oppressif ; pour être en mesure d'exercer cette oppression [642] ». L'exercice du pouvoir comporte une contradiction : les bases matérielles sur lesquelles il s'appuie sont nécessairement limitées et la forme qui le manifeste est la course illimitée pour augmenter sa puissance. En effet, il suffit à un régime d'être pour rechercher non seulement les moyens de subsister mais de s'accroître. C'est pourquoi il faut reprendre le concept de besoin si cher à Marx. Tout régime tend à transcender les limites matérielles auxquelles il est restreint et, ainsi, plutôt que de former la fin de l'organisation politique, la satisfaction des besoins en constitue le mobile et prend la forme de l'illimité. En résumé, « on peut définir la croissance d'un régime par le fait qu'il lui suffit de fonctionner pour susciter de nouvelles ressources lui permettant de fonctionner sur une plus grande échelle [643] ».

L'oppression et l'aliénation économique

On ne peut réduire le phénomène de l'oppression à l'aliénation économique car cela signifierait que l'expression des besoins constitue la trame des rapports sociaux quand elle repose sur la manifestation des volontés de puissance. Dans un article de 1937, Simone Weil montre en quoi ce défaut de limite objective forme en réalité le péril le plus grave pour toute civilisation en même temps qu'il constitue la clef de tout système oppressif. Les conflits sont plus menaçants dans la mesure où ils n'ont pas d'objectif véritable. « Tout au long de l'histoire

---

[640] *Ibid.*
[641] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 55.
[642] *Ibid.*
[643] *Ibid.*

humaine, on peut vérifier que les conflits les plus acharnés sont ceux qui n'ont pas d'objectif. [644] » Il n'y a alors ni commune mesure, ni balance, ni proportion. Elle illustre ce phénomène par l'évocation de la guerre de Troie où seul Pâris est réellement impliqué par l'enlèvement d'Hélène. Hélène est le symbole d'un enjeu inconnu de tous. En réalité, on ne pouvait pas mesurer cet enjeu mais simplement en imaginer l'importance « par les morts accomplies et les massacres attendus ». La guerre de Troie illustre bien le caractère illimité de l'exercice du pouvoir. Il n'a d'autres bornes que la résistance de ceux à qui il s'impose ; inversement il manifeste d'autant mieux son étendue qu'il en empêche l'expression.

Ainsi, la seule lutte légitime aux yeux de Simone Weil est la « lutte éternelle de ceux qui obéissent contre ceux qui commandent [645] ». Contrairement aux autres formes de combat, elle contribue à limiter l'exercice du pouvoir. Elle est éternelle puisqu'elle seule garantit la possibilité de la paix. Et si nous revenons à l'exemple de l'Antiquité, elle ne nous a pas seulement « légué l'histoire des massacres interminables et inutiles de Troie, elle nous a laissé également l'histoire de l'action énergique et unanime par laquelle les plébéiens de Rome, sans verser une goutte de sang, sont sortis d'une condition qui touchait à l'esclavage et ont obtenu comme garantie de leurs droits nouveaux l'institution des tribuns [646] ». Ce qui importe ici est cette mention du caractère éternel de la lutte. Simone Weil écrit à la manière d'une loi historique : « Aussi longtemps qu'il y aura une hiérarchie sociale stable, quelle qu'en puisse être la forme, ceux d'en bas devront lutter pour ne pas perdre tous les droits d'un être humain. [647] » Il en va de la structure même de la société, elle forme un équilibre instable entre la tendance à résister de « ceux qui sont investis des fonctions de commandement », pour préserver l'ordre établi et celle à lutter pour réformer cet ordre de ceux qui subissent ce commandement.

Pourquoi Marx n'interroge-t-il pas cette dimension de l'oppression ? À quoi correspond cette négligence dans la doctrine marxiste ? Nous pouvons avancer l'hypothèse suivante : tout comme Marx nie la primauté de la conscience alors qu'il définit les déterminismes sociaux admettant ainsi que la conscience est constituée par ces déterminismes, il renverse de manière abusive les enjeux des besoins et de la force. Les besoins constituent un facteur déterminant

---

[644] Précisons : « Hector pressentait que sa ville allait être détruite, son père et ses frères massacrés, sa femme dégradée par un esclavage pire que la mort ; Achille savait qu'il livrait son père aux misères et aux humiliations d'une vieillesse sans défense ; la masse des gens savait que leurs foyers seraient détruits par une absence si longue ; aucun n'estimait que c'était payer trop cher, parce que tous poursuivaient un néant dont la valeur se mesurait uniquement au prix qu'il fallait payer.» *Écrits historiques et politiques*, volume 3, *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (*Les Nouveaux cahiers*, 1re année, n° 2 et 3, 1er et 15 avril 1937), p. 39.

[645] *Ibid.*, p. 57.

[646] « C'est exactement de la même manière que les ouvriers français, par l'occupation des usines, mais sans violences, ont imposé la reconnaissance de quelques droits élémentaires, et comme garantie de ces droits l'institution de délégués élus. » *Ibid.*, p. 58.

[647] *Ibid.*

des luttes des hommes pour aménager leurs conditions d'existence. Mais à mesure qu'ils s'en affranchissent ils coordonnent leurs efforts en fonction des talents qu'ils se reconnaissent mutuellement. En effet, « la nature comporte des nécessités inéluctables et que rien ne peut faire fléchir, mais ces nécessités enferment leurs propres limites ». Admettons à ce titre que si « la nature résiste », elle ne « se défend pas [648] ». Au contraire, ce sont les relations de pouvoir entre les hommes qui sont au fondement de la structure sociale, elles définissent en effet l'ensemble des liens par lesquels les hommes s'organisent et coordonnent leurs efforts en vue, d'une part, de s'affranchir des besoins naturels, et, d'autre part, de maintenir leur pouvoir. Aussi, dès que « les rapports entre les hommes se substituent au contact direct de l'homme avec la nature », il advient que « conserver la puissance » est pour les puissants « une nécessité vitale [649] ». Encore une fois, c'est la guerre qui révèle les structures de l'État social, comme moment critique : elle pousse au paroxysme les rapports de pouvoir établis, puisant ses ressources dans les rapports de domination qui apparaissent en temps de paix. Le recours à l'explication économique est alors de faible secours puisqu'il « éclate aux yeux que la guerre est destruction et non production [650] ». À ce titre, il faut admettre, que « la notion de force et non la notion de besoin constitue la clé qui permet de lire les phénomènes sociaux [651] ».

On ne peut exclusivement rapporter l'oppression à la sphère économique. Comprendre son mécanisme implique donc d'en rechercher les rouages dans les structures mêmes du pouvoir ou « dans la nature de la force » suivant l'expression de Simone Weil. La force n'est pas l'oppression mais dès lors qu'elle s'assortit de privilèges et devient l'expression de la puissance, elle est oppressive : « Certaines circonstances qui correspondent à des étapes sans doute inévitables du développement humain, font surgir des forces qui s'interposent entre l'homme du commun et ses propres conditions d'existence, entre l'effort et le fruit de l'effort, et qui sont, par leur essence même, le monopole de quelques-uns. [652] » À partir de cet état, il est inévitable que les privilégiés suspendus au travail des autres « disposent du sort de ceux mêmes dont ils dépendent [653] ». Le droit est alors l'expression de ces privilèges et manifeste nettement la nature politique de l'oppression. À cet égard, Simone Weil parle d'un esprit de marchandage dans l'exercice et la revendication des droits depuis 1789, équivalent à celui qui a cours dans

[648] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 91.
[649] *Ibid.*
[650] *Méditation sur l'obéissance et la liberté, Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 188.
[651] *Ibid.*
[652] *Ibid.*
[653] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 53.

l'organisation industrielle du travail où l'argent peut se procurer l'âme des malheureux [654]. La notion de droit est liée à celle de partage, d'échange et de quantité. À ce titre, la notion de droit de la personne est sujette « au caprice de la bête », dépendante de la force, soumise à la collectivité. Le droit est bien le « vêtement de la force [655] » qui, mise au cœur des conflits sociaux, rend impossible toute forme de charité. Contrairement aux obligations qui limitent les actions dès lors qu'elles sont clairement conçues, le droit prend la forme de revendication et est illimité. Seule l'obligation est « inconditionnée » et échappe à la collectivité dans laquelle l'homme s'inscrit. C'est pourquoi un homme « qui serait seul dans l'univers n'aurait aucun droit, mais il aurait des obligations [656] ». Au contraire, le droit est relatif aux conditions d'existence collective. Lorsqu'il ne se rapporte à aucune obligation, il prend la forme de la propagande. Il nourrit l'exercice de la force brutale, qui n'est efficace, comme le souligne Simone Weil, que si elle est jointe à quelques idées, d'aussi basse qualité soient-elles. À Rome, « la propagande et la force se soutenaient mutuellement ; la force rendait la propagande à peu près irrésistible en empêchant dans une large mesure qu'on osât y résister ; la propagande fait pénétrer de partout la réputation de la force [657] ». Simone Weil émet l'hypothèse suivante : l'hitlérisme serait une pâle imitation de l'impérialisme de Rome. L'exercice du pouvoir se fonderait dans les deux cas sur la réputation de la puissance à laquelle tous les droits à l'intérieur et à l'extérieur de l'État sont suspendus. Il y persiste cependant une différence notable aux yeux de la philosophe car Hitler « exerce une dictature totalitaire avant d'être devenu le maître du monde, ce qui l'empêchera vraisemblablement de le devenir ; car il semble qu'un État totalitaire soit propre à écraser ses sujets plutôt qu'à en conquérir beaucoup d'autres. [658] » Or, la doctrine marxiste n'est pas parvenue à questionner ce rapport du pouvoir à la puissance ou à l'exercice illimité de la force. La visée de Marx suppose une limite à cette volonté des puissances dans la mesure où il s'inscrit dans le cadre d'une lecture finaliste de l'histoire. En ce sens, il échoue à produire une étude scientifique de l'organisation politique des sociétés.

---

[654] « Ils oublient ainsi que l'objet à l'égard duquel il y a marchandage, dont ils se plaignent qu'on les force à livrer au rabais, qu'on leur refuse le juste prix, ce n'est pas autre chose que leur âme. » *Écrits de Londres, La Personne et le Sacré, op. cit.*, p. 24.

[655] *Ibid.*

[656] *L'Enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 1943, *op. cit.*, p. 1027.

[657] *Quelques réflexions sur l'origine de l'Hitlérisme, Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *op. cit.*,p. 196.

[658] *Ibid.*, p. 210.

Le préjugé finaliste

Il manque, dira Simone Weil à la suite de Marx, une méthode qui permette de comprendre les structures sociales et d'agir sur la société [659]. Les conditions d'existence d'une société reflètent à la fois sa capacité d'adaptation à la nature et d'organisation des hommes en son sein. C'est pourquoi on mesure l'imperfection d'un ordre social en fonction de sa capacité à favoriser l'exercice des obligations de chaque être humain envers chacun [660]. Il faut souligner, comme le fait Marx dans *Le Capital* [661], que, contrairement à l'animal, l'homme crée ses propres conditions d'existence. Par la production, l'homme conçoit un milieu vital artificiel. Le travail humain détermine donc les conditions sociales ainsi que les moyens dont l'homme dispose pour les modifier. Le matérialisme historique définit l'acte de rechercher à l'intérieur du déroulement des phénomènes et, dans leur agencement, le sens d'une situation sociale. Ainsi, si le besoin ne suffit pas à saisir l'organisation des rapports sociaux, il nous faut revenir à la notion de « conditions d'existence ». Il n'y a pas d'agencement prédéfini en fonction duquel ce que l'homme produit correspondrait à une structure d'ensemble. Comme l'effort n'est pas limité par le besoin, la production ne correspond pas à une structure d'ensemble préétablie. D'ailleurs, il n'existe pas de « plan » de la nature en vertu duquel les êtres vivants seraient organisés pour maintenir leur existence. Ils varient et s'adaptent en fonction des circonstances et du hasard. Certaines conditions sont favorables à la survie des espèces et ainsi limitent le hasard. Comprendre le mécanisme de l'oppression sera alors comprendre quelles sont les conditions qui la favorisent. Autrement dit, il faut tenter de saisir par quels mécanismes rationnels elle se manifeste. L'oppression ne doit plus être entendue comme l'usurpation d'un privilège, elle doit échapper à l'opinion et à l'intérêt privé pour devenir un véritable concept. Nous serons ainsi à même d'en saisir les rouages et de rechercher les conditions qui l'affaiblissent le plus sûrement. En ce sens, il apparaît que la lecture de Marx est lacunaire car s'il semble que le développement des forces productives produit l'oppression, on ne comprend pas par quel moyen elle la produit, on ne saisit pas la relation causale qui lie ces deux phénomènes. Pourquoi l'oppression dure lorsqu'elle est inutile ? Pourquoi une forme d'oppression en entraîne-t-elle une autre ?

---

[659] *Le Matérialisme historique* (*L'effort*, n° 416, 3 février 1934) in *Écrits historiques et politiques, op.cit.*, tome I.

[660] « Des obligations identiques lient tous les êtres humains, bien qu'elles correspondent à des actes différents selon les situations. Aucun être humain quel qu'il soit, en aucune circonstance, ne peut s'y soustraire sans crime, excepté dans les cas où, deux obligations réelles étant en fait incompatibles, un homme est contraint d'abandonner l'une d'elles. L'imperfection d'un ordre social se mesure à la quantité de situations de ce genre qu'il renferme.» *L'Enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 1943, *op. cit.*, p. 1028.

[661] *Capital*, livre 1, première section, chapitre 1, Garnier Flammarion, Paris, 1969.

Il faut donc revenir sur le mécanisme de l'oppression pour percer à jour ce qui lie l'oppression en général à chacune de ses manifestations particulières. Simone Weil reproche alors à Marx son lamarckisme, puisqu'il admet que « la fonction crée l'organe » et que le « défaut d'usage entraîne la perte de l'organe [662] ». Ainsi, passé un certain stade de la production, l'oppression s'évanouirait d'elle-même, n'étant plus un organe nécessaire à l'organisation sociale. Cette explication ressemble davantage à une position métaphysique qu'à une analyse scientifique des phénomènes biologiques. De plus, elle ne dispenserait pas, quelle que soit sa validité de fait, d'une analyse des mécanismes qui rendent nécessaire l'oppression dans certaines conditions. Simone Weil préfère donc Darwin à Lamarck [663]. Le modèle de Darwin permet de comprendre comment l'oppression prend naissance dans certaines conditions et comment elle se fortifie. L'oppression est le résultat du rapport de l'individu au milieu dans lequel il vit. Ce milieu est défini par des conditions objectives (science, technique, État) qu'il faut circonscrire pour trouver la forme d'organisation la moins oppressive.

Pour s'adapter aux conditions définies par un ordre social comme pour vivre dans cet ensemble, l'individu doit résister, ce qui implique prioritairement de chercher à « comprendre la force qui [l'] écrase ». La présence effective de cette force entraîne des modifications : c'est pourquoi il n'y a nulle limite à l'oppression, en dehors de la capacité d'adaptation de l'homme. N'est-ce pas ici que réside justement l'essence de l'oppression ? Le pouvoir marque l'âme et produit un abaissement du sujet comme si le pouvoir, qui par nature pour se maintenir doit s'étendre, finissait par devenir pour lui-même une fin. Celui qui le subit comme celui qui en jouit sont liés par le mécanisme général de l'oppression. « La puissance enferme une espèce de fatalité qui pèse aussi impitoyablement sur ceux qui commandent que sur ceux qui obéissent ; bien plus c'est dans la mesure où elle asservit les premiers que par leur intermédiaire, elle écrase les seconds. [664] » Nul ne peut s'en défaire sans rompre cette logique interne. Il faudrait donc trouver en dehors de cette relation la possibilité de s'imposer ; or l'existence même de ce rapport rend impossible un tel renversement. De la même manière qu'élever quelqu'un c'est l'élever à ses propres yeux, l'abaisser c'est parvenir à le diminuer pour lui-même, de telle manière qu'il ne puisse par son action manifester autre chose que la force de son oppresseur. La compréhension de l'ordre implique une conversion qui sera seule

[662] Rappelons la première loi qui détermine l'évolution des espèces animales telle que Lamarck l'énonce en 1808 : « Dans tout animal qui n'a point dépassé le terme de ses développements, l'emploi le plus fréquent et soutenu d'un organe quelconque fortifie peu à peu cet organe, le développe, l'agrandit et lui donne une puissance proportionnée à la durée de cet emploi ; tandis que le défaut constant d'usage de tel organe l'affaiblit insensiblement, le détériore, diminue progressivement ses facultés, et finit par le faire disparaître. » *Philosophie zoologique*, F. Savy, Paris, 1873 (pp. 235-326).

[663] Voir plus haut dans la première partie de notre travail au chapitre III, *Le Milieu ou les conditions d'existence*.

[664] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 55.

motrice de changements radicaux. Il s'agit de mesurer la force que nous possédons en fonction de la place que nous occupons. Il faut en quelque sorte s'efforcer de penser. Ce modèle de résistance intellectuelle permet à Simone Weil de résister à la logique des puissants. Il s'applique à chaque situation d'oppression. Aussi, par exemple, comme comprendre l'oppression subie par les ouvriers implique de pouvoir préserver sa pensée de la relation de domination qui structure l'organisation du travail ; l'offense faite aux juifs par la publication en 1940 d'un statut politique propre à leur communauté apparaît pleinement, si l'on persiste à questionner sa validité ou sa signification pour lui-même, en dehors du mécanisme qui se déploie à partir de lui.

C'est ainsi que nous entendons la démarche de Simone Weil alors qu'elle écrit au ministre de l'Instruction publique Georges Ripert [665], suite à la publication le 3 octobre 1940 sur le statut des juifs, interdisant aux juifs d'être désormais membres de la fonction publique et la conduisant à renoncer à l'enseignement. Il s'agit de résister à l'irrationnel ou à la propagande. De la même façon, elle écrira à Xavier Vallat, commissaire aux questions juives le 18 octobre 1941 : « Je dois vous considérer, je suppose, comme étant en quelque sorte mon chef ; car, bien que je n'aie pas encore bien compris ce qu'on entend aujourd'hui légalement par juif, en voyant que le ministère de l'Instruction publique laissait sans réponse, bien que je sois agrégée de philosophie, une demande de poste déposée par moi en juillet 1940 à l'expiration d'un congé de maladie, j'ai dû supposer comme cause de ce silence la présomption d'origine israélite attachée à mon nom. » Cette lettre ironique s'adresse à son chef auquel elle dit obéir scrupuleusement, ayant choisi le travail de la terre (elle vendange chez les Thévenon) : « Le gouvernement ayant fait savoir qu'il voulait que les juifs entrent dans la production, et de préférence aillent à la terre. » Comme à chaque fois qu'elle s'adresse à un chef, Simone Weil marque son mépris, en affirmant : « Je regarde le statut des juifs comme étant d'une manière générale injuste et absurde ; car comment croire qu'un agrégé de mathématiques puisse faire du mal aux enfants qui apprennent la géométrie, du seul fait que trois de ses grands-parents allaient à la synagogue [666] ? » Cette forme de résistance n'empêche ni de secourir les réfugiés ni de venir en aide aux persécutés [667]. Mais elle permet peut-être de transformer des conduites dictées par les circonstances injustes de l'oppression en actes lucides.

---

[665] *Lettre à Georges Ripert*, octobre ou novembre 1940, *Œuvres, op. cit.*, p. 972.
[666] *Extrait de la lettre à Vallat*, in *Œuvres complètes*, « Quarto », Gallimard, *op. cit.*, p. 974.
[667] On peut se reporter au témoignage de Malou Blum, *Le Choix de la résistance*, Cerf, Paris, 1998.

b. Critique de la notion de progrès

La grande erreur des marxistes et de tout le XIXe siècle a été de croire qu'en marchant tout droit devant soi, on monte dans les airs.

Cahiers VIII (K8) [668]

Le mythe du progrès, Marx penseur du XIXe siècle

En quoi l'idée de progrès est-elle mythique ? Nous ne pouvons nier l'évidence des progrès matériels, la science et la technique opèrent des avancées triomphales durant tout le XIXe siècle qui semblent s'accomplir au XXe. Les moyens de production sont de plus en plus efficaces et il est tout à fait impossible de contester cette réalité effective. Reste à comprendre en quoi cette course à l'efficacité, ou même l'évolution de la science, constituent un progrès pour l'humanité. La technique comme la science attestent d'une certaine conception du monde : elles en sont les témoins matériels. Cette complexification des savoirs techniques et scientifiques est un fait, elle devient un progrès dans la mesure où elle est interprétée à partir d'une idéologie. Débarrassée du cadre historique qui légitime son usage, la notion de progrès, étant par nature relative, perd toute légitimité. Cette essence lui interdit tout rapport au vrai comme absolu, incorruptible. D'ailleurs, s'il est possible, dans un ordre temporel donné, de signaler une certaine évolution et d'évoquer l'existence d'une progression, l'idée de progrès ne contient en elle-même aucune forme de vérité objective. Elle se fonde sur l'illusion « d'un enfantement au cours du temps du meilleur par le moins bon [669] ». Or, nous ne pouvons pas être rendus meilleurs sinon suivant l'influence de ce qui est meilleur sur nous. À ce titre, la « science comme la philosophie authentique » enseigne que « l'imparfait ne peut pas produire du bon ni le moins bon le meilleur [670] ». Ainsi, la doctrine marxiste ne peut donc être élevée au rang de théorie scientifique puisqu'elle succombe « à la croyance aveugle au progrès » et, par là, suppose une « conformité inconsciente avec les superstitions les moins fondées de son époque, le culte de la production, le culte de la grande industrie [671] ». Or, cette faiblesse est le signe d'une défaillance structurelle. En effet, puisque l'avenir doit permettre de comprendre les données actuelles : les conclusions auxquelles Marx aboutit sont nécessairement élaborées avant la méthode. L'avenir sert de gage aux situations présentes. Or, il est évident qu'on ne peut changer les structures sociales sans rechercher dans l'avenir un accomplissement des efforts consentis à cet effet. Mais la vision de ce futur ne rend pas inutile la perception

---

[668] *Œuvres complètes*, tome VI, volume 3.
[669] « En quoi consiste l'inspiration accitanienne? », *Œuvres, op. cit.*, p. 673.
[670] *Ibid.*
[671] *Ibid.*

présente d'une méthode d'action. Au contraire, aux yeux de Simone Weil, la conviction d'un progrès illimité à laquelle Marx suspend sa critique rend en réalité impossible, toute réflexion portant sur la nature même de l'oppression.

Cette croyance se fonde sur une lecture finaliste de l'histoire et s'accompagne d'une réduction du mécanisme de subordination à la propriété privée des moyens de production. À ce titre, la doctrine marxiste ne peut rendre compte des structures de la grande industrie, présentes aussi bien dans les systèmes capitalistes que dans les collectivistes, structures qui, d'après Simone Weil, reposent sur la séparation entre la fonction de direction et la fonction d'exécution. Marx ne fait guère porter sa réflexion sur cette fonction technocratique, dans la mesure où il s'appuie sur la croyance en un progrès illimité des forces productives. Or, celui-ci doit aboutir à l'avènement d'une société où tout système de domination serait inutile. Marx suspend ses analyses à la question suivante : à quoi sert l'oppression ? Ainsi, il ne parvient pas à définir le mécanisme de l'oppression sinon suivant l'ordre social, historiquement circonscrit, dans lequel il apparaît sous la forme d'une manifestation contingente de certains rapports de forces amenés à se transformer.

Simone Weil s'accorde alors au point de vue de Julius Dickmann [672] tel qu'il le présente dans *La Critique sociale* à laquelle ils collaborent ensemble. Les analyses de Dickmann font sur la philosophe une très forte impression, notamment les réflexions qu'il conduit dans l'article « La véritable limite de la production capitaliste » dans le numéro neuf de la revue, en septembre 1933 ; il semble d'ailleurs avoir directement influencé le contenu, un an plus tard, des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Dickmann maintient que l'idée d'un progrès contenu dans le mouvement même de la production est une illusion. Il montre comment cette idée suppose implicitement le développement des bases matérielles, lequel comprend celui des ressources naturelles. Or, si la course à la productivité est illimitée, des limites matérielles demeurent infranchissables. C'est pourquoi, d'après Julius Dickmann, le passage du capitalisme au socialisme doit s'expliquer par le déséquilibre entre « l'élargissement des forces productives » et l'amoindrissement des conditions d'existence. Aussi, d'après lui, ce ne peut être simplement « l'épanouissement des forces productives » qui détermine un changement dans le mode de production, et, par là, dans l'ordre social mais davantage « le rétrécissement des bases » que la nature présente à l'épanouissement de ses forces. Dickmann part de la célèbre formule du *Capital* où Marx explique comment le capitalisme serait devenu un obstacle au développement progressif des forces de production : « la véritable limite de la

[672] Julius Dickmann (1895-1938), théoricien autrichien du monde ouvrier. Il fait un usage singulier du marxisme et cherche à en promouvoir l'autocritique. Arrêté par la Gestapo en 1938, il est déporté et on suppose qu'il fut exécuté. Il écrivit plusieurs articles pour la *Critique sociale*.

production est le capital lui-même [673] », et expose la contradiction propre à l'économie capitaliste, laquelle repose sur « l'expropriation et l'appauvrissement de la grande masse des producteurs » en même temps que sur « l'élargissement illimité de la production, au développement inconditionné des forces productives du travail collectif [674] ». L'accumulation capitaliste qui se fonde sur le travail collectif doit entraîner la « dissolution de la propriété fondée sur le travail personnel de son possesseur [675] ». Le monopole du capital devient une entrave « pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices [676] ». Toutefois, d'après Dickmann, Marx néglige de questionner la nature de l'intérêt social qu'il entend opposer au profit de l'entrepreneur privé. Ce qui est non profitable est aussi non productif car « le profit constitue une partie intégrante de la valeur » et une entreprise qui ne parviendrait pas à reproduire « la quantité de travail qui est incorporée à son produit » serait écartée dans « n'importe quel ordre social [677] ». L'économie socialiste serait plus appropriée que l'économie capitaliste dans la mesure où elle serait moins aveuglée par le progrès technique. En ce sens, Dickmann propose un usage critique de la doctrine marxiste. Il faut comprendre que ce qui caractérise le régime capitaliste n'est pas les « entraves qu'il mettrait, par son existence même » au développement des forces productives mais « le fait qu'en élargissant les forces productives d'une manière irréfléchie, sans tenir compte des conditions de leur reproduction permanente, il a effectivement amoindri les conditions d'existence du genre humain [678] ». Dickmann en appelle à un usage limité des ressources naturelles afin qu'il soit « socialement productif ». L'économie socialiste devra accueillir les innovations techniques avec prudence en les mesurant à l'aune de la « reproduction sociale ». Il se peut en effet qu'une nouvelle invention soit une perte pour la société envisagée dans son ensemble si « la quantité de travail incorporée aux moyens de production des entreprises qui fabriquaient l'ancien outillage, et qui sont devenues sans valeur, dépasse la quantité de travail épargnée à la société par les machines nouvelles pour le temps pendant lequel les vieux investissements et les vieux moyens de production auraient pu être utilisés [679] ». Les progrès techniques doivent donc s'accompagner d'une prise de conscience élargie des bouleversements qu'ils induisent. Aussi, l'économie socialiste devra-t-elle accueillir les inventions nouvelles, en tenant compte de l'ensemble de la reproduction et avec bien plus de prudence que « dans le système capitaliste où chaque

[673] Julius Dickmann, *La Véritable limite de la production capitaliste, La Critique sociale*, n° 9, Paris, Éditions de la Différence, réimpression de 1983, p. 108.
[674] *Ibid.*
[675] Marx, *Le Capital, op. cit.*, livre premier, huitième section, chapitre XXXII, p. 564.
[676] *Ibid.*, p. 566.
[677] Julius Dickmann, *La Véritable limite de la production capitaliste, op. cit.*, p. 108.
[678] *Ibid.*, p. 109.
[679] *Ibid.*

entrepreneur juge seulement d'après les succès économiques de son entreprise ou de sa branche d'industrie particulière [680] ». Simone Weil se réfère à Dickmann à plusieurs reprises [681] et formule en ces termes le problème qu'elle partage avec lui [682] : s'il est impossible de mesurer la capacité des hommes à extraire de nouvelles sources d'énergie naturelles, rien n'indique que cette capacité soit immédiatement facteur de progrès pour l'humanité. En effet, « rien ne garantit que l'utilisation [des sources nouvelles d'énergie] exigera moins de travail que l'utilisation de la houille ou des huiles lourdes ; le contraire est également possible. Il peut même arriver à la rigueur que l'utilisation d'une source d'énergie naturelle coûte un travail supérieur aux efforts humains que l'on cherche à remplacer [683] ».

La critique de la pensée marxiste par Simone Weil consiste donc en la démonstration que la pensée de Marx est davantage religieuse que scientifique. À l'idée d'un progrès indéfini de l'humanité né de la synthèse de ses contradictions, Simone Weil oppose l'idée d'un lien inéluctable entre le développement de l'humanité et le développement de l'oppression : « Si l'on considère en gros l'ensemble du développement humain jusqu'à nos jours, […] il semble que l'homme ne puisse parvenir à alléger le joug des nécessités naturelles sans alourdir d'autant celui de l'oppression sociale, comme par le jeu d'un mystérieux équilibre. » L'unique principe du progrès social est contenu dans l'exercice de la « bonne volonté éclairée des hommes [684] ». Il importe d'établir la nature des « nécessités sociales » de manière à comprendre quelles actions sont possibles pour préserver les hommes au maximum de l'oppression. À cette condition seulement, souligne Simone Weil, « l'action politique pourrait devenir quelque chose d'analogue à un travail, au lieu d'être comme ce fut le cas jusqu'ici, soit un jeu, soit une branche de la magie [685] ». Ce renoncement à une lecture strictement matérialiste comme cet abandon des catégories strictement économiques du marxisme vaut à Simone Weil la désapprobation de Trotsky. Ce dernier voit dans cette évolution le signe d'une méthode idéaliste qui active les valeurs de l'individualisme libéral [686]. Cette lecture irrévérencieuse de la doctrine

---

[680] *Ibid*.

[681] Voir les *Œuvres complètes*, tome VI, volume 1, K1 pp. 93, 130, 135. Ainsi que *Le Journal d'usine, op. cit.*, p. 144.

[682] On se reportera à l'analyse très éclairante que conduit Robert Chenavier dans un article publié en 1998 dans les *Cahiers Simone Weil, Esquisse d'un tableau historique des limites idéales du progrès humain*, CSW, tome XXI, n° 1-2, mars et juin 1999.

[683] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 39. Revenons ici, sur la conclusion à laquelle aboutit Dickmann dans son article : « Ce n'est pas le caractère capitaliste des forces productives actuelles, mais bien leur principe fondamental, à savoir le principe de l'économie du travail vivant, qui forme la limite propre arrêtant leur croissance dans la direction suivie jusqu'à maintenant. » *op. cit.*, p. 113.

[684] *Ibid*., p. 84.

[685] *Ibid*., p. 85.

[686] « Désespérant des « expériences malheureuses » de dictature du prolétariat, Simone Weil a trouvé une consolation dans une nouvelle mission : défendre sa personnalité contre la société. » Trotski, *La Vérité*, 13 octobre 1933.

marxiste écarte définitivement Simone Weil d'une perspective partisane ou même strictement militante. L'expérience à l'usine atteste lourdement cette tendance et inscrit sa réflexion politique dans un champ fondamentalement subversif.

La nécessité et la grâce

Reprenons la principale limite que Simone Weil oppose à l'idée de progrès : elle consiste en ce que du moins bon, on ne peut tirer le meilleur sans l'intervention d'une force extérieure. La proposition est claire : on ne peut tirer davantage d'une chose que ce dont elle dispose. Aussi rien ne progresse par soi-même, à moins que ne lui soit ajouté quelque chose qui d'abord lui est étranger. Par contre, toute chose inscrite dans le devenir tend, par soi, à régresser. Le défaut principal de la doctrine marxiste est d'avoir contourné cette difficulté. Son aveuglement repose sur la croyance que de la nécessité le bien peut surgir ou que la matière peut produire un ordre surnaturel. C'est la raison pour laquelle « le matérialisme tout entier », qui accorde à la matière « la fabrication automatique du bien », est une forme inférieure de « la vie religieuse [687] ». Au contraire d'une forme authentique de vie religieuse pour laquelle l'unité entre le bien et la nécessité est un mystère. La tension en chaque homme, entre « l'effort vers le bien » et la soumission « dans son être tout entier » à « une force aveugle absolument indifférente au bien [688] » forme la contradiction essentielle dans la vie humaine. L'usage légitime de cette contradiction en fait l'instrument « d'un passage au transcendant [689] ». Simone Weil fait alors cette réflexion capitale : il y a, dans l'œuvre de Marx, des fragments de vérité qui sont à ses yeux « non seulement compatibles avec le christianisme, mais infiniment précieux pour lui [690] ». À cela d'abord l'idée même du matérialisme, qui exclut toute transcendance et impose « un ordre inévitable ». À laquelle il faut s'accorder puisque « cet univers, avec le surnaturel en moins, n'est que matière [691] » et lui ajouter la contradiction admise par Marx « d'une faiblesse forte ». À cet égard, Simone Weil s'accorde à l'élan révolutionnaire dans la mesure où elle lit en lui l'idée qui « n'est pas une idée nouvelle » puisqu'elle définit « l'idée chrétienne elle-même » à savoir que « la faiblesse comme

---

[687] *Y a-t-il une doctrine marxiste ?, Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 229.
[688] *Ibid.*, p. 228.
[689] *Ibid.*
[690] *Ibid.*, p. 225.
[691] *Ibid.*, p. 232. Précisons que, si la place à accorder au matérialisme est centrale, c'est que : « La philosophie du travail, c'est le matérialisme. L'action qui rencontre un obstacle nous donne la matière. Une matière, c'est quelque chose qui impose à nos actions un ordre inévitable. Tout est matière, sauf la pensée, qui saisit la nécessité. Le matérialisme n'est pas concevable sans la notion d'esprit. » *Cours d'Auxerre, 1932-1933, Sur la pensée et le travail*, Appendice VI, *Premiers écrits philosophiques, Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 379.

telle demeurant faible peut constituer une force » ; d'ailleurs « la croix en est l'illustration [692] ». Mais le surnaturel manque invariablement au marxisme. Le manuscrit de 1943 auquel nous faisons référence s'achève sur ces mots : « Marx a admis cette contradiction d'une faiblesse forte, sans admettre le surnaturel qui seul rend la contradiction légitime. » Aussi avons-nous choisi cette remarque en entête de ce développement : « La grande erreur des marxistes et de tout le XIXe siècle, a été de croire qu'en marchant tout droit devant soi, on a monte dans les airs [693]. » Si la révolution a un sens, il faut substituer au mouvement horizontal, immanent et dialectique de l'histoire un mouvement vertical. Dans la mesure où l'objet de la révolution est le bien ou l'avènement « d'une faiblesse forte », l'intervention de la grâce, impossible, est nécessaire.

Arrêtons-nous sur l'hommage que Ruth Klüger [694] rend à Simone Weil dans son récit autobiographique de la déportation à Auschwitz : « Simone Weil avait raison, je le sais depuis ce jour-là, le bien est incomparable et inexplicable, parce qu'il n'a pas d'autre cause véritable que lui-même et ne veut pas autre chose que lui-même. [695] » Elle rend compte du « heureux hasard » ou de l'événement extraordinaire qui lui a sauvé la vie contre le déploiement implacable et logique des causes et des effets. Il faut l'intervention d'une décision libre qui échappe absolument au déroulement de la nécessité, la narratrice est sauvée parce qu'une autre — une SS — décide de résister. La référence à Simone Weil est à nos yeux évidente. Relisons pour mieux convaincre ce moment du récit : « Elle me vit dans la file, enfant condamnée à mort, elle vint vers moi, me souffla les mots qu'il fallait dire, elle prit ma défense et me permit de passer à travers les mailles. Jamais nulle part on eut davantage d'occasions d'être libre que là-bas, à cette époque. […] J'ai fait l'expérience de l'acte pur. […] C'est aussi la raison pour laquelle je pense que l'approche la plus étroite de la liberté n'a lieu que dans la captivité la plus sinistre, tout près de la mort, autrement dit là où les possibilités de prendre une décision sont quasi réduites à zéro. Dans l'infime marge qui demeure encore, très exactement là, juste avant le zéro, est la liberté.[696] » Cette marge infime demeure impensée par le matérialisme. Ce que

---

[692] *Ibid.*, p. 253.

[693] Dans le *Cahiers VIII, K 8, Œuvres complètes*, tome VI, volume 3, *op. cit.*, p. 135.

[694] *Refus de témoigner*, Paris, Viviane Hamy, 1997. L'auteur choisit de citer Simone Weil en épigraphe de l'ensemble de son récit. Elle reprend un passage des *Cahiers* : « Supporter le désaccord entre l'imagination et le fait. Ne pas se refaire un autre système imaginaire adapté au fait nouveau. « Je souffre. » Cela vaut mieux que : « Ce paysage est laid. », tome II, *op. cit.*, p. 91.

[695] *Ibid.*, p. 151.

[696] *Ibid.*, pp. 154-155. Elle ajoute : « Dans un trou à rats, où l'amour du prochain est la chose la plus invraisemblable qui soit, où tout le monde montre les dents et où tout va dans le sens de l'autoconservation, et où il reste quand même un minuscule vide, la liberté se manifeste comme une surprise. Ceux qui dans les camps répercutaient vers le bas les coups qu'ils recevaient d'en haut agissaient biologiquement et psychologiquement comme on pouvait le prévoir, comme il était écrit. Ainsi dirait-on que dans cette perversion qu'était Auschwitz la possibilité du bien en soi était offerte comme un saut par-delà la situation donnée. »

perçoit la narratrice lui est révélé par le rapport que Simone Weil dessine entre la pesanteur et la grâce, le bien et la nécessité.

L'aveuglement des thèses marxistes s'explique aux yeux de Simone Weil par le fait que « le XIXe siècle a été obsédé par la production, et surtout par le progrès de la production, et que Marx a été servilement soumis à l'influence de son époque. Cette influence lui a fait oublier que la production n'est pas le bien [697] ». Aussi, si Marx et les marxistes ne peuvent accomplir la révolution, c'est avant tout parce qu'ils se trompent sur la nature de l'oppression qui pèse sur la classe ouvrière. L'expérience ouvrière de Simone Weil, le quotidien, le déroulement des jours à l'usine, la fatigue, les brimades, les gestes répétés donnent un corps à la notion d'oppression. Répétons-le : le grand tort des chefs bolcheviks est de « n'avoir sans doute jamais mis le pied dans une usine » et par conséquent de n'avoir aucune idée « des conditions réelles qui déterminent la servitude ou la liberté pour les ouvriers [698] ». La révolution doit renverser ce qui opprime l'ouvrier et reste inaperçu à qui reste à l'extérieur de l'usine. Il ne s'agit ni de l'extorsion de la plus-value ni même de la souffrance ou de la précarité des conditions de vie mais de l'humiliation. Elle l'écrit en toutes lettres, « le fait capital n'est pas la souffrance mais l'humiliation [699] ». Pourtant, de l'une à l'autre, de la souffrance à l'humiliation, la différence est mince [700]. Elle apparaît malgré tout si on suit l'étymologie [701]. Humilier, c'est abaisser, c'est faire incliner le corps vers la terre dont il provient en signe d'allégeance ou de soumission. L'humiliation apprend d'abord l'humilité à l'orgueilleux, oblige le pharaon d'Égypte à reconnaître un souverain plus puissant que lui [702]. Mais plus que cela, elle est ce qui arrache l'homme à sa condition. L'usage biblique du terme indique qu'être humilié, c'est retourner à la poussière [703] dont nous sommes faits, à la matière à laquelle le souffle de l'esprit nous a provisoirement arrachés. Dire que la division du travail opprime l'ouvrier, c'est dire qu'elle l'abaisse au-dessous de la condition humaine, qu'elle fait de lui de la matière, un esclave parent des choses inanimées. Absence de dignité, hommes traités comme des machines ou comme de simples rouages, les signes qui témoignent de cette humiliation, de cette descente de l'ouvrier en deçà de son humanité sont innombrables dans les pages consacrées à

---

[697] *Ibid.*, p. 245.

[698] Voir note n° 85 dans notre première partie.

[699] *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951, p. 107.

[700] *Cahiers VI, Œuvres complètes*, tome VI, volume 1, p. 220. Dans un projet d'article intitulé « À propos du syndicalisme « unique, apolitique, obligatoire, », elle écrit : « Troisième souffrance, les ouvriers se sentent humiliés. » *Œuvres complètes*, tome II, volume 3, p. 276.

[701] Nous nous inspirons des réflexions de Thomas Dommange dans son article « Simone Weil : Le marxisme hors de soi » publié en septembre 2005, dans la *Revue Philosophique*.

[702] *Ibid.*, *Exode* 10, 3.

[703] *Ibid.*, « Et, humiliée, tu parleras depuis la terre et ta parole sortira sourdement de la poussière, [...] et ta parole s'élèvera de la poussière comme un murmure. » *Essaie* 29, 4.

la vie d'usine. Tous les récits renvoient à un même constat. L'homme humilié, c'est donc bien l'homme jeté dans le circuit de la matière inerte, un homme devenu machine et agité de mouvements qui ne lui appartiennent pas.

La révolution matérialiste, occupée de libérer des hommes réels d'une oppression réelle a donc une tâche non pas économique mais métaphysique. Elle consiste à relever les travailleurs de l'humiliation où la division du travail les a jetés en leur restituant la pensée, afin de leur permettre d'inaugurer avec la matière un nouveau rapport fait de maîtrise et d'obéissance. Une fois la révolution rendue à sa véritable tâche, on comprend mieux dans quelle aporie la dialectique marxiste la tient. À condition bien sûr ne pas confondre consentement et soumission : l'obéissance à laquelle enjoint Simone Weil, repose sur la liberté et la responsabilité de celui qui donne son accord à un ordre dont il reconnaît la nécessité. En ce sens, les limites de la doctrine marxiste ne doivent pas faire oublier sa principale richesse : elle rend compte des conditions matérielles comme fondements des rapports de liberté et d'oppression. Ainsi le chômeur (ou le manœuvre qui est dans une situation à peine meilleure, surtout en 1934), « n'est rien dans la vie économique » et le sentiment de cette impuissance matérielle rend vaine à ses yeux toute implication politique. En effet, « le bulletin de vote qui constitue sa part dans la vie politique n'a pas de sens pour lui [704] ». Il n'en demeure pas moins que ce dénuement économique ne suffit pas à rendre compte de son abaissement.

La doctrine marxiste fait l'objet de la critique de Simone Weil parce qu'elle lui semble l'expression d'un dogme et se fonde sur l'idéologie dominante du XIXe siècle. La révolution prolétarienne apparaît vide de toute dimension subversive dans la mesure où elle se présente comme l'expression attendue de la société bourgeoise. Marx, semble-t-il, a manqué l'essor métaphysique sans lequel il est difficile d'insuffler une dimension émancipatrice à l'ordre politique. Cette critique de la pensée marxiste s'accompagne d'une réflexion sur la question de l'action politique.

Le problème de Simone Weil (dont nous avons souligné l'enracinement platonicien [705]) est de rendre compte du rapport entre l'exercice lucide du jugement et l'investissement dans l'ordre social ou collectif. Notre hypothèse est que l'expérience ouvrière est, ici encore, une clef qui permet d'une part de rendre compte des apories des injonctions partisanes et d'autre part de mettre au jour les contradictions propres à l'engagement politique. À cet effet,

---

[704] *L'Enracinement*, édition Quarto, p. 1035.

[705] Voir dans notre première partie la note n° 395. Nous revenons sur l article de Patrice Rolland : « La Question de l engagement chez Simone Weil », où il maintient qu'« il est clair que s'opposent, comme chez son maître Platon, la passion politique et la sagesse philosophique ». Jacquier, *L'Expérience de la vie et le travail de la pensée*, Sulliver, Paris, 1998.

l'expérience ouvrière, alors même que son motif n'est pas militant, comporte une dimension subversive à la fois radicale et concrète. Il faut en effet bien s'entendre sur ce fait : la nature métaphysique du questionnement ne suppose nullement une distance désabusée vis-à-vis de l'organisation collective qui forme les structures de l'usine. Bien au contraire, elle implique une prise de contact, une exposition radicale face à laquelle les théories partisanes paraissent bien abstraites.

1.2. Le problème de l'engagement politique

> *Il y avait eu beaucoup de liberté de pensée au cours de ces dernières années, mais il n'y avait pas de pensée. C'est à peu près la situation de l'enfant qui, n'ayant pas de viande, demande du sel pour la saler.*
>
> *L'Enracinement* [706]

1.2.1. La critique de « la logique des partis »

a. L'expérience allemande

L'importance et l'organisation du mouvement ouvrier en Allemagne, la fonction que lui accordait Marx dans la révolution mondiale, la renommée de ses théoriciens, l'évolution contradictoire de la social-démocratie depuis 1918 rendaient inévitable le voyage de Simone Weil en 1932. L'Allemagne lui apparaît fournir une matière de tout premier ordre à ses réflexions. Ajoutées à cette structure, les circonstances historiques particulières des années 1932-1933, la montée de l'hitlérisme et le trouble engendré par ses élans révolutionnaires demandaient une réponse rapide et concrète des partis ouvriers. Durant cette période, l'Allemagne subit une crise économique très grave et entre autres effets immédiats, l'effondrement industriel entraîne un chômage de masse. En 1932, le pays compte six millions de chômeurs. Sur le plan politique, au moment où Simone Weil arrive en Allemagne, en juillet 1932, le parti national-socialiste est devenu le premier parti du Reichstag. Une série d'articles parus simultanément dans *Libre propos* [707], *La Révolution prolétarienne* [708] et *L'École émancipée* sont

[706] *Op. cit.*, p. 1047.

[707] *Conditions d'une Révolution allemande, « Et maintenant »*, par Léon Trotski, *Libre propos*, nouvelle série, 6e année, n° 8, août 1932 ; *La Situation en Allemagne*, 7e année, n° 2, 25 février 1933, p. 192. *Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 108 et p192.

[708] « Premières impressions d'Allemagne », *La Révolution prolétarienne*, n° 134, 25 août 1932 ; « Impressions d'Allemagne (août et septembre). L'Allemagne en attente », n° 138, 25 octobre 1932 ; « Les événements d'Allemagne, la grève des transports de Berlin, les élections », n° 140, 25 novembre 1932. *Ibid.*, pp. 116-140.

consacrés à l'analyse de cette situation. L'étude la plus complète paraît sous la forme d'une longue investigation, du 4 décembre 1932 au 5 mars 1933, dans *L'École émancipée* sous le titre « La situation en Allemagne [709] ». De retour pour la rentrée scolaire de l'automne 1932, elle écrit sa déception à ses amis les Thévenon : « J'ai perdu en Allemagne tout le respect que j'éprouvais encore malgré moi pour le parti. Le contraste entre ses phrases révolutionnaires et sa passivité totale est trop scandaleux… Je pense à présent que toute compromission avec le parti, toute réticence dans les critiques est criminelle.[710] » L'incapacité du parti communiste allemand à s'unir avec les sociaux-démocrates dans l'intérêt du prolétariat témoigne de cette passivité.

La défaillance des partis

Il faut certes rendre compte aussi de la compromission du mouvement social-démocrate. Simone Weil insiste à cet effet sur l'ambiguïté des relations qu'il entretient avec le pouvoir. Mais c'est au fond l'organisation en parti qui, dans les deux cas, est préjudiciable à l'action politique. Le parti réformiste se trouve condamné à l'inertie, en tant qu'organisation instituée. Le rapport qu'il entretient avec le pouvoir est contraignant, aussi ses membres sont-ils les « frères de ceux que renferment les plus luxueux bureaux des ministères ou de l'industrie [711] ». Le SPD (Socialdemokratische Partei Deutschlands) s'abstient de relayer les revendications de la base ouvrière, comme il évite, autant qu'il le peut, l'affrontement direct avec l'État ou avec les bandes hitlériennes. Or, la situation de crise économique met fortement à mal la stratégie du SPD, la bourgeoisie revient en effet sur les avantages qu'elle a consentis et elle est discréditée pour reprendre la lutte ; la situation des ouvriers empire. La défiance de ces derniers s'accompagne logiquement de celle de la bourgeoisie capitaliste qui ne voit plus dans la social-démocratie un médiateur efficace. Elle lui préfèrera le parti national-socialiste. D'autre part, sa dynamique interne pousse le SPD à rechercher en priorité la persistance de ses propres intérêts. Les cadres de la social-démocratie allemande sont d'abord soucieux de leur propre confort. Pour eux, il s'agit surtout « d'éviter les formes aiguës de la lutte des classes, de conserver la paix à tout prix [712] ».

---

[709] *L'École émancipée*, n°s 10, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, parus de décembre 1932 à mars 1933. *Ibid.*, pp. 141-191.

[710] Urbain Thévenon, « Une étape dans la vie de Simone Weil », *La Révolution prolétarienne*, mai 1952. Dans *Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 1, avant-propos, p. 28.

[711] « Les cadres de la social-démocratie allemande, ce sont les êtres qui se trouvent tout naturellement logés dans les somptueux bureaux des organisations réformistes, comme le coquillage loge son habitant ; êtres satisfaits, importants, [...] bien étrangers au prolétariat. Nos camarades allemands nomment cela des bronzes. » « La Situation en Allemagne », *L'École émancipée*, n°s 10, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, parus de décembre 1932 à mars 1933. *Ibid.*, p. 159.

[712] *Ibid.*, p. 161.

Toutefois, c'est au KPD (Kommunistische Partei Deutschlands) que Simone Weil consacre la majeure partie de ses analyses. Elle montre, contre l'opinion majoritaire à gauche, que le parti communiste allemand n'est pas en mesure de contrer la progression du mouvement hitlérien [713]. D'abord, la marge d'action du KPD est très restreinte car il est sévèrement réprimé par le gouvernement. Aussi, la force du parti communiste allemand est surtout apparente car parmi les organisations qui la constituent, la plus efficace, l'organisation militaire destinée à la guerre des rues (Rote Front Kämpferbund), a été interdite en 1930. Comme Simone Weil le rappelle, cette organisation « vit dans l'illégalité ; une partie de ses adhérents est même passée, depuis, aux sections d'assaut hitlériennes [714] ». De plus, elle est surtout composée de chômeurs, dont la radicalisation des positions effraie les ouvriers qui sont encore pourvus d'un emploi. « Ainsi, à cette séparation entre chômeurs et ouvriers des entreprises que la crise économique produit par elle-même, le mouvement communiste allemand ne porte pas remède, il la reflète, et la reflète accentuée. [715] » Enfin, au contraire du SPD, il est moins implanté dans les entreprises : « Le parti communiste allemand se trouve sans lien avec la production. [716] » Cette séparation entre l'industrie et le parti communiste lui est fatale puisqu'elle rend inévitable une division au sein même des associations ouvrières. Sur le plan philosophique, par ailleurs, cette distance implique une séparation préoccupante entre des enjeux théoriques et des positions pratiques, sur laquelle s'interroge Simone Weil. Le parti communiste possède en Allemagne une force paradoxale. Son efficacité se tourne contre lui à mesure qu'il se radicalise et se confond, dans la méthode, avec le mouvement national-socialiste. Car on peut comprendre que « dans la lutte sociale, et par l'effet de la démagogie hitlérienne, le parti national-socialiste et le parti communiste puissent parfois paraître mener une action à peu près semblable » ; mais il faut certainement déplorer que le KPD soit allé jusqu'à

[713] Nous nous inspirons des analyses de Géraldi Leroy dans l'avant-propos aux *Écrits historiques et politiques*, celui-ci précise : « Elle n'hésitera donc pas, une fois de plus, à bousculer les idées reçues et à nier que le parti de Thaelmann, avec les six millions de voix obtenus aux élections de 1932 et malgré la vitalité des associations qu'il contrôle, constitue une parade crédible au nazisme. » *Op. cit.*, p. 25.

[714] « La Situation en Allemagne », *L'École émancipée*, n°s 10, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, parus de décembre 1932 à mars 1933. *Ibid.*, p. 165.

[715] *Ibid.*

[716] *Ibid.*, p. 166.

« se mettre à la remorque du mouvement hitlérien sur le terrain de la propagande nationaliste [717] ». Les rapports entre le KPD et le mouvement hitlérien prennent progressivement la forme d'une surenchère dans la propagande nationaliste. Plutôt que de servir les thèses internationalistes qui correspondent « aux sentiments des ouvriers communistes allemands », cette stratégie vise à procurer des voix aux élections en facilitant « le passage au communisme des ouvriers séduits par la démagogie hitlérienne [718] ». Ce glissement stratégique révèle la faiblesse du KPD, sommé de livrer bataille sur le terrain du nationalisme.

Le Parti communiste contre le prolétariat

Simone Weil rappelle cependant, dans ses *Réflexions sur la guerre*, en 1933, que la tradition du parti communiste allemand contredit fortement cette possibilité. D'après Rosa Luxemburg, en effet, « dans toute guerre, le prolétariat doit souhaiter que son propre pays soit vaincu et saborder la lutte [719] », à l'exception des guerres révolutionnaires. Pour Rosa Luxemburg, le mot d'ordre nationaliste est « une enveloppe vide » dans laquelle à chaque époque et dans chaque pays, les rapports de classes versent leurs contenus matériels particuliers. Ainsi, en Allemagne, et en Italie en 1870, « l'État national était le mot d'ordre et le programme de l'État bourgeois », quand par exemple en Pologne, il est celui de « la noblesse terrienne et de la petite bourgeoisie », ou en Ukraine, il exprime « l'intérêt de la contre-révolution ». Aussi, il faut admettre que, lorsqu'un « axe traverse ses intérêts particuliers et les oriente », il est dirigé contre « la menace de révolution mondiale du prolétariat [720] ».

En définitive, le KPD se montre incapable de prendre la mesure de la menace hitlérienne et il ne perçoit pas la nécessité d'un rapprochement avec le SPD. Le dernier article de Simone Weil (5 mars 1933) est écrit après l'implacable répression contre les socialistes et les

---

[717] *Ibid.*, p. 169. Simone Weil perçoit une sorte de front unique entre les communistes et les hitlériens, aussi le KPD a accordé une large place aux revendications nationales. « Au moment des élections du 31 juillet, il a accusé les sociaux-démocrates de trahison, non seulement envers la classe ouvrière, mais envers le pays. Bien plus, il a publié comme brochure de propagande le recueil des lettres où l'officier Sheringer expliquait qu'il avait abandonné le national-socialisme pour le communisme, parce que le communisme, par les alliances avec la Russie qu'il comporte, est plus propre à servir les intérêts nationaux de l'Allemagne, et ce même Sheringer a formé sur cette base un groupement auquel ont adhéré des gens du meilleur monde, et qui est officiellement placé sous le contrôle du parti. »

[718] *Ibid.*

[719] Tout en reprenant ce propos, Simone Weil le nuance : « Cette conception, fondée sur la notion du caractère impérialiste par lequel toute guerre [...] peut être comparée à une querelle de brigands se disputant un butin, ne va pas sans de sérieuses difficultés ; car elle semble briser l'unité d'action du prolétariat international en engageant les ouvriers de chaque pays, qui doivent travailler à la défaite de leur propre pays, à favoriser par là même la victoire de l'impérialisme ennemi, victoire que d'autres ouvriers doivent s'efforcer d'empêcher. » *Réflexions sur la guerre, Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 290.

[720] Rosa Luxemburg, *La Question nationale et la révolution, Textes. Réforme, Révolution, Social-démocratie*, Éditions sociales, Paris, 1982, pp. 246-249.

communistes dont le prétexte fut donné par l'incendie du Reichstag. Elle en attribue l'ultime responsabilité à la conduite incohérente et suicidaire du KPD, à l'Internationale communiste, ou à l'URSS, qui lui a imposé ses mots d'ordre. À partir du constat suivant : le parti communiste allemand contient la fraction du prolétariat international la plus éveillée et la plus déterminée, Simone Weil pose le problème en ces termes : « Quel vice caché dans l'organisation empêche les prolétaires dévoués et héroïques qui sont groupés dans le parti communiste allemand de servir effectivement leur classe ? [721] » En effet, l'incapacité du parti communiste est structurelle, il ne peut répondre aux enjeux posés par la progression du parti hitlérien, ni à l'imminence de la guerre car, tourné sur lui-même, s'étant mué en un parfait instrument de propagande, il a progressivement perdu les visées qui, en dehors de sa propre existence, justifiaient les luttes qu'il menait. Le parti s'est constitué en un bloc opaque et s'est rendu le moins possible perméable aux exigences étrangères à son propre fonctionnement. Aussi, les menaces d'exclusion qui pèsent sur chaque membre, l'attention scrupuleuse dont il doit faire montre pour ne pas trahir les thèses du parti, détournent les militants de la représentation des périls extérieurs. Tout ce qui est perçu à l'extérieur des rapports de pouvoir est fonction de ces liens. Aussi, suivant cette attention pervertie, les dangers extérieurs renforcent la logique partisane et transforment les combats idéologiques légitimes en lutte pour l'existence. En effet, « c'est l'appareil du parti qui, en supprimant toute liberté d'expression à l'intérieur du parti, en accablant les militants de tâches épuisantes et de petites envergures, anéantit tout esprit de décision et d'initiative, et empêche toute éducation véritable des nouveaux venus par les militants expérimentés [722] ». Le parti communiste allemand semble appuyer sa stratégie interne sur les vestiges de la révolution d'Octobre. La période présente est ramenée aux luttes des spartakistes et ce retour systématique sert aussi de point d'ancrage aux critiques adressées au SPD [723]. À cet égard, plutôt qu'une tâche pratique, la révolution est un mot d'ordre. Être révolutionnaire définit un statut, comme celui de membre du parti communiste. La prévalence de la logique partisane rend le KPD incapable de s'adapter à l'état du prolétariat allemand. Il faut insister sur ce que laisse apparaître de manière indiscutable la situation allemande : l'extrême dépendance du parti communiste vis-à-vis du pouvoir soviétique et, par voie de conséquence, son incapacité à répondre aux inquiétudes des mouvements ouvriers.

[721] *Réflexions sur la guerre, op. cit.*, p. 182.
[722] *Ibid.*, p. 184.
[723] Simone Weil montre à ce sujet comment le KPD minimise ses erreurs en les comparant aux fautes commises par le SPD. Les trotskistes, dit-elle, répètent que si « les fautes de la social-démocratie sont des trahisons, celles du parti communiste ne sont que des erreurs ». Or, maintient-elle, « certes l'Internationale communiste n'a encore rien fait de comparable au vote des crédits militaires le 4 août 1914, ou au massacre des spartakistes par la social-démocratie en 1919. Mais, si l'on s'en tient à la période présente, il est difficile de saisir le sens d'une telle formule ». *Ibid.*

En effet, il est sans doute juste de reprocher au SPD ses accointances avec l'État allemand mais on ne peut guère faire fi des influences de la bureaucratie de l'État russe sur le KPD. Simone Weil énonce en ces termes ce rapport de dépendance : « La dictature bureaucratique qui pèse sur la classe ouvrière russe écrase aussi étouffe aussi la révolution allemande. Si les Russes la secouaient, ce serait un puissant secours pour les ouvriers allemands. Inversement la révolution allemande imprimerait à la révolution russe un nouvel essor qui balayerait sans doute l'appareil bureaucratique. [724] » À ce titre, le succès électoral du parti communiste allemand en 1932 n'implique pas qu'il puisse mener une action réelle d'envergure. La grève des transports à Berlin déclenchée le 3 novembre 1932 sous l'impulsion des communistes et des hitlériens fut un exemple de cette incapacité. Il faut s'arrêter sur ce double constat contradictoire : « La grève, qui durait pendant les élections, apporta au parti communiste, à Berlin, un succès électoral foudroyant [, mais le lendemain] les hitlériens, donnèrent le mot d'ordre de la reprise du travail, pendant que les cadres syndicaux accentuaient la pression. Et immédiatement le travail reprit [725] ». Cela démontre l'ineffectivité de la puissance électorale du parti communiste allemand, qui, réduit à ses propres forces, ne produit aucune transformation réelle. Il est probable, en effet, que les électeurs perdus par Hitler n'aient pas voté, quand ceux perdus par le SPD ont voté pour le KPD. L'échec du parti national-socialiste (un million de voix perdues) aux élections générales du 6 novembre 1932 est alors minimisé par l'échec beaucoup plus important de la grève. Simone Weil revient sur cette impuissance du parti communiste, alors qu'elle répond aux critiques de la MOR (Minorité oppositionnelle révolutionnaire), section communiste de la FUE (Fédération unitaire de l'enseignement). En effet, le 30 avril 1933, les partisans de la MOR dans l'Hérault firent paraître dans *L'École émancipée* une réponse aux articles de Simone Weil sur la situation allemande : « Sur la situation en Allemagne, quelques mots de redressement ». En voici un passage substantiel : « Enfin, elle est finie cette grande, cette très grande analyse de Simone Weil sur l'Allemagne, grande par le nombre de pages alignées, grande par la rage de destruction qui y souffle, grande par l'accumulation des erreurs et des mensonges, grande par la prétention de l'auteur à dresser un réquisitoire accablant contre l'Internationale communiste au travers de sa section allemande, grande enfin par le plaisir sadique d'enterrer définitivement les organisations révolutionnaires. » Cette impuissance du parti communiste allemand n'ôte rien à l'héroïsme des militants mais une fois encore Simone Weil plaide pour la lucidité. Aux tracts distribués,

[724] *Conditions d'une Révolution allemande. Et maintenant ?*, Léon Trotski, *Libre propos*, nouvelle série, 6e année, n° 8, août 1932, *Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 112.

[725] « Les Évènements d'Allemagne » : «La Grève des transports de Berlin », « Les élections » parus dans, *La Révolution prolétarienne*, n° 140, 25 novembre 1932, *op.cit.*, p. 138-140.

Simone Weil oppose les actions conjuguées de Staline et de Hitler. Le fait le plus important, est le ralliement des thèses hitlériennes et communistes contre la social-démocratie. Cette union se fait, ce sur quoi « les camarades » de la MOR sont aveugles, en faveur de Hitler. Mettre en cause l'idéal de l'Internationale communiste est alors un devoir aux yeux de la philosophe, une exigence qui se fonde sur la nécessité de connaître la vérité pour envisager des moyens d'action efficaces. Or, en Allemagne, Simone Weil perçoit nettement la portée de « la vue géniale » de Staline suivant laquelle « le fascisme et le socialisme sont des frères jumeaux [726] ». Il s'agit prioritairement de lutter contre la social-démocratie. De ce fait, non seulement l'URSS n'agit pas contre Hitler, mais encore elle favorise son émergence [727]. Les bourgeois verront rapidement leur avantage à s'associer avec le parti national-socialiste. Or, c'est aussi en ce sens que la victoire électorale du KPD en 1932 était un leurre. La victoire des communistes rend en effet le parti hitlérien indispensable à la grande bourgeoisie. Par ailleurs, rappelons le fait que les communistes allemands ne sont nullement considérés comme des membres de la « patrie internationale » que voudrait figurer l'Union soviétique. Ainsi, les commandes de l'URSS sont indispensables à l'industrie allemande ; or, « la menace de boycott n'a été utilisée que contre les provocations de Hitler à l'égard de l'État russe, et nullement en faveur des militants assassinés et torturés [728] ». Cette critique de la politique menée par l'État russe s'appuie sur une déclaration collective à laquelle a participé Simone Weil et qui a pour but d'appeler à la constitution d'une IVe Internationale. L'axe principal de cette déclaration du 22 avril 1933 [729] consiste en la dénonciation du caractère mythique de l'État soviétique comme patrie prolétarienne ou ouvrière. Elle en appelle à un « regroupement de révolutionnaires conscients » pour lesquels il est net que l'URSS définit un pouvoir bureaucratique qui subordonne les travailleurs non plus au profit des propriétaires, comme c'est le cas dans les États capitalistes, mais pour lui-même. Le voyage en Allemagne que Simone Weil entreprend en 1932 lui révèle le rapport que chaque parti politique entretient naturellement avec le pouvoir. L'échec du parti communiste, si retentissant pour l'histoire immédiate, la conduit à poser plus radicalement le problème de la représentation en politique. C'est bien l'analyse de la situation en Allemagne qui, préfigurant l'engagement à l'usine, produit cette prise de

[726] « Sur la situation en Allemagne, Quelques remarques sur la réponse de la M.O.R », *L'École émancipée*, n° 31, 7 mai 1933. *Ibid.*, p. 210.

[727] « Quant à Hitler, il continue à faire le nécessaire pour canaliser à son profit les aspirations socialistes de la masse. L'antisémitisme, avec tout ce qu'il comporte, et notamment le pillage des magasins, est une arme puissante à cet effet. » *Ibid.*

[728] *Ibid.*, p. 211.

[729] *Déclaration à la séance du 22 avril 1933 de la conférence dite d'unification*, elle fut signée par Bénichou, Gina Bénichou, Capdeville, Suzanne Devoyon, Gandi, Mathieu, Petit-Gand, Prader, Rabaut, Nelly Rousseau, Treint et Simone Weil. *Ibid.*, pp. 203-206.

conscience. En effet, comment se peut-il que « pour la deuxième fois en vingt ans, le prolétariat le mieux organisé, le plus puissant, le plus avancé du monde, celui d'Allemagne [730] », ait capitulé sans résistance ?

b. Pour la suppression des partis

Comprendre l'échec des systèmes démocratiques à la veille de la Deuxième Guerre mondiale suppose de questionner leurs structures et leurs organisations. Il ne se peut, en effet, que le totalitarisme soit absolument étranger au régime au sein duquel il émerge. Il faut donc appréhender les nécessités auxquelles renvoie le rapport entre ces deux ordres. En général, penser l'action politique requiert en effet d'établir les lois qui permettent de penser le rapport d'un régime à un autre. Cela implique de rechercher les invariants qui, au sein de chaque ordre, se manifestent de manière différente et forment à chaque fois leur nature politique. Il s'agit alors non seulement de comprendre comment se corrompt un régime, mais de saisir aussi en quoi il définit un ordre politique. Ainsi, pour ce qui nous préoccupe, comment la démocratie peut-elle s'altérer jusqu'à donner le jour à un régime totalitaire ? Simone Weil, en 1943, formulera cette hypothèse : « Sur le continent d'Europe le totalitarisme est le péché originel des partis. »

Avant de revenir sur ce point, notre réflexion commande de s'interroger sur la nature même de l'ordre politique. À quoi reconnaît-on, en effet, qu'une action possède une dimension politique ? On peut répondre : toute action politique vise à ordonner la société en fonction de deux pans : « les mouvements d'imagination collective » et les « conditions réelles d'équilibre social ». Ces deux pans forment en effet « la double perspective toujours instable » de la « matière propre à l'action politique [731] ». Par exemple, aux yeux de Simone Weil, Léon Blum a parfaitement manqué de cette capacité à agir sur l'imagination des foules. Il n'est pas parvenu, alors qu'il se tenait au gouvernement, à conduire les mouvements de l'opinion ni même à les utiliser. Ce constat dressé par Simone Weil dans un article, en 1937, après la démission de Léon Blum le 22 juin, s'achève sur un éloge de Machiavel. Elle rappelle dans une variante de cet article que, suivant ce dernier, « celui qui s'empare du pouvoir doit prendre tout de suite toutes les mesures de rigueur qu'il estime nécessaires, et n'en plus prendre par la suite [732] ». Elle est d'abord revenue, dans cette analyse, sur les événements de l'année 1936 et les profonds bouleversements qu'elle supporta. Or, force est d'admettre que ces transforma-

---

[730] *Sur la situation en Allemagne, Quelques remarques sur la réponse de la MOR, L'École émancipée*, n° 31, 7 mai 1933. *Ibid.*, p. 212.
[731] *Méditations sur un cadavre*, juin-juillet 1937, *La Condition ouvrière, op. cit.*, pp. 383-388.
[732] *Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *Variantes*, p. 289.

tions n'étaient point fondées sur « les données réelles de la vie sociale [733] ». Cela même a échappé à Blum qui n'a point vu qu'une « transformation totale dans les sentiments » s'était opérée. Dans ce rapport entre l'imagination et le réel se joue pour chaque régime sa capacité à se maintenir. L'aliénation nécessaire qu'il subit, à mesure qu'il maîtrise les mouvements d'imagination, ne doit pourtant pas tourner en une transformation radicale. Le risque encouru consiste en une incapacité à l'adapter : par défaut de souplesse, un régime peut en effet, soit forcer une transformation, soit au contraire, la négliger. Si Blum est, aux yeux de Simone Weil, non point véritablement un homme politique mais un amateur de politique, c'est qu'il n'a pas su « profiter du moment où le champ d'action du gouvernement était plus large qu'il ne pouvait l'être par la suite pour faire passer au moins toutes les mesures sur lesquelles avaient trébuché les gouvernements de gauche précédents et quelques autres encore [734] ». Les faiblesses de Léon Blum rappellent celles de la social-démocratie en Allemagne : elles témoignent, de la même façon, de la persistance d'une croyance aveugle au dogme du progrès dans l'histoire comme en la vertu des masses. L'action du gouvernant est d'autant plus entravée qu'il la scelle à de telles doctrines et la conduit en fonction de vues partisanes.

En tant que militante, Simone Weil préfèrera toujours les syndicats aux partis, dans lesquels elle sent un enfermement doctrinal. Elle adhère en 1931 à la Fédération unitaire de l'enseignement (FUE). On peut voir en ces réticences une réminiscence de l'antiparlementarisme de la CGT d'avant 1914, mais elles rendent compte aussi d'un mode d'action et d'association mieux fondé sur les circonstances réelles d'existence et de travail. Simone Weil s'attache en effet à défendre un mode d'alliance qui repose davantage sur la production que sur les opinions. À ce titre d'ailleurs, elle a pu se sentir très proche des communistes mais ne s'est jamais ralliée au parti que pour des actions ponctuelles. L'adhésion à un parti suppose le risque de manquer de ductilité, de capacité à se conformer aux conditions réelles de la vie sociale. La constitution des partis implique une forme nécessaire de renoncement à l'exercice d'une certaine lucidité. En effet, par définition la vision d'un parti politique est trouble, parce qu'il court en même temps deux objectifs : se maintenir pour lui-même et gouverner. Or, il advient vite que le gouvernement soit le motif apparent d'une motivation plus réelle et qui consiste en l'affirmation de sa supériorité vis-à-vis des autres partis. L'exemple allemand est éloquent, notamment les hésitations du KPD comme les réticences du SPD à former ensemble une force d'opposition. Un parti est, par définition, conservateur, et lorsqu'il impose une nouvelle conception, c'est en vue d'abord de sa propre extension. Simone Weil

[733] *Ibid.*
[734] *Ibid.*, p. 387.

pourra ainsi comparer l'existence des partis politiques à celle des églises : il s'agit dans les deux cas d'organisations dont la fin est l'existence et la persistance dans l'existence, leur efficacité repose sur leur capacité à transformer les hommes « de manière à ce qu'ils ne soient plus que des croyants ou des partisans [735] ». Aussi, en 1943, dans une note intitulée *Sur la suppression générale des partis politiques*, elle montre comment la création des partis politiques, après 1789, ouvre la brèche à l'espace totalitaire. Elle résume en ces termes par quel processus un espace de discussion se meut en parti fermé : « L'idée de parti n'entrait pas dans la conception politique française de 1789, sinon comme mal à éviter. Mais il y eut le club des jacobins. C'était d'abord un lieu de libre discussion. Ce ne fut aucune espèce de mécanisme fatal qui le transforma. C'est uniquement la pression de la guerre et de la guillotine qui en fit un parti totalitaire. [736] » Dès qu'une association de « libres penseurs » entreprend de résister aux pressions extérieures, il lui est fort difficile de se maintenir sans durcir, en son propre sein, les conditions d'existence de chacun des membres qui la forment. À ce stade, l'enjeu devient vite pour chacun soit la vie soit la liberté. Les différentes purges ne sont que les manifestations les plus violentes et les plus visibles d'une logique implacable qui interdit en chaque parti l'exercice de la raison.

La critique de Simone Weil s'inspire des visées défendues par Rousseau dans *Du contrat social* : « Notre idéal républicain procède entièrement de la notion de volonté générale due à Rousseau. Mais le sens de cette notion a été perdu […] parce qu'elle est complexe et demande un degré d'attention élevé. [737] » En effet, l'exercice de la volonté générale requiert de se tenir à l'écart des tendances particulières pour ne point la confondre avec l'expression d'une passion collective. Est républicain tout gouvernement qui, guidé par la volonté générale, est l'expression du seul intérêt public. Souvenons-nous des doutes de Rousseau : « Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait pas ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé.[738] » L'exercice de la volonté générale ne peut être ramené à un mouvement d'opinion populaire, à un consensus diffus ou à un amas de préjugés dominants. À ce titre, un vouloir commun à tout un peuple a plus de chance d'être conforme à la justice que celui d'un seul homme car il suppose

[735] *Sur une tentative d'éducation du prolétariat*, 1929 ou 1930, in *Écrits historiques et politiques*, volume 1, *op. cit.*, p. 56.
[736] *Notes sur la suppression générale des partis politiques, Écrits de Londres, op. cit.*, p. 126.
[737] *Ibid.*, p. 127.
[738] *Du contrat social*, livre II, chapitre 6, Garnier Flammarion, Paris, 1966, p. 76.

la « neutralisation mutuelle et la compensation des passions particulières [739] ». La notion de volonté générale n'est donc véritablement appliquée que dans la mesure où le peuple n'est point soumis à la passion. La volonté générale ne demeure elle-même que dans la mesure où elle manifeste la raison identique en chacun.

Or, la constitution des partis comme médiateurs politiques est contraire à l'esprit républicain tel que Rousseau le définit, et dont s'inspire Simone Weil. Un parti politique affirme un point de vue comme ayant valeur de vérité. Il se fonde sur la possibilité de faire émerger la totalité depuis ce point de vue. Aussi, chaque parti se trouve dans la situation où il tâche d'exister, pour lui-même et en soi. Or, la contradiction à laquelle il se confronte est intrinsèque, il émerge en tant que parti et nie, à mesure qu'il s'affirme, les limites au sein desquelles il est naturellement contenu. L'idée de parti se rapporte à la possibilité de faire advenir, d'une vue particulière, un intérêt général. Mais plutôt que d'être l'effet d'une réflexion rationnelle, cette communauté de vues est toujours le fait d'une « passion collective ». Puisqu'un « parti politique est une organisation construite de manière à exercer une pression collective sur la pensée de chacun des êtres humains qui en sont membres [740] ». Cette critique fondamentale des partis politiques recouvre une double nécessité philosophique : celle de comprendre les germes du totalitarisme dans l'espace républicain et celle de faire rejaillir la signification de l'effort de vérité. C'est à ce deuxième aspect que nous voulons surtout nous attacher.

S'il est clair, aux yeux de Simone Weil, que les exigences de l'action sont en contradiction avec celles de la lucidité intellectuelle, il n'en demeure pas moins que l'effort de justice consiste à rendre le moins acceptable possible cette contradiction. La distance inéluctable entre l'action politique et l'idéal de raison doit servir de garde-fou, elle doit préserver de la témérité et forcer au contraire à la prudence ou à l'humilité. La politique doit permettre, au maximum, l'ouverture d'un espace critique, où le pouvoir ne peut rendre manifeste par lui-même le vrai ou la totalité. Au contraire le pouvoir devrait au maximum exprimer une tension polémique entre les différents intérêts qui justifient son arbitrage. Au lieu de cela, chaque parti use inévitablement de la propagande par laquelle il exerce une pression collective. Or, « le but avoué de la propagande est de persuader et non pas de communiquer de la lumière [741] ». Le parti se constitue en bloc, se ferme, se présente comme une totalité. Il se détourne inévitablement de la vérité, la lutte qu'il mène le dévie de sa quête initiale et de sa prétention à l'universalité

[739] *Notes sur la suppression générale des partis*, p. 128. Dès lors, le véritable esprit de 1789 consiste à penser, « non pas qu'une chose est juste parce que le peuple la veut, mais qu'à certaines conditions le vouloir du peuple a plus de chances qu'aucun autre vouloir d'être conforme à la justice ». *Ibid.*, p. 129.
[740] *Ibid.*, p. 133.
[741] *Ibid.*, p. 135.

puisqu'il aspire à être reconnu comme totalité. Sur le plan théorique, celui du rapport de l'opinion au vrai, Hegel avait déjà démontré l'ambiguïté du concept de parti. Admettre l'existence d'un parti est du même coup renoncer à l'universalité. La critique de Simone Weil est, là encore, celle d'une philosophe. Elle s'inscrit dans la tradition platonicienne et, comme Hegel, déplore la vanité des luttes partisanes. Dans un parti, rappelle-t-elle, on se trouve comme « dans une armée en campagne, les idées qui sont données ne tirent pas tant leur prix du fait qu'elles sont justes que du fait qu'elles sont efficaces [742] ». Cette efficacité est circonscrite au champ de la lutte, laquelle est donc à la fois inféconde et illimitée. Elle ne permet pas de sortir de la logique d'affrontement mais au contraire l'alimente, chaque parti n'ayant d'autre vue que sa propre extension. Chaque parti est mis en péril par le fait que, au regard de la validité universelle à laquelle il aspire, il n'est qu'une partie de la totalité c'est-à-dire « rien du tout ». Les rivalités entre les partis expriment un certain rapport au pouvoir et à la violence qui exclut l'usage de la raison.

Il est donc inévitable que, à moins d'ébrécher les blocs qui font les partis, ils structurent la logique totalitaire. Une manière de procéder consisterait à renoncer à examiner les problèmes en fonction « des étiquettes politiques » ou des vues partisanes, mais en eux-mêmes. Il s'agit là « d'une vérité évidente, mais toujours méconnue par manque de courage ». À ce titre, la solution au problème de l'oppression sociale requiert aux yeux de la philosophe « de se tenir à l'écart de toute activité politique ». L'engagement à l'usine à la suite de « l'expérience allemande » rend compte de la volonté de Simone Weil de déjouer ces étiquettes. On est trop loin, dans les partis, de la perception des mécanismes de l'oppression. Paradoxalement, cette distance se traduit aussi par des luttes violentes et des appels à la révolution. Ces luttes sont d'autant plus âpres que ce qui les nourrit est imaginaire. Il y a un saut entre « être en contact » avec la vie réelle et se la représenter en imagination. Simone Weil à cet égard fit parfois preuve d'un zèle un peu naïf lorsque, militante, elle voulait vivre dans des conditions comparables à celles des ouvriers [743]. Nous faisons allusion aux gestes [744] qui, malgré une valeur

[742] *Sur une tentative d'éducation du prolétariat, op. cit.,* p. 56.

[743] Nous nous inspirons du commentaire de Géraldi Leroy dans la préface au volume 1 des *Écrits historiques et politiques* : « Elle s'obligera à vivre dans des conditions matérielles comparables à celles des ouvriers. Cette volonté n'allait pas sans quelque naïveté : il lui arrivait de ne pas se chauffer, car elle s'imaginait que les chômeurs étaient chez eux toujours privés de feu ! » *Op. cit.*, p. 11. Comme le rapporte son amie Simone Pétrement : « Elle apprit un jour avec surprise que les chômeurs trouvaient en général le moyen de se chauffer. » *La Vie de Simone Weil, op. cit.,* p. 140.

[744] Ainsi, par exemple, il faut relater les « événements du Puy » où Simone Weil déclencha les foudres de la bourgeoisie locale et de l'inspection académique du Puy en accompagnant une délégation de chômeurs venus se faire entendre au cours d'une séance au conseil municipal le 17 décembre 1932. Le journal conservateur *Le Mémorial* est acerbe : « On n'aura jamais assez de sollicitude pour l'ouvrier malheureux et sans travail. C'est à lui qu'il faut la réserver et non pas aux « intellectuels » qui veulent « arriver » et poussent sur la misère du pauvre monde comme la misère sur l'humus. » *La Vie de Simone Weil, ibid.*, p. 156. Ce qui valut à Simone Weil d'être surnommée par son frère André : « champignon sur l'humus ».

symbolique indéniable, ne parviennent pas à traduire ce rapport avec les conditions réelles d'existence ; or, seul ce lien détermine la possibilité de comprendre les problèmes sans voile ni « étiquette ». Nous pensons que lorsque par exemple Simone Weil partage son salaire avec la Caisse des mineurs de Saint-Étienne, pour mieux vivre la réalité des situations ouvrières, elle figure ces conditions, plus qu'elle ne permet de les connaître. Elle s'attache encore aux effets de la misère, aux apparences, à ce qui, en un mot, choque l'imagination. L'année d'usine rompt avec cet imaginaire, elle ouvre à ce titre un espace critique de l'engagement et de la lutte politique inestimable.

Le modèle des revues

Dans sa note de 1943, Simone Weil aboutit à la conclusion suivant laquelle la suppression des partis serait un « bien presque pur [745] ». Plutôt qu'à une cristallisation artificielle des opinions, en des partis fermés sur eux-mêmes, elle en appelle à la « fluidité des milieux » : « C'est la fluidité qui distingue du parti un milieu d'affinité et l'empêche d'avoir une influence mauvaise. » Le modèle d'association est celui que l'on rencontre autour des revues, celui qui écrit, celui qui la lit assidûment ou de manière occasionnelle, chacun à sa mesure, participe du même milieu, sans qu'il soit pourtant possible de dire « en tant que lié à telle revue, je pense que… ». Un collaborateur est libre d'aller et venir entre les différents groupes auxquels il se rattache. Les revues figurent la possibilité de rendre publique la pensée, sans pour autant produire un groupe d'adhésion. Plutôt, elles font apparaître ce que Simone Weil nomme des lieux de conflictualité. Les revues auxquelles Simone Weil collabora ont ancré sa démarche politique dans la tradition du syndicalisme révolutionnaire, *La Révolution prolétarienne* et *La Critique sociale*, pour ne citer que celles-ci, se font l'écho d'une extrême gauche dissidente par rapport aux mots d'ordre du parti. D'ailleurs, sa participation comme intellectuelle à ces différentes revues manifeste encore sa préférence vis-à-vis de la collaboration syndicale au contraire de l'adhésion partisane. Dans un article de 1929, Simone Weil expose les raisons de ce choix : la portée réelle du syndicat est d'être l'outil par lequel les travailleurs figurent leurs propres libertés. Un syndicat est toujours un moyen, et ne se tourne jamais en fin, pour lui-même. Or, les partis, au contraire, rendent possible l'inversion de ces deux termes ; pire, ils la rendent inévitable. À la différence des églises et des partis, « le sillage » que le syndicat « laisse

[745] « Presque partout — et même souvent pour des problèmes purement techniques — l'opération de prendre parti, de prendre position pour ou contre, s'est substituée à l'obligation de la pensée. C'est là une lèpre qui a pris origine dans les milieux politiques, et s'est étendue, à travers tout le pays, presque à la totalité de la pensée. Il est douteux qu'on puisse remédier à cette lèpre qui nous tue, sans commencer par la suppression des partis politiques. »

dans le monde hommes » n'est pas constitué « par des militants, ni même des syndiqués ; il est constitué par des hommes libres [746] ». Revenons aux revues sur lesquelles nous nous sommes arrêtés plus haut, *La Révolution prolétarienne* [747] et *La Critique sociale*, leurs rédacteurs en chef, respectivement, Pierre Monatte et Boris Souvarine, furent tous deux exclus du parti communiste en 1924.

Pierre Monatte est exclu à la suite d'une lettre qu'il adressa en 1924 au bureau politique du parti communiste français. En 1925, dans la revue qu'il a créée, il exprime sa colère vis-à-vis d'une décision qui manifeste à ses yeux le caractère dictatorial de l'organisation politique du parti. Il oppose, dans cette réponse « la masse des communistes non adhérents au parti », à « l'appareil du parti » et, se vante de ne point envisager « la création d'un autre parti ». Il nous faut présenter Pierre Monatte [748] pour comprendre au sein de quelles traditions Simone Weil s'inscrit en collaborant à *La Révolution prolétarienne*. En 1909, il fonde *La Vie ouvrière*. La revue, qu'il définissait comme un « foyer de coopération intellectuelle syndicaliste », si elle doit tout à Monatte, s'organise autour d'une équipe, « le noyau », sorte de groupe informel où se retrouvent, entre autres, Georges Dumoulin, Alphonse Merrheim et Alfred Rosmer qui représentent la tendance syndicaliste révolutionnaire de la CGT. En 1911, Pierre Monatte est sollicité par Jules Griffuelhes pour participer à l'aventure du quotidien *La Bataille syndicaliste*,

---

[746] *Sur une tentative d'éducation du prolétariat, op. cit.*, p. 57.

[747] Le groupe de *La Révolution prolétarienne* et Simone Weil, par son intermédiaire, ont pu bénéficier des témoignages que Pierre Pascal, Victor Serge, Nicolas Lazarévitch et Robert Guihéneuf envoyaient de Russie, à partir de la deuxième moitié des années vingt. Ils ont pu ainsi profiter d'informations détaillées sur l'opposition ouvrière en Russie, la répression, les premiers camps de travail obligatoire, la bureaucratie et les concessions accordées au capitalisme représentées par la NEP (Nouvelle économie politique). Voir à ce sujet l'article de Dominico Cancianni paru dans *Les Cahiers Simone Weil*, en mars-juin 1998, sous le titre « Simone Weil entre fidélité et dépassement ».

[748] Nous nous inspirons de la biographie de Colette Chambelland, *Pierre Monatte, une autre voie syndicaliste*, Paris, éditions de l'Atelier, 1999. Colette Chambelland, historienne, ancienne directrice du Musée social, est, par ailleurs, déjà l'auteur de deux ouvrages consacrés à Pierre Monatte : *Syndicalisme révolutionnaire et communisme*, *Les Archives de Pierre Monatte* (en collaboration avec Jean Maitron) et *Pierre Monatte : les luttes syndicales* (textes réunis). Fille de Maurice Chambelland, compagnon de quarante ans de Monatte, elle considère le fondateur de la Vie ouvrière comme son grand-père « choisi, estimé et aimé ».
Monatte et ses amis relancent *La Révolution prolétarienne* en 1947. Leurs deux ennemis de l'avant-guerre sont toujours là, plus forts que jamais : le réformisme et le stalinisme. Vient le temps du mensonge, de l'insulte réitérée, de la dénonciation, ce temps privé d'espoir où le capital conquérant et le communisme de caserne bougent les mêmes pions sur l'échiquier de la domination, ce temps d'accablement où toute dissension exprimée suscite l'opprobre des polices de la pensée et, plus sûrement encore, s'évanouit dans le silence assourdissant des gestionnaires de l'ordre social. Prenant sa retraite de correcteur à *France-Soir* en 1954, Monatte songe à rédiger un ouvrage sur Fernand Pelloutier, le père fondateur. Malheureusement, d'autres activités l'empêcheront de mener à bien son projet. Dès lors, le vieux Monatte reçoit dans son HLM de Vannes. Ses interlocuteurs sont autant de fenêtres sur le monde. Il est à l'écoute de chaque soubresaut du mouvement social, toujours en phase, malgré les déboires, avec son rêve émancipateur. Et si, jusqu'au bout, il reste résolument optimiste dans les destinées de la classe ouvrière, pensant que la flamme révolutionnaire peut vaciller, mais non s'éteindre, ses préoccupations d'homme ne s'arrêtent pas là. Le journal qu'il tient en atteste : la question sociale y fréquente la littérature, la poésie, la politique, les afflictions quotidiennes. Son *Journal*, est une façon de rendre encore un hommage au vieux Pelloutier, en pratiquant la « culture de soi-même », une façon encore de n'être pas tout à fait lié à cette triste époque où prime « le besoin de vivre en troupeau, de se plier à une discipline, de ne pas penser, de ne pas marcher hors de la colonne, même si celle-ci se perd dans le brouillard ».

qui se soldera par un échec. Dès lors, *La Vie ouvrière* sera au centre de toutes les préoccupations. Août 1914, c'est le coup de massue, l'heure où sonnent les reniements. Devant le déraillement de tant de militants syndicalistes et anarchistes, de presque tous les socialistes, l'internationalisme s'effondre sans avoir servi. Pour Monatte et quelques-uns de ses camarades, il n'est qu'une seule urgence : résister au déferlement du patriotisme, à cette explosion insensée de chauvinisme qui s'est emparée des exploités eux-mêmes. Fin décembre 1914, il démissionne du comité confédéral de la CGT « déshonorée » et diffuse lui-même sa lettre de rupture. Un mois plus tard, il rejoint le 252e régiment de Montélimar et, un an après, part pour le front. Pour Monatte, pour ces hommes qui ont cru à l'internationalisme prolétarien, cette sale guerre est le mal absolu. À sa démobilisation, en mars 1919, deux tâches lui paraissent essentielles : soutenir la révolution russe et rénover la CGT en lui donnant une orientation révolutionnaire. Quand reparaît le premier numéro de la nouvelle série de *La Vie ouvrière*, le 30 avril 1919, Monatte anime ce qu'il est convenu d'appeler la minorité syndicale, représentée par les comités syndicalistes révolutionnaires. Il est bientôt un partisan convaincu de l'adhésion à la IIIe Internationale. Cependant, quand, en 1922, la scission semble inévitable, Monatte fait tout ce qui est en son pouvoir pour l'éviter, ne voyant d'issue que dans l'unité

de la classe ouvrière. Si ses sympathies vont à la CGTU [749], c'est à la CGT [750] qu'il demeure, avec le syndicat des correcteurs. Vivant la division syndicale comme un échec, il quitte la direction de *La Vie ouvrière*. Un an plus tard, en mai 1923, il adhère au parti communiste et rejoint son comité directeur en janvier 1924 avant d'en être exclu en décembre « comme ennemi du prolétariat, du Parti et de l'Internationale ». On l'accuse en fait d'être lié à l'opposition de gauche et à Trotsky. En janvier 1925, Monatte fonde *La Révolution prolétarienne*, revue mensuelle « syndicaliste communiste » et dirige ses attaques aussi bien contre la vieille CGT incapable de trouver un souffle révolutionnaire que contre la CGTU, totalement inféodée aux intérêts soviétiques. Dans *La Révolution prolétarienne*, deux fronts resteront ouverts

[749] Au commencement de l'été 1922 se retrouvent, à Saint-Étienne, les syndicats et les militants révolutionnaires de la CGT exclus de la confédération par la tendance réformiste réunie autour de Léon Jouhaux. Ce premier congrès doit déterminer les règles de fonctionnement de la nouvelle centrale syndicale, son orientation, son affiliation internationale. Le bureau provisoire de la nouvelle confédération, issu directement du comité central des comités syndicalistes révolutionnaires (CSR), a dû reconstruire, en quelques mois, la maison syndicale éclatée. Les documents préparatoires au congrès résument tous ces efforts, tournées de propagande et de reconstitution d'organisations là où les syndicats ont choisi de demeurer dans la vieille CGT. « Le syndicalisme poursuit, par la lutte de classes, la Libération des travailleurs qui ne sera réalisée que par la transformation totale de la société actuelle, et ne s'accomplira que par la suppression du patronat, l'abolition du salariat, la disparition de l'État. » Gaston Monmousseau, secrétaire de la Fédération des cheminots précise l'esprit et la méthode du mouvement syndical en reconstitution. En particulier, il souligne son accord général avec la Charte d'Amiens (1921), dont « les principes sont toujours valables dans leurs grandes lignes... et tout particulièrement l'idée que le syndicalisme doit élargir son champ d'investigation et d'action au-delà de l'opposition purement corporative jusqu'à l'émancipation totale du prolétariat par la suppression du salariat et du patronat. En ce sens, le syndicalisme se suffit à lui-même. Pourtant, continue-t-il, s'il se suffit à lui-même, il ne suffit pas à tout, contrairement à ce que certains prétendent. Et les rapports que le syndicalisme établira avec des groupements révolutionnaires extérieurs devront être nettement définis ; il faut détruire, poursuit Monmousseau, cette légende d'une révolution se déroulant exclusivement sur le plan économique et, à ce propos, il importe de tenir compte de l'expérience de la révolution russe. Partisans de l'adhésion de la CGT à l'Internationale syndicale de Moscou, nous revendiquons, précise-t-il intransigeant, l'autonomie de notre mouvement national vis-à-vis des partis ; ne voulant point subordonner le mouvement international à notre point de vue, nous n'entendons point imposer l'autonomie syndicale aux organisations des autres pays qui, par leur caractère, évoluent sur un plan tout différent du nôtre. » Enfin, Monmousseau conclut son intervention en proposant aux voix du congrès la résolution que les syndicats de la minorité ont présentée au Congrès de Lille de juillet 1921. Rédigée et adoptée par l'ensemble des syndicats de l'opposition révolutionnaire lorsque la CGT ne s'était pas encore brisée en deux tronçons, cette résolution expose d'abord longuement les principes du syndicalisme révolutionnaire en paraphrasant parfois la Charte d'Amiens. Ainsi, la grève générale est le moyen révolutionnaire qu'elle préconise et elle affirme que le syndicat, « aujourd'hui groupement de résistance », sera « dans l'avenir le groupe de production et de répartition, la base de la réorganisation sociale ». Sans oublier de préciser que dans l'Suvre revendicatrice quotidienne, « le syndicalisme poursuit la coordination des efforts ouvriers, l'accroissement du mieux-être des travailleurs par la réalisation d'améliorations immédiates telles que la diminution des heures de travail, l'augmentation des salaires, etc. ». Cette position indique déjà une inflexion de l'orientation traditionnelle du syndicalisme révolutionnaire de la Charte d'Amiens, qui minorait l'action des « partis et des sectes philosophiques » pour réserver au syndicalisme le principal rôle dans la transformation sociale. Ici, au contraire, il s'agit d'appeler à la collaboration avec « les autres forces révolutionnaires ». Il s'agit bien sûr, dans l'esprit de Monmousseau et des amis de Pierre Monatte, du parti communiste et, en conséquence, de placer le parti à égalité avec le mouvement syndical. S'agissant de l'affiliation internationale, la résolution défend les mêmes conceptions formelles d'indépendance : « La CGT adhère à l'Internationale syndicale de Moscou à la condition expresse que les statuts respectent l'autonomie du syndicalisme français ; enfin, pour ce qui concerne l'ISR elle-même, le mouvement syndical français mandate ses délégués pour défendre, au sein des congrès internationaux, le principe de l'autonomie de l'ISR vis-à-vis de la IIIe Internationale communiste. »

[750] Fondée en 1895 au congrès de Limoges sur des principes révolutionnaires, la Confédération générale du travail (CGT) évolue rapidement vers une voie plus réformiste. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la centrale syndicale française atteint l'apogée de son succès avec l'entrée massive de militants communistes.

en permanence : contre le capitalisme, le colonialisme français et la montée des fascismes ; contre la dégénérescence de la révolution russe, la bureaucratie soviétique et la dictature de parti. La tradition dans laquelle il s'inscrit et à laquelle Simone Weil adhère, englobe la nécessité de l'indépendance du syndicalisme et le refus de la délégation : le syndicalisme révolutionnaire prône un regroupement d'hommes libres qui par la pratique émancipatrice de la culture, de l'esprit communautaire, de la fraternité agissante, de l'entraide, de cette « science de notre malheur » dont parlera Ferdinand Pelloutier, fondateur des Bourses du travail et théoricien de la culture prolétarienne, met quotidiennement en cause le système de l'exploitation et conquiert les moyens de l'abattre.

Boris Souvarine [751] est exclu du parti communiste suite à la publication en français des Cours nouveaux de Trotsky, en 1924. Il se consacre alors activement à la question de l'Union soviétique et rédige notamment son *Staline* en 1935.C'est d'ailleurs le seul texte politique de Simone Weil qui ne sera pas publié, car la revue ne possède plus les fonds nécessaires à son existence.

L'exemple des revues ne vient donc pas à Simone Weil de manière fortuite. Elle a été collaboratrice occasionnelle dans d'autres nombreuses revues, et cette manière de s'impliquer dans le champ politique lui semble offrir le maximum de garanties au libre exercice de son jugement. Aussi, lorsque Boris Souvarine parvient à convaincre Auguste Detœuf de l'embaucher chez Alsthom, elle ne se contente pas de travailler comme ouvrière, mais participe avec son employeur à la revue qu'il avait créée, *Les Nouveaux Cahiers.* De même, elle proposera à Victor Bernard, ingénieur et directeur technique de l'usine de Rosières qu'elle visita le 5 décembre 1935 et qui était située près de Bourges où Simone Weil enseignait durant l'année 1935-1936, un article nommé « Un appel aux ouvriers de Rosières », pour *Entre-nous*, un journal fondé par lui-même et censé relater la « vie d'usine ». Son objectif est de faire advenir un milieu où les intérêts des ouvriers et des patrons pourraient se rencontrer. Elle propose de donner les moyens d'une telle médiation : plutôt que d'être simplement un organe d'information des ouvriers par l'administration de l'usine, cette revue serait un lieu d'expression, à partir duquel seraient créées les conditions préalables à une amélioration des conditions de travail. Il ne s'agit pas d'une revue simplement militante où les ouvriers exprimeraient leurs doléances. L'enjeu est de permettre à chacun de prendre conscience des conditions réelles dans lesquelles se tiennent les autres. Les ouvriers échangeraient entre eux leurs souffrances,

[751] Simone Weil fait sa connaissance en novembre 1932, grâce à Nicolas Lazarévitch avec qui elle collabore dans la revue *La Révolution prolétarienne*. Souvarine prépare la sortie de sa revue *La Critique sociale* et devient un ami proche de Simone Weil, elle écrit notamment *Les Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* en vue d'une publication dans ce périodique.

leurs joies et leurs réflexions. Le journal pourrait pallier un peu aux effets du morcellement des tâches. Notamment, il pourrait être ce qu'en plus de leur travail les ouvriers font, entre eux, à l'usine. L'échange devrait être aussi celui des patrons avec les ouvriers, ce qui permettrait aux premiers de « comprendre quel est au juste le sort des hommes qu'ils utilisent comme main-d'œuvre » ils pourraient ainsi chercher, au maximum, à rendre compatibles des conditions de travail humaines avec « le rendement indispensable à l'existence de l'usine » ; et aux seconds de connaître « les nécessités auxquelles la vie de l'usine est soumise » et de « contrôler et apprécier la bonne volonté des chefs [752] ». La possibilité d'exercer son jugement est pour Simone Weil le gage le plus précieux de la liberté. La critique des partis pourrait tenir alors en une formule, elle se présente comme une définition : « Un parti politique est une organisation construite de manière à exercer une pression collective sur la pensée de chacun des êtres humains qui en sont les membres. [753] »

Nous avons donc insisté sur la dimension politique de l'engagement de Simone Weil à l'usine durant son expérience de l'année 1934-1935 : son implication est une manière d'exprimer non pas seulement la nécessité d'agir pour les ouvriers mais la nécessité de s'impliquer en pleine conscience des responsabilités qui reviennent à l'intellectuel. Si l'usine est certainement le lieu où il est le plus difficile d'exercer le jugement, il faut pouvoir le constater, cet impératif est à la fois une exigence intellectuelle et une obligation morale. La lutte contre l'oppression n'est effective que dans la mesure où elle permet l'expression de la pensée. La résistance est d'autant plus réelle qu'elle échappe davantage aux idéologies. Cette perspective implique de se défaire des préjugés, ceux-là mêmes qui contribuent à faire des ouvriers une masse laborieuse et des intellectuels les garde-fous des différents mots d'ordre des partis. Il ne s'agit donc pas seulement de lutter pour la dignité des ouvriers mais par là même, de rendre possible l'émergence d'un espace critique où l'intellectuel comme le militant « ne sont plus à la chaîne [754] ». Si les ouvriers souffrent de ce que leur travail échappe à leur intelligence, la philosophe se heurte à des « abstractions vides », répétées inlassablement qui nourrissent des « oppositions imaginaires » et masquent « les oppositions concrètes [755] ».

---

[752] *La Condition ouvrière, Un appel aux ouvriers de Rosière, op. cit.*, p. 211.

[753] *Notes sur la suppression générale des partis politiques, Écrits de Londres, op. cit.*, p. 132.

[754] Nous nous inspirons de la réflexion conduite par Éric Lecerf au cours de la journée doctorale « Simone Weil et le travail », le 3 juin 2005 à l'université Jean-Moulin Lyon 3. Il admet dans sa conférence « Attention et vigilance chez Simone Weil » que : « Du travail en conscience par lequel s'exprime l'attention, jusqu'au travail machinal où la vigilance est en chaque instant mobilisée, Simone Weil en trouve des manifestations aussi bien dans les ateliers d'usine que dans les cours d'université. »

[755] « Ce qu'on nomme de nos jours... », *Écrits historiques et politiques*, tome II, volume 2, p. 126.

c. La pensée collective

Il n'y a pas d'exercice collectif de l'intelligence

En 1943, Simone Weil écrit *L'Enracinement ou le Plaidoyer pour une civilisation nouvelle*. Ce texte était censé répondre aux attentes d'André Philipp [756], chargé du Commissariat à l'intérieur et au travail au sein de l'organisation de la France libre. Il avait consenti à la faire venir à Londres. Jean Moulin avait été à l'origine de la création du Comité général d'études qui jouait le rôle d'organe de réflexion auprès du Comité national de résistance qu'il avait lui-même fondé. Il se donnait pour tâche de jeter les bases d'une organisation administrative, politique et économique de la France après la Libération. Dans ce contexte, Simone Weil entreprend de poser les bases d'une doctrine, susceptible de fonder une civilisation nouvelle. Il en va de la définition même du politique car si elle déplore que l'on soit « depuis des siècles » accoutumés à penser la politique, comme « la technique de l'acquisition et de la conservation du pouvoir », la haute politique se situe en amont de l'action où s'élaborent les méthodes pour « insuffler une inspiration à un peuple [757] ». À cet effet, elle répertorie les obligations de l'ordre social relativement à ce qu'elle nomme les « besoins vitaux de l'âme ». Après l'ordre, la liberté, l'obéissance, la responsabilité, l'égalité, la hiérarchie, l'honneur et le châtiment, Simone Weil fait un article sur la liberté d'opinion. Premièrement, elle distingue la liberté d'association de la liberté d'opinion, car si l'expression est un besoin vital, l'association n'est « qu'un expédient de la vie pratique [758] ». La liberté d'opinion est un besoin personnel de l'intelligence et non pas l'attribut d'un groupe de pression ou même simplement d'un journal. Aux yeux de Simone Weil, on peut donc imaginer qu'un État réprime la presse, sans « toucher si peu que ce soit à la liberté d'opinion ».

Il faut distinguer la liberté d'opinion du journaliste de celle du journal qui s'en fait temporairement l'écho. La liberté d'expression est un besoin vital de l'intelligence et elle « réside uniquement dans l'être humain considéré seul ». La liberté d'opinion ne saurait être l'attribut d'un groupe puisqu'« il n'y a pas d'exercice collectif de l'intelligence [759] ». C'est même au nom de cette liberté d'expression que Simone Weil plaide pour qu'il « soit interdit à un groupe d'exprimer une opinion ». Le journal doit être le moyen de l'expression mais non pas

---

[756] André Philipp (1902-1972), professeur à la faculté de droit, député socialiste, ministre, membre du comité directeur de la SFIO. De souche protestante, il anima pendant quarante années le mouvement social-chrétien. Il rejoint Londres le 22 juin 1942, il est alors chargé de mission auprès de Roosevelt en vue de la reconnaissance officielle de la France libre. Il accompagne de Gaulle en mai 1943.

[757] *L'Enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 1943, *op. cit.*, p. 1143.

[758] *Ibid.*, p. 1043.

[759] *Ibid.*

la condition. Plus radicalement elle maintient que « l'intelligence est vaincue dès que l'expression des pensées est précédée, explicitement ou implicitement par le petit mot nous [760] ». Dès que l'on s'exprime à la première personne du pluriel, non seulement toute expression libre de la pensée est rendue vaine mais encore toute véritable rencontre avec un autre, toute relation d'amitié est désormais caduque. Il faut bien distinguer la communauté d'intérêts de l'amitié véritable. Le « nous » que Simone Weil incrimine ne reflète ni moi ni l'autre mais un mélange où chacun parle du point de vue d'une entité fictive. Aussi, « rien n'est plus contraire à l'amitié que la solidarité causée par la camaraderie, par la sympathie personnelle ou par l'appartenance à un même milieu social, à une conviction politique, à une même nation, à une même confession religieuse [761] ». C'est pourquoi l'amitié peut être un « grand danger [762] » dès lors qu'elle prend la forme d'une communauté de pensée. Au contraire, si elle est authentique elle définit l'unique rapport des hommes où la vérité peut être échangée. On ne craint pas de livrer sa pensée à un ami à la condition d'avoir renoncé à lui plaire [763]. La plus grande amitié requiert donc paradoxalement la plus grande solitude. Elle se fonde sur la reconnaissance réciproque de « la ferme volonté » de chacun de « bien exercer les facultés qui se trouvent à sa disposition ».

L'amitié est donc tout le contraire d'une relation qui inviterait à « se distraire de soi » et « faire oublier les responsabilités qu'impliquent pour chacun le pouvoir et le devoir d'exercer ses propres facultés [764] ». D'une manière générale, l'organisation sociale ne doit pas faire écran et empêcher de rentrer en rapport avec l'univers. À ce titre, à propos de l'attitude de Rosa Luxemburg en prison, Simone Weil note ce qui lui apparaît surtout : « Ce sentiment véritablement stoïcien, si rare chez les modernes, et surtout de nos jours, d'être chez soi dans l'univers quelque événement qui puisse s'y produire.[765] » Dans le compte rendu qu'elle donne à *La Critique sociale* des *Lettres de la prison* de Rosa Luxemburg, elle cite ce passage d'une lettre adressée à Louise Kautsky : « Ne comprends-tu pas que le désastre général est beaucoup trop grand pour qu'on se lamente à ce sujet ? Je peux être peinée lorsque Mimi est malade ou que cela ne va pas chez toi ; mais lorsque le monde entier sort de ses gonds, je ne cherche qu'à comprendre le qu'est-ce et le pourquoi de ce qui ce passe, et du moment que j'ai fait mon

[760] *Ibid.*
[761] *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, Fayard, 1985, p. 140.
[762] *L'Enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 1943, *op. cit.*, p. 1043.
[763] « L'amitié ne se recherche pas, ne se rêve pas, ne se désire pas ; elle s'exerce (c'est une vertu). » *K1, Cahier I, Œuvres complètes*, tome VI, volume 1, *op. cit.*, p. 144.
[764] Précisons : « L'amitié seule rappelle à soi-même, mais en face de soi-même, donne conscience de soi-même et de ses propres responsabilités. » *Fragments, Premiers écrits philosophiques, op. cit.*, p. 283.
[765] *Œuvres complètes*, tome II, volume 1, p. 301.

devoir, je retrouve mon calme et ma bonne humeur… [766] » Comprendre définit la liberté de l'esprit et doit rendre possible la perception de ce qui, en toutes circonstances, est « beau et joyeux dans la vie ». Si Rosa Luxemburg est exemplaire, cela est manifeste dans l'extrême lucidité dont elle fait preuve, loin des « espérances trompeuses », elle puise sa joie et sa liberté dans « sa force d'âme et d'esprit ». Cela tient au fait que, contrairement « à tant de chefs du mouvement ouvrier », Rosa Luxemburg n'a pas « restreint sa vie à son activité politique [767] ». Or, cette attitude définit la condition de son engagement — préserver son jugement du vertige collectif rend possible un investissement personnel et lucide dans le champ politique.

Du collectif à l'impersonnel

Nous avons défini dans le troisième chapitre de notre première partie [768] ce que Simone Weil nomme « l'impersonnel » et en quoi il nourrit l'expression libre de la pensée. Notamment, nous sommes revenus sur le passage qu'elle consacre à cette distinction dans les *Écrits de Londres* [769]. Nous voulons montrer à présent comment l'impersonnel se distingue du collectif et même s'oppose à lui. Il faut admettre que l'impersonnel désigne la dimension en chacun d'entre nous par laquelle il renoue avec l'ensemble de l'univers. Nous admettons la teneur stoïcienne de cette définition et nous la retrouvons avec Simone Weil, par exemple chez Rosa Luxemburg. Or, il n'y a jamais de passage du collectif à l'impersonnel. Au contraire, pénétrer dans le domaine de l'impersonnel permet de ne pas se laisser happer par le prestige de la reconnaissance collective. L'impersonnel détermine une zone de résistance où il est possible de tenir à distance la fausse sacralité de l'ordre social. La société définit la force collective des hommes qui cherchent à se délivrer des forces brutes de la nature. Cette association n'est opérante que dans la mesure où les individus parviennent à brider les tendances passionnelles ou capricieuses à l'intérieur même de la société [770]. C'est pourquoi le conflit social participe de la lutte pour la maîtrise des éléments naturels. D'ailleurs, nous avons rapporté en quoi Marx avait été aveugle de ne pas avoir intégré la lutte pour le pouvoir dans les motifs et les manifestations nécessaires à l'organisation sociale. La personne prise dans cette dimension est prisonnière des enjeux collectifs et les droits revendiqués par chacun ne sont aux yeux de Simone Weil, que l'expression de cette insociable sociabilité pour reprendre le mot de Kant.

---

[766] *Ibid*. Voir aussi Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail, op. cit.*, pp. 263-266.
[767] *Ibid.*, p. 302.
[768] Chapitre 3 « L'usine un milieu pour la pensée », « 1. Du phénomène au lieu », « a. L'usine ou le point d'ancrage pour la pensée. Le passage à l'impersonnel ».
[769] *Écrits de Londres et Dernières lettres*, Paris, Gallimard, collection « Espoir », 1957.
[770] Nous nous inspirons de l'article de Éric O. Springsted, « Droits et Obligations», paru dans les *Cahiers Simone Weil* en décembre 1986, tome IX, n° 4.

L'impersonnel est la trace de la destinée éternelle de l'homme, il impose des limites réelles aux luttes, marchandages ou négociations. Il héberge la pensée personnelle débarrassée de ses inquiétudes sociales.

En résumé, « la collectivité est plus puissante que l'individu dans tous les domaines, sauf un seul : penser [771] ». En ce sens, la liberté consiste en la capacité de tourner le rapport de l'individu au collectif de manière à ce que la collectivité ait le plus besoin possible de la personne mais que la personne ait le moins besoin possible de la collectivité.

1.2.2. L'exposition comme mode d'engagement

a. La propagande en acte

Nous prenons cette expression dans les *Écrits de Londres* dont un passage est consacré au *Projet de formation des infirmières de première ligne*. Il rend compte de la singularité de l'engagement de Simone Weil. Bien au-delà de l'engagement classique des intellectuels dont elle fait partie et dont ses propres choix constituent à certains égards une critique parfois sévère, le sien s'apparente en réalité bien plus à un témoignage qu'à une action. En effet, l'expérience de Simone Weil à l'usine, se présente comme une leçon de philosophie. La lecture du *Journal d'usine* répond au souci de comprendre la condition ouvrière comme à celui de questionner la vocation philosophique. L'exigence de vérité qui nourrit l'inquiétude de Simone Weil prend corps à l'usine. Si nous parlons de témoignage, ce n'est donc pas au sens d'une attestation par sa présence au moment des faits, il en serait ainsi si ce qui nous intéressait était de comprendre ce qu'elle a vu à l'usine. Or, le *Journal d'usine* ne laisse guère prise à cette interrogation : l'organisation du récit amène plutôt le lecteur à se demander ce que la philosophe a vécu à l'usine. En effet, le journal est, comme nous avons cherché à le montrer dans notre première partie, alors que nous comparions la démarche de Simone Weil à celle de Robert Linhart [772], le récit des impressions de la philosophe, il invite à une lecture de l'intérieur où la notion de condition revêt la même importance que le qualificatif « ouvrière » et le journal de Simone Weil conduit à comprendre cette condition. Dans une communication faite à Roanne, au colloque [773] « Simone Weil », en 1993 pour le cinquantième anniversaire

[771] *Cahiers I, Œuvres complètes*, tome VI, volume 1, p. 78.
[772] Chapitre 2, A. *Le Journal d'usine : le témoignage de Simone Weil*, pp. 103-121.
[773] Ce colloque a été organisé à l'initiative de la ville et de Daniel Boitier, professeur de philosophie au lycée Jules-Ferry. Il a donné lieu à la publication de l'article « La question de l'engagement chez Simone Weil » par Patrice Rolland, duquel nous nous inspirons.

de sa mort, Patrice Rolland a montré en quoi l'itinéraire de Simone Weil est à la fois propre à sa génération et tout à fait singulier. Pour qualifier cette singularité, il s'appuie sur une hypothèse avec laquelle, en un certain sens, nous nous accordons : « Simone Weil s'est en un sens voulue martyre au sens originel du terme : témoignage par le corps et l'esprit. » Il précise et ce point nous semble capital : « Elle avait apparemment abandonné l'engagement politique ou social collectif, mais c'était pour trouver une autre forme d'engagement plus radicale. [774] » Le mode d'engagement que Simone Weil préconise, à travers ses actes et prises de position comme dans ses écrits, est celui de l'exposition. Nous entendons qu'il importe aux yeux de la philosophe de faire la démonstration en acte de son jugement. Il s'agit de rendre visible en l'attestant par sa propre existence, la valeur des positions revendiquées. Nous savons quel mépris à cet égard Simone Weil affiche vis-à-vis des grands chefs politiques ou révolutionnaires qui méconnaissent absolument le fonctionnement pratique, les enjeux physiques et moraux, du travail accompli par les ouvriers dont ils prétendent défendre la cause.

L'inspiration contre l'idolâtrie

En 1943, Simone Weil reprend la notion de « propagande » dans son *Projet de formation d'infirmières de première ligne*. Celui-ci répond à ses réflexions sur l'hitlérisme telles qu'elle les a livrées en 1939. Dans un long article, elle compare les prétentions hitlériennes à l'état du régime intérieur romain : il lui semble pouvoir établir une analogie dans l'usage qui est fait, à chaque fois, non seulement de la force mais de sa réputation. Elle aboutit au constat suivant : « La propagande et la force se soutiennent mutuellement ; la force rendait la propagande à peu près irrésistible en empêchant dans une large mesure qu'on osât y résister ; la propagande fait pénétrer de partout la réputation de la force. [775] » Il est net que la force n'est efficace que si lui sont jointes quelques idées, si basses soient-elles [776]. En 1943, elle revient aussi sur ce fait dans une longue analyse consacrée au déracinement et à la nation. Elle s'appuie sur un passage du chapitre cinq de *Mein Kampf* d'Adolf Hitler, qu'elle avait recopié. Les pages de ce livre consacrées, à propos de la guerre de 1914, puis de la conquête des masses par le parti nazi, à la propagande en général, sont parmi les plus connues. La propagande de guerre anglaise, de 1914 à 1918, si méthodique, fut aux dires d'Hitler une révélation pour lui. La propagande est un moyen qui doit être évalué en fonction du but. Si ce but est le combat

---

[774] *Ibid*. Article publié dans le livre de Charles Jacquier (sous la direction de), *L'Expérience de la vie et le travail de la pensée*, Arles, Sulliver,1998, p. 247.

[775] *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme, op. cit.*, p. 196.

[776] « L'observation géniale d'Hitler sur la propagande, à savoir que la force brutale ne peut pas l'emporter sur des idées si elle est seule, mais qu'elle y parvient aisément, en s'adjoignant quelques idées, d'aussi basse qualité qu'on voudra. » *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1111.

pour l'existence, alors les armes les plus cruelles deviennent les plus humaines et il n'est pas nécessaire de respecter la vérité. En effet, d'après l'auteur de *Mein Kampf* : « Le levier le plus puissant des révolutions a été de tout temps un fanatisme qui fouette l'âme de la foule et la pousse en avant, fût-ce avec une violence hystérique, non la connaissance objective des vérités scientifiques. [777] » La propagande s'adresse d'ailleurs à « l'homme-masse » : plus les arguments sont adaptés aux plus simples qui composent le public, plus ils sont efficaces. Elle doit donc se destiner au sentiment et frapper l'imagination. La propagande s'appuie sur l'éducation, pour « agir en profondeur sur les individus [778] ». La consécration de cette éducation sera la remise au jeune Allemand d'un diplôme de citoyen du Reich quand il aura accompli son service militaire. Car on ne naît pas citoyen mais seulement ressortissant, on le devient à condition de le mériter. Ce document devra être le plus important de toute la vie de chaque Allemand ; il constituera un lien unissant tous les membres de la communauté en comblant le fossé entre les classes sociales : « Un balayeur des rues doit se sentir plus honoré d'être citoyen de ce Reich que s'il était roi d'un pays étranger. [779] » L'analyse de l'hitlérisme conduit naturellement Simone Weil à réfléchir à la notion de sacrifice. Le fanatisme mène des hommes à mourir et à faire de leur sacrifice un symbole qui tient lieu de démonstration. Le sacrifice des infirmières doit d'une certaine manière « contrebalancer » celui des SS. Simone Weil forme le projet d'une formation spéciale d'infirmières chargées de donner les premiers soins sur le front. Les avantages tiennent au réconfort qu'apporteront ces femmes sur le plan physique comme moral, il s'agit de frapper l'imagination, comme à chaque fois lorsqu'il est question de propagande. « À l'arrière la propagande se fait par la parole. Au front les paroles doivent être remplacées par des actes […]. L'existence de formations spéciales animées d'un esprit de sacrifice total constitue en tout instant une propagande en acte. [780] » Cette formation devrait être une source d'inspiration morale nouvelle pour l'armée. L'hitlérisme se présente comme un « ersatz de religion » et les SS lui font de la propagande en exhibant un héroïsme qui prend sa source dans une extrême brutalité, fruit de l'indifférence envers la mort pour eux-mêmes et pour le reste de l'humanité. Or, un corps spécial d'infirmières « offrirait un équivalent, expression d'une vitalité morale, qui ferait une propagande analogue non pas à une idolâtrie mais à une religion ouverte dont l'inspiration ne peut se définir par l'adhésion à une église déterminée [781] ».

---

[777] *Mein Kampf*, traduction française, *Mon combat*, par J. Gaudefroy-Demonbynes et A. Calmettes, Paris, 1934. Passage cité dans Jean-Jacques Chevallier, *Les Grandes Œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Armand Colin, Paris, 1970, p. 278.
[778] *Ibid.*
[779] *Ibid.*, p. 279.
[780] *Écrits de Londres, op. cit.*, p. 192.
[781] Gabéliera Fiori, *Simone Weil. Une femme absolue, op. cit.*, p. 71.

Il faut distinguer l'inspiration religieuse qui anime la vie publique de l'idolâtrie. Cette dernière repose sur la propagande qui ne vise pas à susciter une inspiration mais au contraire, « ferme, condamne tous les orifices par où une inspiration pourrait passer ; elle gonfle l'âme tout entière avec du fanatisme [782] ». La propagande qui produit l'idolâtrie est donc une forme pervertie de l'inspiration religieuse. Or, l'homme ne « peut pas éviter le problème religieux » car il ne peut éviter de se confronter à la question de la valeur morale de ses actions, ou de la possibilité de distinguer le bien du mal. Simone Weil expose les trois méthodes possibles pour trancher ce dilemme : une première est irréligieuse et consiste en la négation de l'opposition entre le bien et le mal. Elle conduit à la folie « au sens littéral, médical du mot » puisque cette méthode fondée sur le principe que « tout se vaut », « précipite l'homme dans un ennui semblable à celui des malheureux condamnés à la prison cellulaire, et dont la plus grande douleur est de n'avoir rien à faire [783] ». La deuxième méthode, l'idolâtrie, correspond à ce que Platon nomme « le culte du gros animal ». Elle consiste en la délimitation d'une région sociale à l'intérieur de laquelle l'homme n'est plus soumis au couple bien et mal. Elle doit être suffisamment grande pour que l'homme puisse y pénétrer tout entier. Aussi, par exemple, « dans un pays à parti unique, le membre du parti qui une fois pour toutes a abdiqué toute autre qualité que celle-là n'est plus soumis au péché. […] Il ne peut faire aucun mal, car il est exclusivement le membre d'un corps, le parti, la Nation, qui ne peut faire aucun mal. Il ne perd cette protection, cette armure, que si soudain il redevient un être de chair et de sang, ou bien un être qui a une âme, bref autre chose qu'une parcelle de ce corps [784] ». La troisième méthode consiste en ce que Simone Weil nomme « la mystique » : elle désigne le passage au-delà de l'opposition du bien et du mal et cela par l'union de l'âme avec le bien absolu. L'orientation vers la mystique distingue la religion de l'idolâtrie. L'inspiration à laquelle en appelle Simone Weil doit venir d'une « élite authentique », laquelle devra allumer « parmi les masses misérables la vertu de pauvreté spirituelle [785] ». Et pour cela cette élite devrait être exemplaire, supporter elle-même cette misère. « Il faut d'abord que les membres de cette élite soient pauvres, non seulement spirituellement mais en fait. » Il ne s'agit pas de créer un nouvel ordre franciscain [786] qui se tiendrait encore séparé du monde. Les membres de cette élite devront subir « tous les jours, dans leur âme et dans leur chair, les douleurs de la misère ». Il s'agit de faire la démonstration par sa présence physique et ses actions de l'inspiration dont ils sont porteurs.

---

[782] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1143.
[783] *Cette guerre est une guerre de religions, Écrits de Londres, op. cit.*, p. 100.
[784] *Ibid.*, p. 101.
[785] *Ibid.*, p. 105.
[786] « Une robe de bure, un couvent, sont une séparation. Ces gens doivent être dans la masse et la toucher sans que rien ne s'interpose. » *Ibid.*

Dans un fragment des *Écrits de Londres, Réflexions sur la révolte*, Simone Weil donne à la notion de « propagande en acte » une dimension stratégique plus globale. Il lui semble qu'il est possible en 1943 d'agir sur l'imagination des Allemands de manière à changer radicalement le rapport de force. Il s'agit toujours de la répercussion morale du sacrifice. « La propagande par la parole imprimée, radiodiffusée ou transmise de bouche en bouche est une chose essentielle, mais qui n'atteint sa complète efficacité que si elle est combinée avec la propagande en action. » Simone Weil en appelle à la désorganisation comme stratégie générale sur tout le continent européen. Cette résistance s'appuierait sur la supériorité morale de « la France combattante » dans la mesure où elle compte dans ses rangs « une quantité non négligeable d'êtres humains, disposés à courir des risques allant à un degré aussi proche qu'on voudra de la mort certaine [787] » ; ce qui n'est plus le cas des forces d'occupation, qui étaient pourtant seules au début de la guerre à posséder une telle force de persuasion. La révolte peut se propager comme la crainte ou la soumission si elle s'appuie sur la démonstration en acte de son effectivité. Par ailleurs, elle suppose l'exercice de la liberté. Mais c'est un exercice périlleux car l'esprit de révolte qui motive le sabotage et nourrit la résistance est-il compatible avec la restauration, pourtant inévitable, de l'ordre public ? C'est là toute la difficulté : rendre compatibles l'intérêt collectif et la justesse morale. L'esprit de révolte contient une forme nécessaire d'infidélité aux croyances communes et aux préceptes collectifs ; or, c'est cet esprit qui devra nourrir les obligations politiques et morales. Ce concept d'infidélité peut apparaître comme une clé pour comprendre l'engagement de Simone Weil. Il importe d'être « chez soi dans l'exil [788] ». Cela signifie que la liberté réside dans la discordance entre soi et les représentations collectives de soi. L'exil s'impose, comme la garantie d'un inconfort suffisant, pour aiguiser le jugement. Inversement, l'adhésion est le début d'une compromission non seulement morale mais intellectuelle. Nous le savons, Simone Weil « n'appartient jamais longtemps à aucune cause, à aucun parti ni à aucune chapelle, elle traverse à grandes enjambées les enjeux politiques et religieux de son siècle, rétive aux croyances et aux idoles [789] ». Cette distance est le fait d'une considération du risque, comme composante nécessaire de l'engagement, dans la mesure où il oblige à l'activité libre de l'intelligence et encourage l'exercice lucide de la responsabilité.

---

[787] *Réflexions sur la révolte, Écrits de Londres, op. cit.*, p. 113.

[788] *Œuvres complètes*, tome VI, volume 2, p. 421.

[789] Nous nous inspirons du travail de Jean-Michel Hirt, lequel démontre que l'infidélité de Simone Weil a un sens profondément religieux, puisqu'elle renoue ainsi avec la tradition juive, et constitue un trait important de sa démarche philosophique. *Une femme sur le chemin de Marie-Madeleine, Cahiers Simone Weil*, tome XXVI, n° 1, p. 1.

b. Les risques de l'engagement

Le risque

Le risque fait partie « des besoins vitaux de l'âme » à partir desquels devrait être dressée la liste des obligations envers l'être humain, ainsi que Simone Weil l'expose dans le *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* ou *L'Enracinement*. Il est aussi grave de priver un homme de risque que de liberté ou de sécurité. L'absence de risque résulte alors non pas d'une évaluation du danger et d'un effort pour l'éviter ou se mettre à l'abri, mais d'une forme de négation du danger fondée sur l'ignorance. Elle est encouragée par ce qui, à la source du péril, agit d'autant mieux qu'il prive celui qui le subit de toute possibilité de conscience et d'action. Aussi, la propagande dans les systèmes totalitaires a pour effet de diminuer cette conscience du risque. Le fait est que l'on peut donc tout à fait jouer sa vie sans prendre le moindre risque. Car prendre un risque est défini comme une capacité fondée sur l'exercice de la liberté. À l'usine, les ouvriers bien que largement livrés au bon vouloir des patrons sont ainsi pourtant privés de risque. Il leur est en effet impossible de mesurer la portée de leur action puisqu'ils ne peuvent en maîtriser les conséquences. Si l'excès de risque produit la terreur et la soumission, son absence plonge l'âme dans une torpeur qui à son tour interdit l'action. En effet, « l'absence de risque suscite une espèce d'ennui qui paralyse l'âme autrement que la peur, mais presque autant [790] ». L'absence de risque à ce niveau n'empêche pas l'exposition au danger. Les ouvriers sont exposés et doivent être vigilants dans la confection des pièces. Notamment, l'exigence de rapidité dans l'exécution implique l'exercice constant d'une certaine tension. Mais c'est précisément ce « régime de l'attention » qu'il faut changer pour répondre radicalement au problème du déracinement ouvrier. Car, ce déracinement se fonde sur une certaine déviation de l'usage de l'attention. « Il faut changer le régime de l'attention au cours des heures de travail, la nature des stimulants qui pousse à vaincre la paresse ou l'épuisement — stimulants qui aujourd'hui ne sont plus que la peur et les sous —, la nature de l'obéissance, la quantité trop faible d'initiative, d'habileté et de réflexion demandée aux ouvriers, l'impossibilité où ils sont de prendre part à la pensée et le sentiment à l'ensemble du travail de l'entreprise, l'ignorance parfois complète de la valeur, de l'utilité sociale, de la destination des choses qu'ils fabriquent, la séparation complète de la vie du travail et de la vie familiale. [791] » Aussi, dans le *Journal d'usine*, Simone Weil décrit comment la pression constante et contraire au rythme de la pensée change l'attention en un exercice contraignant

[790] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1047.
[791] *Ibid.*, p. 1059.

et vide de signification. Elle décrit toutes les règles qui « contraignent les ouvriers à ne rien laisser d'eux, corps et esprit, qui puisse encore déroger à l'ordre de la vitesse, à cette position de rouage humain de la machine [792] ». L'attention devrait impliquer un souci de suivre au plus près les transformations auxquelles le réel est soumis ainsi qu'une volonté de souscrire aux effets que ces transformations pourront avoir sur soi. L'attention se définit précisément chez Simone Weil par une forme de synthèse de la perception et de la réflexivité. La lecture est une activité exemplaire de cette synthèse. Lire, c'est être saisi du dehors par les significations que nous lisons. Comme elle l'expose dans son *Essai sur la notion de lecture* : l'action sur soi comme sur autrui consiste en la capacité de changer des significations. À ce titre, « la guerre, la politique, l'éloquence, l'art, l'enseignement, toute action sur autrui consiste essentiellement à changer ce que les hommes lisent [793] ». L'action naît de l'attention, elle suppose de se déprendre de soi, d'encourir le risque d'accueillir un inédit. Le monde se présente sous la forme de signes par lesquels le sujet se saisit lui-même et l'exercice de l'attention demande la faculté de s'engager en cet ensemble.

L'attention s'oppose à la vigilance dont doit faire preuve l'ouvrier en 1934. La vigilance implique une fermeture préalable au monde. Être vigilant suppose de se concentrer sur une partie du réel en fonction de significations établies au préalable. À l'usine, cette partie est désignée par la tâche à accomplir. Cette forme de concentration est contraire au régime de l'attention auquel enjoint Simone Weil. La vigilance est motivée par la crainte de ne pas être en mesure de saisir ce qui se présente. Elle force le réel à délivrer ce qu'il contient pour ne point être surpris, dépassé, pris dans cette réalité. Elle définit une rétractation de la conscience contraire au risque qui est « un besoin essentiel de l'âme humaine [794] ». Le risque est « danger qui provoque une action réfléchie [795] ». Or, la vigilance a pour fonction d'écarter tout danger, tout ce qui compromet les certitudes du sujet et l'accomplissement de l'acte pour lequel il est mobilisé. Ainsi en est-il du travail machinal dans les ateliers d'usine, dangereux mais sans que l'ouvrier ne prenne le moindre risque conscient.

Dans le numéro 34 (20 mars 1936) de *Vigilance*, *bulletin du comité de vigilance des intellectuels antifascistes*, Alain avait publié un questionnaire en dix points qui demandait par exemple : « Pensez-vous que nous ayons à choisir entre Hitler et les Soviets ? » Ou : « Ce choix proposé n'est-il pas déjà offense et acte de guerre ? » Simone Weil décide de répondre

---

[792] Nous nous inspirons de la conférence d'Éric Lecerf « Attention et vigilance. Les deux limites du travail chez Simone Weil. » Journée doctorale « Simone Weil et le travail » à l'université Jea-Moulin, Lyon 3, le 3 juin 2005.

[793] *Op. cit.,* p. 218.

[794] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1047

[795] *Ibid.*

à la dixième question : « Les hommes qui parlent d'honneur et de dignité comme plus précieux que la vie, sont-ils disposés à risquer les premiers leurs vie ? Et que penser d'eux s'ils ne le sont pas ? » Ce problème l'intéresse au premier chef car il permet de questionner l'état de confusion intellectuelle dans lequel l'approche de la guerre plonge les hommes. Ainsi les affiches placardées sur tous les murs de France, « Nous vaincrons parce que nous sommes les plus forts [796] », ou, à un autre moment, « Paix dans l'honneur [797] », ou « Paix dans la dignité », s'adressent-elles aussi à « l'homme-masse » que nous évoquions plus haut. Le caractère absurde des formules repose sur l'usage des qualités de dignité et d'honneur dont nul ne peut juger comme si elles tenaient simplement du prestige ou de la grandeur sociale. Car, si personne ne saurait admettre que la vie soit préférable à la dignité, cela signifierait « pour vivre, perdre les raisons de vivre » ; la dignité ou l'estime de soi « dépend exclusivement des actions que l'on exécute soi-même après les avoir librement décidées [798] ». Or, concernant la guerre, on ne peut envisager sérieusement que le motif des soldats réside dans la démonstration de leur honneur ou de leur dignité. En effet, « on ne peut imaginer qu'aucun homme puisse déléguer à un autre le soin de juger si oui ou non la conservation de sa propre estime exige qu'il mette sa vie en jeu [799] ». Or, la puissance d'ouvrir les hostilités comme celle de mettre un terme aux conflits est totalement « entre les mains de ceux qui ne se battent pas ». Aussi il ne peut être question ni de risque au sens où nous l'avons établi, ni d'honneur, ni de dignité lorsque des conflits entre États contraignent les masses populaires à prendre les armes. Décider sans risque (pour les chefs) ou mourir en exécutant cette décision (pour les soldats) ne suppose donc nullement « une sauvegarde de l'honneur ». On peut, tout au plus, évoquer l'humiliation subie par les nations en cas de défaite ; ainsi en est-il de la nation allemande après la signature du traité de Versailles. Dans un texte du printemps 1937, Simone WEil expose les « ressemblances frappantes » entre les rapports de « la France et de l'Allemagne depuis 1918 » et ceux entre « les patrons et les ouvriers ». Comme la légalité internationale repose sur un « traité imposé par les vainqueurs pour prolonger leur domination », la légalité sociale repose sur le droit de propriété qui « perpétue la domination bourgeoise [800] ».

---

[796] « Ce fut la parole la plus niaise de cette guerre ! », déclare Simone Weil. « Cette guerre est une guerre de religions », *Écrits de Londres, op. cit.*, p. 103.

[797] L'appel à la nation française signé par Poincaré le 1er août 1941 disait : « La mobilisation n'est pas la guerre. Dans les circonstances présentes, elle apparaît au contraire une comme le meilleur moyen d'assurer la paix dans l'honneur. »

[798] Réponse à une question d'Alain, mars 1936. *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 330.

[799] *Ibid.*

[800] Elle ajoute : « L'indignation des Français devant les violations du Traité de Versailles ressemble à l'indignation des bourgeois devant l'occupation des usines. » *France Allemagne et lutte des classes*, 1937, *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *op. cit.*, p. 67.

Mais, là encore, il faut relever la contradiction que Simone Weil dit très bien : « On foule aux pieds dans la vie civile la dignité personnelle de ceux que l'on enverra mourir pour la dignité nationale.[801] » Enfin, le traitement réservé aux soldats implique des humiliations quotidiennes et une soumission sans réserve au chef. La réponse de Simone Weil à Alain prend alors la forme d'un plaidoyer pour la paix. D'abord, il n'y a pas de « paix honteuse [802] » dans la mesure où la guerre ne met pas en cause la dignité ; de plus, même s'il faut convenir (pour le déplorer) qu'il y a bien toujours eu des guerres, il faut admettre que l'époque du travail industriel conduit à ce que les guerres « soient faites par des esclaves [803] ». Simone Weil n'entend pas comprendre le phénomène guerrier en dehors des structures de l'oppression sociale. La logique de la guerre comme sa conduite ne peuvent être détachées de la logique civile de subordination et de production. La discipline et la rigueur sont d'abord le fait des structures sociales qui contiennent, par la contrainte, les possibilités de révoltes. Et si les ouvriers, les chômeurs, par exemple, voulaient laver leurs humiliations comme le font les États « dans le sang, pour leur propre compte », alors « que d'hécatombes quotidiennes en pleine paix [804] ! »

Ainsi, dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, elle énonçait le principe suivant : « Pour obtenir de la part des esclaves l'obéissance et les sacrifices indispensables à un combat victorieux, le pouvoir doit se faire plus oppressif ; pour être en mesure d'exercer cette oppression, il est encore plus impérieusement contraint de se tourner vers l'extérieur et ainsi de suite. » Les commandes militaires, la préparation de la guerre, mobilisent à l'intérieur des usines, sur le plan matériel, en renforçant les exigences de productivité et, sur le plan moral, en préparant l'ouvrier aux sacrifices. Cette notion de « mobilisation » est importante pour comprendre la continuité entre l'usine et le front. En 1932, Jünger dans *Le Travailleur* fait un tableau assez éclairant de cette relation : il place au centre une réflexion sur le concept de mobilisation. Au contraire de Simone Weil, il s'agit pour lui de faire appel à cette mobilisation. La proximité des enjeux, chez les deux écrivains, tient à l'usage qui est fait de la notion de civilisation industrielle comme modèle d'intelligibilité. Pour le penseur allemand, l'avancée technique est elle-même une « mobilisation » du monde par le « travailleur ». Précisément, « la technique est l'art et la manière dont la Figure du Travailleur mobilise le

---

[801] *Ibid.*, p. 331.

[802] Dans les *Réflexions en vue d'un bilan* (mars 1939), Simone Weil abandonne ce pacifisme. Elle maintiendra que « les thèses du pacifisme intégral peuvent » désormais « être éliminées d'une étude de la situation présente ». *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 100.

[803] *Réponse à une question d'Alain*, *op. cit.*, p. 332. Elle ajoute : « Une formule célèbre dit qu'on peut à la rigueur avoir des esclaves, mais qu'il n'est pas tolérable qu'on les traite de citoyens. Il est moins tolérable qu'on en fasse des soldats. »

[804] *Ibid.*, p. 331.

monde [805] ».Cette figure est une nouvelle « langue » pour laquelle la machine comme l'homme ne sont rien d'autre que des « organes qui permettent de parler cette langue ». Cette mobilisation implique une lutte sans merci contre les intérêts individuels au terme de laquelle nous devrions, aux dires de Jünger, parvenir à « la source ardente d'un nouveau sentiment de vie [806] » et passer ainsi du monde bourgeois à « l'âge du travailleur ». Jünger prend la mesure du monopole de la technique comme dispensatrice de sens. Il en fait une « figure » de la résistance. Même si la technique voile ses fins véritables en se donnant une vocation morale, c'est la guerre qui rend le mieux compte de sa destinée véritable. Cette notion de « mobilisation » est importante, elle implique une attention qui laisse craindre que l'ouvrier ne puisse participer à ce mouvement sans y être autre chose qu'un moyen au même titre que la machine. Se mobiliser, c'est être parfaitement vigilant au sens où nous le notions plus haut, comme doit l'être le soldat qui peut mourir à chaque instant. Être soldat ou ouvrier est de toute évidence être mobilisé. L'essence ou la signification de l'être ouvrier s'épuise dans cette mobilisation des forces techniques. Cette lecture de Jünger, cet appel à la force, permet de bien comprendre le caractère décisif des modes de production à l'époque où nous nous situons. Pour Simone Weil, la guerre est la forme ultime de l'oppression et la mobilisation commence bien à l'usine. À l'usine, où, pour Jünger, le machinisme rend compte de cet effort de mobilisation sans que la figure du travailleur puisse s'incarner ailleurs que dans le capital. La machine rend puissante l'action sur la nature et si elle multiplie les forces humaines elle produit chez l'ouvrier non seulement une perte de l'âme mais aussi un abandon du corps. L'ouvrier est, pour reprendre la formule de Marx avec laquelle s'accorde Simone Weil, « un simple accessoire de la machine [807] ». Les mouvements de la machine affaiblissent l'homme tout en renforçant sa puissance, on comprend comment il peut être question alors d'une nouvelle forme d'humanité. Et c'est aussi pourquoi la présence d'une philosophe, à la source même de la production industrielle, en 1934, ne peut être négligée.

Le rôle de l'intellectuel

« La chasse aux entités dans tous les domaines de la vie politiques et politique et sociale apparaît comme une œuvre de salubrité publique. [808] » Simone Weil expose en ces termes ce que pourrait être la tâche de l'intellectuel par temps de guerre. Il ne s'agit pas d'un appel à la caste des penseurs par opposition aux autres membres de la société. Mais dans la mesure où,

---

[805] Ernst Jünger, *Le Travailleur*, Paris, Bourgeois, 1989. p. 189.
[806] *Ibid.*, p. 200.
[807] Engels et Marx, *Manifeste du Parti communiste, op. cit.*, p. 16.
[808] *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 126.

comme elle le rappelle dans *L'Enracinement* avec sévérité, « la société les nourrit pour qu'ils aient le loisir et se donnent la peine d'éviter l'erreur [809] », leur action doit se concentrer en priorité sur la critique de cette instrumentalisation de la pensée. L'enjeu est directement pratique, cette « chasse aux entités » doit permettre de prévenir le danger d'une lutte illimitée entre puissances. Entre autres exemples, Simone Weil évoque à propos des luttes sociales l'usage de la notion de « capitalisme ». Le terme désigne une abstraction vide dans la mesure où le mécanisme social et économique qu'il définit n'est pas questionné. Il est brandi comme « le mal absolu », ce qui, non seulement nuit à la compréhension des structures sociales qui supportent son émergence mais aussi, rend impossible, ou presque, toute résistance efficace. En effet, le mot « capitalisme » désigne une sorte de monstre imaginaire, il détient par lui-même une efficience dont la principale vertu est de masquer la réalité qu'il définit. « Comme on reste dans l'ignorance, on rapporte toutes les souffrances qu'on subit ou qu'on constate autour de soi à quelques phénomènes économiques d'ailleurs perpétuellement changeants, et qu'on cristallise arbitrairement en une abstraction impossible à définir. [810] » La lutte sociale prend l'allure d'une joute entre deux camps : pour ou contre le capitalisme. Cette lutte est aveugle puisqu'elle se fonde totalement sur les positions antagonistes qu'elle provoque et maintient [811]. Nul ne peut dire d'un parti ou de l'autre « dans quelle mesure et à quelle condition les rapports économiques qui constituent actuellement le capitalisme peuvent être légitimement considérés comme nécessaires à l'ordre [812] ». L'effort de la pensée, pris dans ce contexte, est le premier acte de résistance. Prendre le risque de penser est une obligation morale. Comme nous l'avons noté, Simone Weil sera très marquée par l'intuition d'Hitler qui, à travers la propagande, fait de la pensée et de sa publicité, l'arme la plus redoutable du totalitarisme. La place de l'intellectuel ou du penseur est centrale dans le débat public à condition qu'il se tienne lui-même au centre. Simone Weil enjoint le monde intellectuel de prendre la mesure de ses responsabilités, en dehors des espaces traditionnellement réservés à la pensée. La tâche du penseur a immédiatement un sens politique, dans la mesure où il débat de la vérité et de l'erreur. Le texte de 1937 finit sur ces mots : « Discriminer les oppositions imaginaires et les oppositions réelles, discréditer les abstractions vides et analyser les problèmes concrets, ce serait, si nos contemporains consentaient à un pareil effort intellectuel,

---

[809] *Op. cit.*, p. 1050.

[810] *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 126.

[811] « Cette lutte entre adversaires et défenseurs du capitalisme, entre novateurs qui ne savent pas quoi innover et conservateurs qui ne savent pas quoi conserver, est une lutte d'aveugle en aveugles, une lutte dans le vide, et qui pour cette raison même risque de tourner à l'extermination. » *Ne recommençons pas la guerre de Troie, Les Nouveaux Cahiers*, *Première année*, n°s 1et 3 ; 1er et 15 avril 1937, *Écrits historiques et politiques,* volume 3, p. 61.

[812] *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 126.

diminuer les risques de guerre sans renoncer à la lutte, dont Héraclite disait qu'elle est la condition de la vie. [813] » Il semble important d'insister sur l'effectivité de cette position, en la rapportant à l'expérience ouvrière. À l'usine, où la pensée est rabattue à son expression la plus basse, les rapports de force entre les ouvriers et le patronat prennent le plus souvent la forme de luttes aveugles fondées sur une incompréhension mutuelle. Chacun, pour l'autre, symbolise le camp auquel il se voit, par l'autre, appartenir. L'ouvrier rapporte naturellement « au patron toutes les souffrances qu'il subit », la lutte contre le patron se confond « avec la protestation irrépressible de l'être humain accablé par des conditions de vie trop dures » ; le patron, dans la même ignorance, assimile tous ceux qui envisagent la fin du capitalisme à des « fauteurs de désordres [814] ». Il faut noter que les grèves qui se déroulent « autour de revendications déterminées [815] » aboutissent sans trop de difficulté à un arrangement alors même que d'autres ressemblent à des guerres par ce défaut même d'objectif précis [816]. L'engagement du penseur doit permettre d'entraver cette surenchère des entités. En ce sens, l'exposition est une nécessité car comment appréhender par exemple les motifs réels d'une grève sans avoir fait l'effort de comprendre pour elles-mêmes les conditions de travail ? « Depuis qu'il y a des exploités, il y a des révoltés. Ces révoltés ont tué et se font tuer ; ils n'ont ni détruit ni même le plus souvent fait adoucir l'exploitation. Il ne suffit pas de se soulever contre un ordre social fondé sur l'exploitation, il faut le changer, et on ne peut le changer sans le connaître. [817] » Les soulèvements ouvriers doivent donc s'appuyer sur une connaissance sûre des structures de l'oppression. La tâche de l'intellectuel qui souhaite l'élévation du niveau de culture et de connaissances des ouvriers procède donc d'un engagement plus effectif que les appels répétés à la révolution politique.

---

[813] *Ibid.*, p. 127.

[814] *Ibid.*, p. 126.

[815] *« Ne recommençons pas la guerre de Troie », Les Nouveaux Cahiers, Première année*, n^{os}1et 3 ; 1er et 15 avril 1937, *Écrits historiques et politiques,* volume 3, p. 62.

[816] « Des grèves où l'on ne pouvait apercevoir rien de réel ni de tangible, rien, excepté l'arrêt de la production, la détérioration des machines, la misère, la faim, les larmes des femmes, la sous-alimentation des enfants ; et l'acharnement de part et d'autres était tel qu'elles donnaient l'impression de ne jamais devoir finir. Dans de pareils événements, la guerre civile existe déjà en germe. » *Ibid.*

[817] *Les Modes d'exploitation, L'Effort*, avril 1932, cité dans Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil, op. cit.*, p. 190.

c. Le rôle de l'éducation

> *Une culture ouvrière a pour condition un mélange de ceux qu'on nomme les intellectuels, nom affreux, mais aujourd'hui ils n'en méritent pas un plus beau, avec les travailleurs.*
>
> *L'Enracinement* [818]

Les intellectuels

Le statut de l'intellectuel est central pour notre problème. Force est d'admettre d'abord que, par le langage et la culture, dont il est « le gardien », il est le mieux à même d'interroger les structures de l'ordre social. Mais, on ne peut omettre qu'il est aussi fortement, par le langage et la culture, le véhicule des conventions, le garde-fou de cet ordre. La question épineuse de la culture ouvrière se fait l'écho traditionnel de ce questionnement. Quel rôle accorder à l'intellectuel dans l'émancipation des classes ouvrières ? La culture ouvrière doit-elle être rabattue au savoir technique du travail manuel ? Est-il possible, à partir d'une appropriation théorique des conditions matérielles du travail et de l'existence des ouvriers, de parvenir à l'expression d'une culture universelle ?

Dans *L'Enracinement*, Simone Weil place la politique la plus haute en marge de l'action, en amont, à l'endroit où s'élaborent les méthodes pour « insuffler une inspiration au peuple [819] ». La politique ne peut être limitée à la « technique de l'acquisition ou de la conservation du pouvoir ». Cette définition coïncide avec sa réflexion sur le rôle des intellectuels dont la responsabilité tient aussi à leur capacité à maintenir leurs jugements hors du champ du pouvoir. Il s'agit donc moins d'affirmer une hiérarchie où la place des intellectuels se trouverait elle-même en amont de celle du peuple que de dénoncer l'égarement des clercs dans la conduite de l'ordre social. On peut rapprocher cette position de celle défendue par Maurice Blanchot, un demi-siècle plus tard, dans son article « Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion [820] ». Celui-ci maintient que « l'intellectuel est d'autant plus proche de l'action en général et du pouvoir qu'il ne se mêle pas d'agir et qu'il n'exerce pas de pouvoir politique [821] ». La position de l'intellectuel doit être critique, ni prise dans des intérêts contraires à sa liberté ni dégagée de ceux-ci. Aussi, la solitude intellectuelle n'est-elle pas recherchée pour elle-même par Simone Weil. En témoignent ses nombreuses participations aux réunions,

---

[818] *Op. cit.*, p. 1070

[819] *Op. cit.*, p. 1043.

[820] C'est Florence de Lussy qui, dans sa présentation, propose ce rapprochement. *Œuvres*, Quarto, *op. cit.*, p. 1021.

[821] *Le Débat*, n° 29, mars 1984. Repris en plaquette aux éditions Fourbis en 1996.

congrès et autres manifestations syndicales ; en atteste aussi son goût pour l'enseignement, l'échange ou la transmission de connaissances. Elle est surtout persuadée de la nécessité pour l'intellectuel de se rendre le plus possible disposé à saisir les réalités concrètes auxquelles renvoient les structures sociales établies. La critique n'est effective et efficace qu'à partir du moment où elle se fonde sur la compréhension de ces réalités. À ce titre, l'engagement à l'usine revêt la nécessité de penser le travail et l'organisation des rapports de production à partir de la contrainte exercée par la matérialité du travail manuel. Le travail manuel exprime la possibilité d'une prise en main du monde qui ne peut s'accomplir sans exercice de la pensée. À travers son expression et ses manifestations, il devient possible de mesurer les chances laissées par les structures sociales. L'expérience ouvrière de Simone Weil est le lieu d'un rapport qui se traduit en termes philosophiques par une invitation à la lucidité. Dans une lettre à Jacques Laffitte, datée du 14 avril 1936, Simone Weil marque ses distances avec les réticences que son correspondant affiche vis-à-vis des ingénieurs, qu'il fustige « en bloc » en tant qu'ils forment « un corps ». Elle espère, forte sans doute de sa rencontre avec Auguste Detœuf, que parmi les ingénieurs se tiennent des hommes « supérieurs » capables de « dépasser la culture [822] » qu'ils ont reçue. Cette supériorité tient à la capacité de la pensée de résister aux intérêts liés à la reconnaissance sociale. Or, cette capacité lui semble exceptionnelle. De la même manière, elle nuance l'enthousiasme de Laffitte, qui parle d'« écrire pour le public ». Elle maintient : « Il n'y a plus de public éclairé, il n'y a — à part un petit nombres d'hommes exceptionnels — que des spécialistes à culture étroitement limitée, et des gens sans culture. [823] » L'appel à la réflexion est difficile et ne pas « renoncer à penser » implique la solitude. Une solitude qui cependant n'exclut pas la rencontre, au contraire l'attend : « Je n'ai d'autre espérance que de rencontrer çà et là, de temps à autres, un être humain, seul comme moi-même, qui de son côté s'obstine à réfléchir. » Deux points sont importants : la pensée est résistance, obstination, on accède à la réflexion par la lutte ; et la pensée est présente partout, par tous les temps, en tout homme. L'acte de penser est improbable, contraire aux dispositions que permettent « les conditions de vie accablantes qui pèsent sur tous » et quels que soient « les milieux sociaux » ; sans pourtant qu'il soit tolérable d'y renoncer. L'exercice de la pensée est volontaire, d'ailleurs, la solitude est le lot de celui qui « ne veut pas renoncer à penser ». Pourtant il est suspendu aux possibilités laissées par l'organisation sociale. Spinoza déjà expliquait comment la libre république était la condition de l'exercice de la raison. À ce titre, si penser

[822] *Deux lettres à Jacques Laffite, Cahiers Simone Weil*, septembre 1980, tome III, n° 3.
[823] *Ibid.*

est résister, il faut situer cet engagement au sein même des appareils collectifs qui forgent les consciences. La responsabilité de l'intellectuel tient à ce rapport qu'entretient la pensée avec le milieu qui supporte son expression.

La notion de culture prolétarienne

> *Écoutez, ce n'est pas un pique-nique, je m'en aperçois tous les jours et je le dis tous les jours : ce n'est pas un pique-nique de venir travailler ici (à l'usine où il fabriquait des pièces à Chevrolet). Mais je ne viens pas ici pour faire un pique-nique ! Je viens ici pour gagner ma vie ! […] Bien sûr ce serait chouette si on avait de meilleures conditions de travail ! […] Ces gens ont débarqué l'année dernière, ils nous ont distribué des questionnaires, ils se sont installés en face de nous et nous ont posé toutes sortes de questions, et je sais bien qu'ils pensaient que c'était pour notre bien, mais comme j'ai dit à ma fille, venir travailler dans cette usine, ce ne sera jamais étudier les pièces de Shakespeare que te fait lire ton prof d'anglais, un point c'est tout !*
>
> Propos d'un employé de la General Motors,
> à Framingham, dans le Massachusetts [824]

En réponse à l'école officielle soumise à l'autorité de l'État et accusée de reproduire les inégalités sociales, le mouvement ouvrier de la fin du XIXe siècle apporte son soutien à deux systèmes d'éducation : les Bourses du travail et les Universités populaires. Les premières naissent en 1886, elles ont pour vocation de réunir les organisations ouvrières et de permettre l'expression des besoins des ouvriers par corporation comme de manière individuelle en matière d'information et de formation. Les dernières, qui naissent avec l'affaire Dreyfus en 1899 dans le sillage de la bourgeoisie libérale, souhaitaient « aller au peuple » pour lui apporter l'enseignement qu'il n'a pas pu recevoir, dans un contexte où nombre d'intellectuels pensaient que la République était menacée par l'Église et l'armée. On notera la contribution d'Anatole France et d'Alain (Émile Chartier), qui inscrivent leur action dans cette perspective. Loin d'être simplement complémentaires ces deux systèmes proposent une alternative par laquelle est questionnée la signification de la culture comme outil d'émancipation.

[824] Coles Robert, *Simone Weil. Une vie à l'œuvre*, Paris, Des femmes, 1992.

Ainsi, Fernand Pelloutier [825] crée les Bourses du travail en 1886. Les formations qu'elles proposent sont prises en charge par les syndicats. Il devient secrétaire de la Fédération des Bourses du travail de France et des colonies. Les services créés par la Bourse du travail [826], se divisent en quatre classes : d'abord, le service de la mutualité, qui comprend le placement, le secours de chômage, le secours de voyage et le secours contre les accidents ; le service de l'enseignement, constitué par une bibliothèque, un office de renseignement, un musée national, des cours professionnels et des cours d'enseignement général ; le service de la propagande, c'est-à-dire les études statistiques et économiques préparatoires, les créations de syndicats industriels, agricoles et maritimes, les sociétés coopératives et les conseils de prud'hommes ; enfin le service de résistance, qui s'occupe du mode d'organisation des grèves et de l'agitation. Le syndicat est alors un moyen en vue de la formation des ouvriers. D'après le témoignage de son ami De la Salle, Pelloutier croyait en la « mission révolutionnaire du prolétariat éclairé » qui par l'action syndicale poursuit plus méthodiquement, activement et plus obstinément que jamais l'œuvre d'éducation morale, administrative et technique nécessaire pour rendre viable une « société d'hommes libres [827] ». Ce prolétariat serait éclairé, sa « dictature » n'aurait pas pour moyen la violence mais l'instauration progressive des conditions d'une liberté sociale et politique. Car l'éducation doit avoir pour but de réduire de la manière la plus significative possible, la division entre le travail manuel et le travail intellectuel en favorisant l'émergence d'une parole ouvrière. Cette visée passe peut-être naïvement sur les enjeux idéologiques de la promotion d'une telle parole. Suivant ce mouvement d'émancipation par la culture, l'hebdomadaire *Le Monde* sous l'impulsion de son directeur Barbusse lance en 1928 une enquête sur la littérature prolétarienne [828]. Il invite ses correspondants à s'interroger sur la possibilité d'une telle littérature en France et sur les conditions de sa promotion. Cette initiative est relayée en 1932 dans *L'Humanité*, qui organise un concours littéraire pour les ouvriers et publie un choix de textes, deux ans plus tard, aux Éditions sociales internationales. Cette expérience produit un vif enthousiasme chez Simone Weil, comme elle l'écrit à Simone Pétrement, « la rubrique de littérature prolétarienne » est excellente, il faudrait « la sauver et

[825] Né à Paris le 1er octobre 1867 et mort dans la même ville le 13 mars 1901. Il abandonne la vie bourgeoise pour vivre suivant le peuple. Il créa *L'Ouest républicain*, dans lequel il soutient sans relâche le candidat Aristide Briand. Il fonde *L'Émancipation* section du parti ouvrier français. Au congrès de Tours en 1892, il fait voter la grève générale puis se sépare du parti marxiste, séduit par des mouvements libertaires. Il s'agit de suivre une œuvre globale (menée par le prolétariat éclairé) d'éducation morale. En 1897, il fonde la revue *L'Ouvrier des deux mondes*, une revue mensuelle d'économie sociale. Il meurt de la tuberculose.

[826] *Ibid.*, p. 141.

[827] Fernand Pelloutier, *Histoire des Bourses du travail*, préface de Sorel, p. 14, Londres, Gordon & Breach, 1971.

[828] Nous nous reportons sur ces points à l'article de Géraldi Leroy, « Simone Weil et le parti communiste », dans les *Cahiers Simone Weil*, septembre 1980, tome III, n° 3.

la développer [829] ». Or, Barbusse était lui-même assez sceptique quant à la naissance, en France, d'une littérature prolétarienne sur le modèle défini par la RAPP (Association des écrivains prolétariens soviétiques). En 1932, cette association est d'ailleurs abolie en Union soviétique et fait place au « réalisme soviétique ». Avec cette dissolution, le débat sur la littérature prolétarienne s'éteint. Simone Weil a pourtant perçu les enjeux sociaux et politiques de la littérature et de l'expression culturelle en générale. La littérature prolétarienne marque de toute évidence davantage le souci de produire une expression ouvrière plutôt que d'ouvrir un espace de parole. L'idée d'une culture ouvrière est centrale, certes en vue de l'émancipation des ouvriers, mais aussi comme instrument de contre-pouvoir. En 1927, Simone Weil s'associe à un « groupe d'éducation populaire » puis donne des cours à la Bourse du travail de Saint-Étienne en réponse surtout à l'échec des universités populaires, consciente alors que la question de la culture ouvrière contient celle de l'oppression sociale. Son engagement dans le groupe de *La Révolution prolétarienne* à partir du mois de septembre 1931 et notamment les cours qu'elle donne régulièrement à la Bourse du travail de Saint-Étienne expriment sa conviction qu'il est possible de promouvoir une culture ouvrière indépendante de la mainmise des intellectuels. De fait, elle maintient dans un article de 1931 que « ce n'est pas en leur inspirant le mépris de la culture […] qu'il faut libérer les travailleurs de la domination des intellectuels [830] ». Simone Weil propose au contraire de dépasser l'échec des Universités populaires d'avant-guerre et de distinguer, « parmi les tentatives de culture ouvrière, celles qui sont conduites de manière à dégager les ouvriers de cette emprise [831] ». L'enseignement dispensé poursuit trois objectifs : il vise à libérer les ouvriers de la mainmise des intellectuels, à donner aux ouvriers par l'étude de l'économie politique ce que Pelloutier appelait « la science de leur malheur », à faire apparaître une entreprise d'instruction mutuelle. La déclaration est claire : « Ce que nous voulons, ce n'est pas faire une série de conférences, c'est une entreprise d'instruction mutuelle. Ceux qui croient savoir le moins se trouveront peut-être à la fin avoir été ceux dont les autres auront le plus appris. [832] »

Simone Weil maintient fermement cette distance critique à l'égard des intellectuels. Les intellectuels jouissent du pouvoir de par le statut que leur confère leur habileté à manier langage et conventions. On retrouve en effet « à chaque étape de l'histoire humaine » cette hiérarchie qui exprime plus ou moins brutalement la « domination de ceux qui savent manier les

[829] *Op. cit.*, p. 273.
[830] « En marge du comité d'étude », *L'Effort*, n° 286, 19 décembre 1931, in *Écrits historiques et politiques, op. cit.*, p. 69.
[831] « En marge du comité d'étude », *L'Effort*, n° 286, 19 décembre 1931, *op. cit.*, p. 68.
[832] *Ibid.*

mots sur ceux qui savent manier les choses [833] ». Cette situation se fonde sur une division au sein même du travail entre les œuvres de la pensée et celles du corps. Or, le point capital aux yeux de Simone Weil réside en cette séparation. L'émancipation des ouvriers passe de manière centrale par une réconciliation, au sein du travail accompli, de la pensée et de l'action. L'éducation doit œuvrer essentiellement à cet effet. L'abolition du prestige de la « caste » des intellectuels ne peut être authentique si on se contente de la décréter. Il faut insuffler de la pensée dans les usines à travers les tâches accomplies. Il serait donc pernicieux d'appeler de ses vœux à la formation d'une élite en dehors des sphères de la production. Les intellectuels doivent participer aux luttes ouvrières, certes, mais à condition de les comprendre de l'intérieur. C'est pourquoi, à la fin de l'année 1936, à propos de certains enseignants qui exprimeraient leur inquiétude d'être « noyés dans la CGT », Simone Weil expose ce point de vue : « Mais j'espère bien qu'ils seront toujours noyés […]. On veut qu'ils mettent leur intelligence à la disposition de la classe ouvrière ? Très bien […]. Mais quant à jouer un rôle même modeste dans la vie des organisations ouvrières, cela ne doit être et ne sera possible qu'à ceux qui en auront assimilé l'esprit […]. S'ils y apportent l'esprit universitaire, ils devront y être noyés et ils le seront… » L'intellectuel est d'autant mieux en prise avec cette réalité qu'il tâche, depuis la vie des organisations ouvrières, de diffuser des savoirs et des compétences théoriques.

Les aspirations de Simone Weil sont très proches de la tradition du syndicalisme révolutionnaire. Pour celui-ci, en matière de culture, il faut suivre le « grand mot de Pelloutier ». Pelloutier a cette idée et cette ambition de donner les outils nécessaires aux prolétaires afin qu'ils accèdent à « la science de leur malheur ». Cet appel à la lucidité ne peut être indifférent à Simone Weil. Pour combattre une condition d'oppression, il faut prioritairement la connaître. Pour mieux comprendre en quoi consiste cette science, nous devons nous arrêter sur les réflexions de Marcel Martinet [834], qui fut un temps directeur de la rubrique littéraire à *L'Humanité*, puis collaborateur, avec Simone Weil, de *La Révolution prolétarienne*. Ils animent ensemble un même mouvement dont une des préoccupations est la question de la culture ouvrière. Il définit cette science comme la prise de conscience par les ouvriers de la place qu'ils occupent dans la société. Pour la mettre en œuvre, Martinet en appelle à la vérité

[833] « En marge du comité d'étude », *L'Effort*, n° 286, 19 décembre 1931, in *Écrits historiques et politiques,* tome II, p. 69.

[834] Marcel Martinet (1887-1944) fut le premier directeur littéraire de *L'Humanité* de 1921 à 1923, il quitta le PCF en 1924 et participa comme Simone Weil aux combats du petit noyau de militants syndicalistes groupés avec Pierre Monatte autour de la revue *La Révolution prolétarienne*. Simone Weil avait une grande affection pour Marcel Martinet : elle lui fait part dès le mois de juillet 1934 de son projet d'expérience à l'usine. Cette lettre est rapportée par Simone Pétrement, p. 299. Nous trouvons ce propos de Pelloutier dans *La Culture prolétarienne* de Marcel Martinet republié en 2004 par les éditions Agone à Marseille.

contre la propagande [835]. En ce sens, la culture est le véritable outil révolutionnaire. Elle doit permettre d'abolir la division entre travail manuel et travail intellectuel. Simone Weil en appelle tout comme Marcel Martinet à l'avènement d'une « culture humaine », laquelle évincerait le prestige d'une culture spécifique et propre à une élite sociale. En ce sens, le fait de refuser la supériorité des intellectuels « ne signifie pas que les travailleurs doivent repousser l'héritage de la culture humaine » ; au contraire, « cela signifie qu'ils doivent se préparer à en prendre possession, comme ils doivent se préparer à prendre possession de l'héritage des générations antérieures. Cette prise de possession, c'est la Révolution elle-même [836] ».

La réflexion sur la culture se nourrit des enjeux contenus dans l'acte de « prendre possession de l'héritage des générations antérieures ». Il s'agit aux yeux de Simone Weil d'une visée authentiquement révolutionnaire. Il lui apparaît qu'une mise en question des modes de transmission des savoirs et de la culture révèle le mécanisme de l'oppression. La culture à dimension universelle ou humaine propose en effet de mettre en perspective les acquis de la culture avec « la destinée humaine ». Ainsi, les données présentes apparaissent relatives à une époque et ne semblent plus devoir simplement persister comme des conditions d'existence normales. L'émancipation est affaire de réconciliation avec le monde, du point de vue intellectuel. Au contraire, « de nos jours, un homme peut appartenir aux milieux dits cultivés, d'une part sans avoir aucune connaissance concernant la destinée humaine, d'autre part sans savoir, par exemple, que toutes les constellations ne sont pas visibles en toutes saisons [837] ». L'instruction qui sépare les champs de connaissance et les oriente en fonction d'exigences techniques ou pragmatiques est un facteur important de déracinement. En effet, l'instruction telle qu'elle est dispensée sépare la culture du monde. L'éducation doit au contraire avoir pour fin de substituer le désir de vérité au prestige social de la culture. Plus la culture est fondée sur l'acquisition de compétences restreintes, propres à des domaines fermés entre eux, moins elle peut être émancipatrice. Elle est, au contraire, à la mesure de sa destination si elle permet du point vue de ces domaines de compétences d'ouvrir des champs de réflexion, d'enraciner les savoirs dans « le désir d'apprendre pour apprendre ». Les divisions initiales, justifiées par les différences de compétences et d'intérêts, ne doivent pas se cristalliser jusqu'à mettre en péril l'unité du monde. L'enracinement de la jeunesse ouvrière signifie alors qu'elle doit se sentir chez elle « dans le monde de la pensée ». Concrètement, la formation de cette jeunesse « doit

[835] « Dans ce domaine de la culture, pour la conquête de la culture par le prolétariat, pour le salut de la culture humaine par la révolution prolétarienne, c'est le devoir du prolétariat révolutionnaire de faire usage de toutes ses armes, et le sentiment individuel d'inquiétude et de défection du privilégié mis en face de la vérité totale est l'une de ces armes. » *Ibid.*, pp. 57-58.

[836] *En marge du comité d'étude, op. cit.*, p. 69.

[837] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1054.

dépasser la formation purement professionnelle ». Elle implique « une instruction et une participation à une culture intellectuelle ». Cette participation n'est pas une manière de nier la spécificité d'une culture ouvrière ou prolétarienne. Ainsi, par exemple, l'apprentissage doit se faire « dans la production elle-même » et non pas dans les écoles. Cette reconnaissance est une manière de rendre impossibles les arguments de bonne volonté fondés sur l'*a priori* un peu paresseux que la culture existe en soi, sans qu'il soit nécessaire de distinguer une culture ouvrière d'une culture non ouvrière. Ces arguments ont eu pour effet, de « faire accorder aux ouvriers les plus intelligents et les plus avides d'apprendre le traitement qu'on accorde aux lycéens à demi idiots [838] ». Comment cette culture inscrite dans la production et à visée universelle peut-elle voir le jour ? Par quelle médiation les ouvriers pourront-ils avoir accès aux savoirs par lesquels « ils se sentiront chez eux » ?

La culture : de la vulgarisation à la traduction

Les organisations syndicales devront en partie se réformer afin de rendre possible « une vie de la pensée ». Cette réforme consiste en l'émergence d'un milieu où les intellectuels « comme membres d'honneur » seraient admis en dehors des partis pris militants, se mettraient au service du syndicat « pour l'organisation de cours et de bibliothèques [839] ». Le syndicat fidèle à sa destination est l'outil naturel par lequel « les ouvriers fabriquent leur propre liberté [840] ». Le problème se pose alors entre deux formes d'éducation ; l'une purement militante, fondée sur la situation actuelle des rapports de force présents dans la société et l'autre destinée à produire un enracinement durable de la jeunesse ouvrière. On tranchera en cherchant à répondre à la question suivante : à quoi correspond le besoin d'éducation de la classe ouvrière ? Il semble d'abord être défini par la nécessité de comprendre les structures sociales qui contiennent la condition ouvrière. À ce titre, de nombreuses interventions de Simone Weil à la Bourse du travail ont pour fin d'exposer aux ouvriers les mécanismes de l'oppression sociale. Il faut, dit-elle, que « l'étude de l'économie politique, et de la doctrine marxiste en particulier, aide les ouvriers à prendre conscience d'une manière aussi précise que possible de la place qu'ils occupent dans la société actuelle [841] ». Mais l'éducation a aussi pour vocation de répondre au besoin d'enracinement au sein de la « culture humaine ». Or, l'ouvrier exprime par sa position sociale l'appartenance à une classe. Les intellectuels sont eux-mêmes, d'après Simone

---

[838] *Ibid.*, p. 1066.
[839] *Ibid.*, p. 1070.
[840] *Fragment inédit, Sur une tentative d'éducation du prolétariat*, *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II,volume 1, *op. cit.*, p. 56.
[841] « En marge du comité d'étude », *ibid.*, p. 70.

Weil, « du côté de la classe dominante ». Le syndicat serait alors le média qui incarnerait la rencontre du monde ouvrier et du monde des « intellectuels ». La question de la culture est donc celle d'une transposition possible des savoirs. Or, cette transposition ne peut se faire simplement à partir des acquis culturels des intellectuels. La spécialisation de la culture comme instrument du prestige social a produit une altération des savoirs eux-mêmes en les coupant de leur destination. Il faut bien entendre que « la recherche des modes de transposition convenables pour transmettre la culture au peuple serait bien plus salutaire encore pour la culture que pour le peuple [842] ». L'attachement à sa destination universelle fait de la culture un outil critique, il rend possible la mise en perspective des structures de l'oppression. C'est pourquoi Simone Weil défend un mode de transmission des savoirs qui tranche avec « l'opération qu'on nomme vulgarisation » qui consiste à « prendre cette culture moderne, élaborée dans un milieu tellement fermé, tellement taré, tellement indifférent à la vérité » et à en lui ôter encore « tout ce qu'elle peut contenir d'or pur » et « enfourner le résidu tel quel dans la mémoire des malheureux qui désirent apprendre » comme on donne ajoute t-elle « la becquée aux oiseaux [843] ». Ainsi, on ne peut séparer, dans l'évocation d'une culture ouvrière, sa dimension pragmatique ou militante de sa teneur métaphysique où prévalent les questions du sens et de l'enracinement. En quoi consistent alors ces modes de transposition ?

L'unité des savoirs ou de la vérité est une aspiration. Elle s'effectue dans la pensée qui désigne un mouvement par lequel chaque homme s'approprie le réel. Or, maintenir cette unité n'est pas maintenir des modes de transmission univoques, valables en toutes circonstances, dans tous les milieux sociaux. En effet, de telles prétentions se fondent sur une vision erronée de la culture : elles la perçoivent comme un ensemble de savoirs et de pratiques détachées des distinctions sociales. Par exemple, les ouvriers ont peu de loisir à consacrer à « un effort intellectuel », de plus « la fatigue met une limite à l'intensité de l'effort ». Le mépris de ces spécificités et cet aveuglement font de la culture un instrument de domination, ce qui la conduit à se diviser en des spécialités opaques. Au contraire, plus le monde culturel prend en charge les différenciations sociales, plus il est en mesure de produire un enracinement. Il est en effet mieux à même à répondre au problème du sens ou de la destination de l'homme.

C'est pourquoi il faut bien distinguer la vulgarisation de « l'effort de traduction ». La vulgarisation désigne l'action de « prendre les vérités [...] contenues dans la culture des intellectuels », déjà médiocres, parce qu'instrumentalisées, pour le prestige social de cette classe,

[842] « Ce serait pour elle un stimulant infiniment précieux. Elle sortirait ainsi de l'atmosphère irrespirablement confinée où elle est enfermée. Elle cesserait d'être une chose de spécialistes, du haut en bas, seulement dégradée à mesure qu'on va vers le bas. » *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1068.

[843] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1054.

« pour les dégrader, les mutiler, les vider de leur saveur [844] ». La vulgarisation achève d'abaisser la culture car ce qui la rend si malaisée à transmettre au peuple, ce n'est point qu'elle soit trop élevée, « c'est qu'elle est trop basse ». « On prend alors un singulier remède en l'abaissant encore davantage avant de la lui débiter en morceaux. [845] » La qualité de transmission des savoirs culturels n'est pas fonction de la quantité des données puisque « un peu de vérité pure vaut autant que beaucoup de vérité pure [846] ». Simone Weil reprend, pour l'expliquer, l'image de Platon qui dans *La République* comparait la pureté des âmes aux alliages des métaux. L'or est pur quelle que soit sa quantité ou, de même, « une belle statue grecque » ne l'est pas moins que deux. C'est cette pureté que Simone Weil enjoint de transmettre, elle en appelle à un effort de traduction plutôt que de vulgarisation. Il faut exprimer les vérités « dans leur plénitude, au moyen d'un langage, qui, selon le mot de Pascal, les rende sensibles au cœur ». Elle ajoute ce point essentiel : « pour des gens dont la sensibilité se trouve modelée par la condition ouvrière ». La traduction doit apporter des liaisons, une manière de rendre vivants et significatifs des contenus de connaissance. Traduire est permettre une lecture efficiente des données culturelles. Cette efficience tient à la possibilité de lier les vérités éternelles exprimées par la tradition à la situation présente. La traduction à laquelle Simone Weil invite est une révolution authentique, elle donne les moyens réels d'une émancipation. Elle définit une expression de la tradition culturelle « en des termes qui ont rapport avec les conditions de l'époque, de la civilisation, du milieu où il vit [847] ». L'éducation qui permet une telle appropriation est le véritable moyen de la révolution dans la mesure où il rend caduque la tentation de regarder les contenus culturels comme des buts en soi. La traduction est un effort de liaison qui fait de chaque relation l'élément central. Il ne s'agit de rien d'autre que d'aiguiser le jugement ou l'activité de la pensée, laquelle ne consiste en rien de plus qu'en cette capacité de tisser un lien entre les savoirs et le monde. Ainsi : « Quelle intensité de compréhension pourrait naître d'un contact entre le peuple et la poésie grecque, qui a pour objet presque unique le malheur ! Seulement, il faudrait pouvoir la traduire et la présenter. Par exemple, un ouvrier qui a l'angoisse du chômage enfoncée jusqu'à la moelle des os comprendrait Philoctète, quand on lui enleva son arc, et le désespoir avec lequel il regarde ses mains impuissantes. [848] » Or, cette possibilité de lecture est son privilège : de la même façon, il comprendrait « qu'Électre a faim », ce qu'un bourgeois, « y compris les éditeurs de l'édition Budé »,

[844] *Ibid.*, p. 1067.
[845] *Ibid.*
[846] *Ibid.*
[847] *Quelques réflexions autour de la notion de valeur, Œuvres*, Édition Quarto, *op. cit.*, p. 125.
[848] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1069.

est « absolument incapable de comprendre ». En général, la culture a pour fin la préparation à l'avènement d'une « civilisation nouvelle ». En 1934, à une ancienne élève du Puy, elle écrit que, bien que « nous soyons au début d'une période de dictature plus centralisée et plus oppressive que tout ce que nous connaissons dans l'histoire [849] », il demeure une possibilité de résistance, elle réside en la lutte contre l'ignorance qui engendre certainement l'idolâtrie. Elle consiste en une réforme de l'éducation de manière à ce que la culture ne soit plus un privilège. Il importe de lier les connaissances compliquées aux connaissances vulgaires, c'est là l'unique usage légitime du concept de vulgarisation. Il ne s'agit plus d'abaisser le savoir mais de chercher à traduire par des formes universelles les circonstances singulières d'une existence. La lettre contient d'ailleurs cette confidence : « Le plus important, à cet égard [pour fonder un ordre nouveau plus humain que le nôtre], c'est, à mon avis, la « vulgarisation des connaissances » et surtout des connaissances scientifiques. » L'éducation est donc bien au centre de la question posée par le problème des moyens de l'action politique. Cette inquiétude accomplit, en le prolongeant, le souci de préserver l'exercice de la pensée comme gage d'un engagement politique authentique et libre.

[849] *Lettre à une élève, La Vie de Simone Weil, op. cit.*, p. 318.

Au terme de ce chapitre, nous comprenons quelle est la nature de l'engagement politique de Simone Weil. Il suppose de tenir ensemble l'exigence de l'action et l'exercice soutenu de la pensée. L'ordre social est irrémédiablement celui du collectif, la société est « le gros animal », comme elle le rappelle à la suite de Platon. Il suppose l'exercice du pouvoir et n'est jamais pur. L'expérience ouvrière ouvre cependant la voie d'une implication qui aboutit à une critique des structures oppressives de la société industrielle, en dépassant les limites restreintes des luttes militantes. L'année d'usine est, en effet, celle d'une crise qui s'accompagne chez Simone Weil d'un détachement vis-à-vis des luttes politiques, en même temps qu'elle ouvre une nouvelle forme d'engagement. Aussi, solennelle, elle maintient : « J'ai décidé de me retirer de toute espèce de politique, sauf pour ce qui est de la recherche théorique. Ceci n'exclut pas la participation à un très grand mouvement de masse mais je ne veux aucune responsabilité. » Cette décision est sans appel.

L'engagement de Simone Weil est donc mesuré par un souci constant : se détacher des ancrages partisans. Cette distance critique donne l'assurance d'une prise plus effective sur les mécanismes de l'oppression sociale. Le philosophe se trouve alors mis à nu, sa fonction épurée consiste en l'exercice d'un jugement le plus aiguisé possible. Or à mesure qu'il produit cet effort, n'est-il pas inévitable que se dévoilent les limites imposées par l'ordre social ? N'est-ce pas ainsi qu'il faut comprendre la signification de l'engagement de Simone Weil : se tenir en dehors du champ des représentations pour mieux penser et à partir de cette pensée affermie investir la réalité ? N'est-ce pas de cette mesure initiale que naît la compréhension des limites entre le nécessaire consentement et l'intolérable soumission ?

Chapitre 2

Ordre social ou négation de la pensée

2.1. Signification du travail

2.1.1. Usine et bureaucratie [850]

a. Définition

Dans une lettre à Robert Guihéneuf de 1935 [851], Simone Weil passe d'une réflexion sur la pensée ou sur l'organisation du savoir à une réflexion d'ordre social, sur la diffusion des connaissances et la manière dont sont considérés les hommes dans ce partage. Elle dresse un bilan pessimiste où l'oppression sociale est structurellement ramenée aux faillites de la science. Le savant comme le profane sont également « des esprits esclaves » : le savant est un spécialiste, il pratique une science à la fois fermée et réservée ; quant au profane, bien qu'il puisse connaître les résultats de l'activité scientifique, il n'a pas accès aux méthodes. Cette forme de

[850] Nous reviendrons sur ce concept dans notre troisième partie, qui sera plus spécifiquement attachée à démontrer les enjeux immédiats de l'expérience ouvrière de Simone Weil, dans l'époque historique où elle se situe.

[851] Cette lettre est publiée dans les *Cahiers Simone Weil*, mars-juin 1998, tome XXI, n° 1-2. Nous l'avons citée dans notre première partie, chapitre 2, « Le journal d'usine ou l'usine comme phénomène », notamment p. 141.

vulgarisation fait de la culture scientifique une caricature [852]. « Je rêve d'une vulgarisation scientifique qui consisterait à faire prendre conscience aux hommes de chaque métier des démarches qu'effectue leur esprit au cours de leur travail, puis à leur faire retrouver les démarches identiques de l'esprit humain dans les divers domaines de la connaissance scientifique. Alors seulement la science serait un patrimoine commun à tous les hommes. Aujourd'hui le travail manuel humilie ceux qui s'y livrent parce qu'il semble lié à l'ignorance ; situation intolérable. [853] » Or, la bureaucratie apparaît comme l'organisation sociale la moins susceptible de permettre cette prise de conscience. Elle naît, au contraire, de la promotion d'une forme collective de la pensée, où chacun, à partir de la tâche qu'il accomplit, quels que soient la nature et le prestige de sa fonction, trouve son action contenue par l'effet d'une instance coordinatrice, englobante et abstraite. La vie sociale « est alors écrasante pour l'ensemble des individus » puisque nul ne peut exercer de contrôle sur « les diverses fonctions qui consistent à coordonner [854] ». La bureaucratie désigne l'instance collective chargée d'organiser la coordination. Quand une assemblée, un parti, une association se dotent d'un bureau, ces institutions confient à un nombre restreint d'individus la coordination de l'ensemble. L'organisation bureaucratique voit le jour à partir du moment où le bureau impose son autonomie d'instrument de coordination : il devient alors instance directrice. Le bureau figure une forme pervertie de volonté générale où chaque membre s'aliène de son pouvoir de direction au profit non pas d'une assemblée générale représentative mais d'une entité abstraite. Cette abstraction tient à l'impossibilité pour chaque homme de se représenter concrètement cette coordination. Ainsi : « La transformation de la science, la transformation du travail, la transformation de l'organisation sociale sont trois aspects d'un seul et même problème. »

b. L'expérience ouvrière

L'expérience ouvrière est exemplaire par la force radicale de dévoilement qu'elle comporte. L'engagement de Simone Weil aiguise sa perception des contraintes exercées sur l'individu et met au jour les dérives d'une organisation de la production qui se présente comme un modèle d'intelligibilité de l'ordre social. Ainsi, depuis l'usine, à partir du travail et compte tenu des enjeux théoriques qu'il supporte, il est possible de fonder une critique radicale, métaphysique de la perception de l'homme au sein de ce qu'elle nomme « le régime industriel ». Il

[852] « L'expérience montre que nos aïeux se sont trompés en croyant à la diffusion des lumières, puisqu'on ne peut divulguer aux masses qu'une misérable caricature de la culture scientifique moderne, caricature qui, loin de former le jugement, les habitue à la crédulité. » *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 30.

[853] *Lettre à Guihéneuf, op. cit.*, p. 12.

[854] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, pp. 88-89.

n'est pas étonnant d'ailleurs que dans la *Lettre à Gihéneuf*, que nous avons citée plus haut, l'image de l'organisation bureaucratique soit l'usine. Elle définit le lieu où est le plus parfaitement illustrée l'aliénation de la pensée par l'exercice contraignant d'une puissance abstraite et aveugle. L'organisation bureaucratique possède, par nature, une qualité qui fait son efficacité cauchemardesque : elle est invisible. « Je parle du manque de dix rondelles à Léon qui, pas content (tout comme s'il y avait de ma faute), me renvoie au chef d'équipe. Celui-ci me renvoie sèchement à Mme Blay, au cagibi de verre. Elle m'emmène au magasin de Bretonnet, qui n'y est pas, ne trouve pas de rondelles, en conclut qu'il n'y en a pas, rentre au cagibi, téléphone au bureau dont elle suppose que vient la commande ; on m'adresse à Monsieur X… [855] » L'ouvrier passe ainsi de responsable en « petit chef » au risque, toujours, d'une « engueulade ». On se renvoie l'ouvrier comme si sa demande était une faveur. L'usine est organisée de façon à ce que ce soit les bureaux qui fassent office d'« organes de coordination », ce qui a pour conséquence directe « qu'on y diminue moins le personnel que dans les ateliers [856] ». Ce « cagibi de verre » est une image assez manifeste de l'organisation bureaucratique. Il figure une transparence illusoire : personne ne sait au juste ce que fait Mme Blay ; elle, au contraire, depuis son cagibi a une vision panoptique sur l'ensemble des ateliers.

Nous faisons référence au célèbre *Panopticon* [857] de J. Bentham, qui propose en 1791 une figure architecturale d'un contrôle rationnel fondé sur la surveillance et en rupture avec l'usage des châtiments corporels. Sont d'abord concernés tous ceux dont l'activité se tient en un lieu fermé, les détenus, les malades, les fous, les enfants et les ouvriers. Ils sont vus mais ne voient pas, ils sont « objets d'observation mais jamais sujets de communication [858] », ce qui correspond au projet de Bentham, qui a posé le principe que le « pouvoir devait être visible et invérifiable [859] ». Visible : sans cesse celui qui est surveillé a sous les yeux « la haute silhouette de la tour centrale d'où il est épié ». Invérifiable : il ne peut être sûr d'être actuellement regardé, mais il doit être certain qu'il peut toujours l'être. De la même façon, le bureau de verre surplombant les ateliers rend possible une surveillance de chaque instant. Il est possible d'observer les ouvriers en les distinguant comme ferait un naturaliste. Michel Foucault qualifie le Panopticon de « ménagerie royale » par lequel un « assujettissement réel » naît d'un « pouvoir fictif ». Cette machinerie possède l'avantage de pouvoir être activée dans l'indifférence des

[855] *Ibid.*, p. 62, 1951 : « Et bien entendu toutes ses transactions bureaucratiques représentent pour moi autant de temps non payé... »
[856] *Ibid.*, p. 147.
[857] *Panopticon*, Works, ed. Browning, 1791, p. 60-64.
[858] Nous reprenons l'analyse de Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, Paris, coll. Tel, Gallimard, 2000, p. 234.
[859] *Ibid.*, p. 235.

qualifications ou des statuts. Nul besoin, par exemple, d'être technicien à l'usine pour exercer ce contrôle. Aussi le *Panopticon* permet chez les ouvriers de « noter les aptitudes de chacun, comparer le temps qu'ils mettent à faire un ouvrage, et s'ils sont payés à la journée, calculer leur salaire en conséquence [860] ».

L'invisibilité propre au pouvoir bureaucratique rend impossible l'attribution d'un sens à la moindre décision. Le plus cruel pour l'ouvrier est qu'il en va ainsi aussi de sa place à l'usine [861]. L'organisation bureaucratique de l'usine révèle la possibilité d'un monde sans finalité, où tout serait également moyen. Le sentiment général est celui d'être à l'épreuve d'une nécessité aveugle. On subit l'organisation de l'usine à laquelle on se rend, comme on se rend à un déchaînement de forces implacables. Simone Weil est elle aussi tentée de se résigner : à maintes reprises, elle le suggère. Ce sentiment d'être à la merci d'un pouvoir invisible naît de l'incapacité à l'identifier. Et on ne peut le définir parce que l'on ne sait pas le déchiffrer puisque littéralement on ne comprend pas comment l'usine est organisée. Si les bureaux sont les organes de coordination c'est parce que « les procédés de fabrication (y compris les secrets) y résident [862] ». Le savoir établit différentes strates, rendant hermétiques entre elles les fonctions suivant une discrimination principale : s'agit-il d'une fonction de coordination, ou d'exécution ? La logique est bien celle du panoptique : chaque action est distinguée des autres suivant une discipline à la fois extérieure au processus de fabrication et susceptible de recouvrir l'ensemble de son champ. L'exécutant non qualifié n'applique pas un savoir, il tâche de traduire par des gestes les injonctions du contremaître, sa connaissance tient à la répétition des gestes, à l'habitude étrangère au savoir rationnel. L'ouvrier ne coordonne pas les tâches dans l'entreprise certes, mais il ne coordonne pas non plus ses propres mouvements. Il accomplit son travail comme par « magie ». Des effets se produisent sans qu'il en soit la cause, il est l'instrument des effets produits par ses propres gestes qui ne sont que des mouvements mais non pas des actes. L'oppression régnante à l'usine est englobante. Elle tient fondamentalement à la mainmise sur le savoir par les organes de coordination et par la faiblesse du niveau d'instruction des ouvriers manœuvres. Les fonctions comme les moyens se cristallisent et deviennent des entités invisibles auxquelles il faut se confronter sans pouvoir les saisir. Ce phénomène traduit « la trahison des signes » qui se sont changés en objets pour eux-mêmes ; et il dépasse les limites de l'usine.

---

[860] *Ibid.*, p. 237. Michel Foucault résume : « Le Panoptique fonctionne comme une sorte de laboratoire de pouvoir. Grâce à ces mécanismes d'observation, il gagne en efficacité et en capacité de pénétration dans les comportements des hommes, un accroissement de savoir vient s'établir sur toutes les avancées du pouvoir, et découvre des objets à connaître sur toutes les surfaces où celui-ci vient s'exercer. » p. 238.

[861] « Histoire entendue : un ouvrier a fait des bobines avec le crochet trop court d'un centimètre. Le chef d'atelier lui dit : « Si elles sont foutues, vous êtes foutu. » Mais par hasard une autre commande comportait juste de telles bobines, et l'ouvrier est gardé. » *Ibid.*, p. 67.

[862] *Ibid.*, p. 147.

L'expérience à l'usine permet donc par analogie de lire non seulement les conséquences de la crise dans l'industrie française en 1934, mais, plus fortement, elle rend perceptible un démantèlement profond du corps social, auquel fera écho l'appel répété à l'enracinement. L'organisation bureaucratique de l'usine trahit un usage perverti de la science. Ne faut-il pas pour le comprendre s'arrêter sur le dévoiement de la méthode cartésienne ?

2.1.2. Le rôle de la science

a. L'héritage de Descartes

La pensée méthodique

Simone Weil fait de la pensée cartésienne un instrument intellectuel propre à dévoiler le désordre de l'organisation du travail à l'usine. Car il n'est pas exclu que la productivité progresse en même temps que la lucidité. Une telle science serait en quelque sorte une méthode pour maîtriser la nature dont les notions seraient agencées de manière à ce quelles soient rendues transparentes à l'esprit. Et, suppose-t-elle, « c'est sans doute ainsi que Descartes a conçu la science [863] ». Mais elle montre aussi que les contenus et l'aboutissement de la pensée cartésienne ne sont pas étrangers à cette faillite de la méthode. Cette double perspective inscrit la démarche de Simone Weil dans la lignée de celle de Husserl. En 1929, *Les Méditations cartésiennes* entreprennent aussi de reprendre et de rectifier Descartes. Il s'agit, pour les deux philosophes, de suivre le mouvement de la pensée cartésienne tout en critiquant son contenu. Comme le montre Emmanuel Gabellieri, le « rapprochement que l'on peut faire avec la relecture de Descartes proposée en Sorbonne en 1929 par le fondateur de la phénoménologie, l'année même de préparation du mémoire, semble indiscutable sur le plan méthodologique [864] ». Les deux philosophes s'entendent en effet quant au sens à donner à leur inspiration. Husserl définissait ainsi sa démarche : « En philosophes, qui cherchent un premier point de départ et n'en possèdent pas encore, nous allons essayer de méditer à la manière cartésienne, toujours prêts à transformer l'ancien cartésianisme, partout où la nécessité s'en fera sentir. [865] » De même, Simone Weil déclare dans la conclusion de son mémoire de fin d'étude : « Ce n'est pas que les idées formées au cours de cette hasardeuse reconstruction puissent

[863] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 96.
[864] Gabellieri Emmanuel, *Être et Don, Simone Weil et la philosophie*, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain-La-Neuve, 2003, pp. 63-64.
[865] *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1969, p. 5.

prétendre à être les idées mêmes de Descartes, ou même à leur ressembler. Il suffit qu'une telle ébauche non pas même commente mais permette seulement d'aborder à nouveau et plus fructueusement les textes mêmes [866]. » Pour elle, comme pour Husserl, il s'agit de révéler « la signification profonde d'un retour radical à l'ego cogito pur [867] » ou, suivant les mots de Simone Weil, d'imaginer un « Descartes ressuscité » à partir de l'expérience du « doute radical [868] ». Cette perspective commune rend manifeste la vocation que Simone Weil confère à l'effort de connaissance. Il faut mettre la méthode au centre, reconnaître pour elle-même la forme du cheminement cartésien, le souci radical de vérité qui en est le moteur. Car connaître le monde est exprimer son mouvement par la pensée, à ce titre, l'ordre perçu doit se manifester dans l'action du sujet qui l'exprime. Toute connaissance juste est donc pour Simone Weil une expérience de l'ordre du monde qui ne peut être détachée de son expression en actes. Son inspiration cartésienne, suivant cette conception, est un éloge en même temps qu'une remise en question. Descartes est le penseur de la méthode en même temps qu'il oublie le travail ou s'en désintéresse, lequel pour Simone Weil est justement au centre de l'activité méthodique. En effet, si le doute est au commencement, c'est que nous sommes d'abord plongés dans l'erreur. « Ce qui explique que la recherche de la vérité ait pu et puisse présenter quelque intérêt, c'est que l'homme commence, non pas par l'ignorance, mais par l'erreur. [869] » Or, seul le travail permet de sortir de l'imagination, il définit l'activité méthodique par laquelle le sujet entre en contact avec les limites du monde. Le travail n'est pas seulement effort au sens où Maine de Biran l'expose comme ce qui réalise la séparation du sujet et de l'objet. Car le monde ne s'éprouve pas sous le mode de la résistance mais sous celui de la nécessité. Comme le souligne encore Simone Weil : « Le réel dans la perception, ce n'est pas l'effort (Maine de Biran) mais la contradiction éprouvée par le travail. [870] » Le travail définit l'épreuve des limites du monde. L'action méthodique qu'il désigne est, d'après Simone Weil, le remède à la mésaventure de la pensée cartésienne. À défaut, la pensée de Descartes est conduite dans la voie de l'algèbre et de la géométrie abstraite au mépris du réel perçu.

La dérive de la pensée cartésienne

Ainsi, Simone Weil se sert de Descartes pour dénoncer les faillites de la pensée méthodique en même temps qu'elle élargit son champ d'application : « Comme il y a une concep-

[866] *Sur la science, op. cit.*, p. 98.
[867] *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 5.
[868] *Sur la science, op. cit.*, p. 47.
[869] *Ibid.*, p. 11.
[870] *Ibid.*, tome VI, volume 3, p. 64.

tion géométrique de la physique et de la mécanique chez Descartes, il y a, d'abord, une conception géométrique du travail chez Simone Weil [871]. » Les mouvements du corps humain sur la matière doivent être méthodiques ; d'ailleurs, à l'usine, l'aliénation se lit d'abord dans les gestes des ouvriers. « Le spectacle de manœuvres sur machines est presque toujours celui d'une précipitation misérable d'où toute grâce et toute dignité sont absentes. [872] » Cette précipitation est le contraire de l'action méthodique. Pour l'expliquer, Simone Weil utilise la métaphore de la navigation, rendant ainsi hommage à Conrad : « Union entre le vrai marin (chef évidemment…) et son bateau, telle que chaque ordre doit venir par inspiration, sans hésitation ni incertitude. [873] » La précision avec laquelle le corps s'accorde à l'instrument implique une distinction claire du pouvoir du corps et de la matière sur laquelle il s'exerce car elle suppose une action qui ne soit pas confusion. Le corps n'est plus seulement mon corps et, à l'inverse de ce que maintient Descartes, je peux être logé dans la matière comme un pilote dans son navire [874]. Rappelons que l'union sur laquelle Descartes insiste et qu'il expose maintes fois est celle des deux substances séparées que sont l'âme et le corps. Cette union est dynamique : elle est assurée par la présence de l'âme qui garantit au corps son identité. L'âme permet au corps de subsister malgré les changements matériels, et même certaines mutilations, car le corps est essentiellement divisible quand l'âme est indivisible. C'est là le sens de cette proposition dans la *Lettre à Mesland* du 9 février 1645 : « Nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée soit moins homme. [875] » Aussi longtemps que la mutilation ne compromet pas l'union du corps avec l'âme, l'identité est maintenue. L'union interne de l'âme et du corps tient à l'action de l'âme, le corps n'est pas seulement matériel, il est mû par l'âme qui lui est transcendante. Ainsi, la matière de notre corps se renouvelle sans cesse tout en se préservant puisqu'il conserve la même âme. De la même façon « je suis » par l'actualité divine qui garantit la véracité des idées claires et distinctes. À chaque fois que je me

---

[871] Robert Chenavier, *Simone Weil, Une philosophie du travail, , op. cit.*, p. 163.

[872] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 337.

[873] *Journal d'usine, op. cit.*, p.187. Simone Weil reprendra en 1941 cette image dans l'article « La science et nous » : « Quelle plus belle image que celle d'un navire soutenu sur la mer, comme un plateau de balance, par une masse d'eau de mer placée de l'autre côté d'un axe, et qui change sans mouvement à mesure que le navire avance, comme l'ombre d'un oiseau qui vole. » *Sur la science, op. cit.*, p. 145. Cette image illustre le « deuxième stade de la coordination » tel qu'elle l'expose à Guihéneuf en 1935. Il est moins parfait que celui qui repose à chaque instant sur la volonté de chacun, mais il n'est pas oppressif dans la mesure où le chef n'exerce pas une volonté d'humilier ses subordonnés. Voir à ce sujet l'analyse de Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail, op. cit.,* p. 390.

[874] « J'avais décrit après cela l'âme raisonnable » et montré « comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme. » *Discours de la méthode*, 5e partie, *Œuvres*, Adam Tannery, 1974.

[875] Descartes, *Œuvres*, Adam Tannery, 1974, p. 167.

pense, est ainsi révélée l'évidence de mon existence par la transcendance de ma pensée et la transcendance de l'âme assure à son tour au corps sa dimension humaine. C'est l'acte divin auquel est suspendu le contenu de ma pensée qui garantit alors l'évidence de mon jugement. Le modèle de connaissance est défini par cet exercice. Or, cette tension est à distinguer de l'attention à laquelle Simone Weil rapporte le mouvement de la connaissance. Le marin auquel elle fait référence est uni à son bateau par la médiation des courants marins. Entre son âme et son corps, il y a le monde et la nécessité d'un certain « régime de l'attention [876] » tel que la pensée les réconcilie par la médiation d'un rapport pratique au réel. C'est par la présence du monde que l'âme et le corps forment une unité. L'attention définit « la seule puissance qui soit nôtre [877] ». C'est ce que proclame un cours de 1931-1932 où Simone Weil veut montrer que l'attention est la faculté par laquelle nous pouvons mesurer notre pouvoir : elle définit une capacité d'attente, et consiste en la faculté de se rendre « disponible, vide et pénétrable à l'objet [878] ». L'attention ne définit nullement une crispation musculaire ni au plan physique, ni au plan psychologique », elle est au contraire « unité libre et spontanée [879] ». Le corps n'est plus alors facteur de division mais de réconciliation, chaque homme ne se tient plus fermé et devant le monde, le marin de Conrad est en contact avec les éléments, il forme en eux sa pensée et ses gestes. Comme la raison naturelle chez Descartes, l'attention est en chacun d'entre nous. C'est pourquoi d'ailleurs « penser correctement est une vertu [880] » : l'attention doit garantir notre lucidité et guider nos actions. Et plus elle est efficace, moins elle nous est propre. Car loin d'exprimer les efforts d'une pensée individuelle, elle rend au contraire possible l'expression d'une pensée universelle et méthodique. Son exercice suppose donc que le sujet s'efface devant le réel. Cet effacement trouve son accomplissement dans l'action non agissante où le mouvement produit par le sujet exprime, sans changement, l'ordre auquel il participe. L'action non agissante définit une activité où le sujet se met en retrait de son action afin que celle-ci ne soit plus qu'obéissance au réel qui l'inspire. Elle consiste en d'autres termes à « faire seulement ce qu'on ne peut pas ne pas faire [881] ».

Travail et contemplation

Simone Weil reproche donc à Descartes d'avoir oublié le travail. Sa lecture du cartésianisme place au centre le statut du réel perçu comme ce qui, au commencement, doit constituer

---

[876] *Ibid.*
[877] *Leçons de philosophie*, Paris, Plon, 1959, p. 389.
[878] *Attente de Dieu*, 4e édition, Paris, Fayard, 1966, p. 92.
[879] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don, op. cit.*, p. 89.
[880] *Leçons de philosophie, op. cit.*, p. 282.
[881] *Cahiers I*, Paris, Plon, 1951, p. 222

le souci de la pensée. Cette formule : « Que pour chacun son propre travail soit objet de contemplation » mise en exergue du *Journal d'usine* révèle la portée du travail. Il doit être contemplé en tant qu'il dévoile l'ordre du monde et nous fait sortir de l'état d'errant où nous nous trouvons d'abord. Le travail est le moyen d'unir le monde et l'éternité. Comme le souligne E. Gabellieri, « l'unité travail contemplation réalise l'unification des deux parties, intuitive et discursive de l'âme, ce qui répond au problème originel : comment réaliser une intuition de l'être sans s'écarter du monde [882] ? » L'objet de la contemplation n'est pas seulement la nécessité du monde mais la liberté en œuvre du sujet. Cette liberté ne se traduit pas par l'effort d'imposition de l'intelligence devant le monde mais bien plutôt par l'expression de l'entendement dans le monde. Or, percevoir le monde c'est le faire « objet de mon travail [883] ». Le travail est le moyen qui me permet de distinguer le monde de mes impressions. C'est suivant cette analyse que dans le Journal d'usine Simone Weil reproche à Descartes d'avoir négligé « les conditions matérielles de la pensée claire [884] ». Pour avoir mis à part le champ de l'engagement pratique, Descartes ne perçoit pas la nécessité d'envisager méthodiquement ces « conditions matérielles ». Descartes a bien reconnu le rôle de l'imagination mais il n'y a pas vu le lieu de l'acte de connaissance. Elle définit « ce nœud entre le monde et moi, ce point de rencontre entre le mouvement simple dont je dispose et le mouvement infiniment composé qui représente pour mon entendement le monde [885] ». Pour Simone Weil, ni le corps ni la matière ne sont simplement les supports de la pensée : ils en sont l'expression. Car « ce point de départ », reprend Simone Weil, « c'est une chose étendue qui reçoit le mouvement, c'est un corps [886] ». La connaissance est action et l'engagement ne peut être seulement celui d'un sujet devant le monde. Chaque perception est projection de signification ou, comme le dit *L'Essai sur la notion de lecture*, « ce que nous appelons le monde, ce sont des significations que nous lisons [887] ». Il faut souligner que le sentiment de l'existence tient d'abord au fait « que je subis l'empreinte du monde [888] ». « Ce monde se presse sur moi […]. Je n'ai à moi que mon jugement seul ; je n'ai pas sur mes pensées un pouvoir royal, je n'en suis que l'arbitre [889] ». Nous constituons le monde à mesure que nous projetons du sens et aucune de nos pensées ne

[882] *Op. cit.*, p. 90, note n° 249.
[883] *Sur la science, op. cit.*, p. 85.
[884] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 190.
[885] *Sur la science, op. cit.*, p. 84.
[886] *Ibid.*
[887] Cet essai de Simone Weil a paru en 1946 dans la revue dirigée par Gaston Berger *Les Études philosophiques* ; nous l'avons lu dans la revue *Cahiers Simone Weil* publiée par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, dans le numéro de septembre 1985, pp. 215-220.
[888] *Sur la science, op. cit.*, p. 66.
[889] *Ibid.*, pp. 66-67.

se forge en dehors de cette signification. Nous retrouvons ici un parallèle avec la lecture de Husserl qui veut dans ses *Méditations* réhabiliter le réel perçu et qui propose un élargissement du cogito. « La base fondamentale », explique-t- il, « n'est pas l'axiome *ego cogito*, mais une pleine, entière et universelle prise de conscience de soi-même ». Il manque ainsi à la pensée cartésienne cette reconnaissance de la dépendance structurelle de la pensée aux conditions matérielles.

Ce qu'il faut retenir de Descartes

Toutefois, il faut tout de même retenir de Descartes la dimension qu'il donne à la pensée comme capacité de tisser des rapports, d'organiser le milieu, d'animer la matière inerte. Bien que cette animation se tienne à distance, bien que l'esprit soit trop dégagé du corps, il faut reconnaître à Descartes la dignité qu'il donne au sujet, l'éminence qu'il accorde à la pensée. Reprenons ce fameux passage des *Méditations métaphysiques* où Descartes exprime en ces termes la continuité entre la science du mouvement et la nature : « Il est certain que toutes les règles de la mécanique appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles. [890] » La mécanique révèle la réalité physique dans les règles qu'elle parvient à exprimer. Il n'y a pas de saut entre la nature et l'artifice, et l'esprit doit parvenir à formuler le lien qui accorde la science à l'ordre du monde. Simone Weil souligne cette continuité par laquelle est perçu le mouvement de la pensée. Avant l'expérience de l'usine, ses premiers écrits présentaient à ce titre une théorie de la connaissance inspirée de Descartes. Nous la trouvons notamment dans ses essais de 1928 et 1929 ainsi que dans son diplôme de fin d'étude auquel nous avons déjà fait référence, et où elle maintient, suivant cette inspiration, qu'il faut concevoir l'univers comme une « machine à fabriquer le salut de ceux qui y consentent [891] ». Ce consentement, pour être libre, se fonde sur la raison : il implique l'avènement d'une mécanique purement géométrique. Nous ne consentons qu'à ce que nous ne pouvons admettre autrement que comme des évidences. Il faut parvenir à lire dans les phénomènes physiques un ordre auquel on ne peut qu'obéir. Cette science définit « moins une science spéciale d'une certaine classe d'objets » qu'« une science universelle » qui « dépeindrait le monde physique comme une machine [892] ». La méthode est, pour Descartes, la source de tout savoir, elle est la première connaissance et figure l'unité des connaissances.

---

[890] *Méditations métaphysiques, Œuvres*, Adam Tannery, 1974.

[891] *La Connaissance surnaturelle, op. cit.*, p. 177.

[892] Edwin Curley, intervention au cours du débat qui suit la conférence de Jean-Pierre Séris, « Descartes et la mécanique », *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, Librairie Armand Colin, t. LXXXI, n° 2, avril -juin 1987, p. 56. Cité par Robert Chenavier, *op. cit.*, p. 177.

La science universelle à laquelle Simone Weil à son tour fait référence désigne la *mathesis universalis* que présente Descartes et qui contient l'ordre et la mesure. Descartes voulait ainsi réformer la philosophie par la *mathesis* : l'étude de tous les phénomènes doit être ramenée à des mesures et à des dimensions. Ce but est atteint par la refonte de la notion de mouvement : le mouvement d'un point à un autre est mesurable comme figure. *Le Discours de la méthode* manifeste la croyance que les lois de la nature s'enchaînent grâce à l'ordre sur le modèle des démonstrations mathématiques. Il n'y a de pensée que dans cet effort méthodique de mesure. La méthode n'est pas une recette où l'on appliquerait des règles externes aux difficultés mais elle définit des règles d'engendrement interne, la règle est immanente à son usage, elle s'éprouve et est vérifiée après coup : « Chaque vérité que je trouvais étant une règle qui me servait à en trouver d'autres. [893] »

C'est sur cette exigence de méthode que revient Simone Weil lorsqu'elle fait l'éloge de Descartes. En même temps qu'elle déplore qu'il soit « encore trop peu éloigné du syllogisme », elle éprouve le besoin de revenir sur les conditions de « l'exercice de l'entendement » pour que se manifeste dans le travail « une nouvelle méthode de raisonner qui soit absolument pure — et à la fois intuitive et concrète [894] ».

b. La chose et la pensée, l'usage du signe et la critique de l'algèbre

La métaphysique contre la formalisation

Dans la règle 16 des *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes expose les avantages du signe algébrique en le comparant à la figure géométrique. Il est plus efficace car il permet d'exprimer plus rapidement des rapports et des figures. Il n'est pas tributaire de l'imagination et l'on peut grâce à lui se représenter des choses dont on ne peut se faire une image comme des chiliogones ou des myriogones. Le signe doit donc son efficacité à son abstraction. Toutefois, abstraction n'est pas synonyme de formalisation. Le signe doit rester subordonné à la pensée dont il permet un exercice plus performant. De plus il ne produit nulle connaissance en dehors de la recherche du vrai qui le motive. L'usage du signe ne doit pas être ramené à l'expression d'une « géométrie abstraite ». Descartes distingue en effet deux géométries : « Je ne veux pas plus étudier en géométrie. Mais je n'ai résolu de quitter que la géométrie abstraite, c'est-à-dire la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit ; et afin d'avoir

[893] *Discours de la méthode*, livre II, *Œuvres*, Adam Tannery, 1974.
[894] *Journal d'usine, op. cit.*, pp. 189-190.

d'autant plus de loisir de cultiver une autre sorte de géométrie, qui se propose l'explication des phénomènes de la nature. [895] » Si Descartes prétend que sa physique est une géométrie, c'est en vertu de sa thèse sur la nature de la réalité physique qui fonde l'identification de l'essence des corps avec l'extension géométrique. En sa nature même, l'objet physique est mathématique, c'est-à-dire qu'il est constitué selon les modes de l'étendue, soit la grandeur, la figure et le mouvement. Le paradoxe consiste en ce que la mathématisation de l'étendue se comprend dans le cadre d'une thèse réaliste. Si l'essence des corps se réduit à l'étendue, alors la géométrie est incarnée, réalisée, substantialisée. Simone Weil souligne en ces termes cette tension : d'une part, il n'y a pas en dehors de Descartes de cas « d'idéalisme plus audacieux » et inversement, « cent autres textes feraient voir que nul n'a poussé aussi loin le réalisme [896] ». La mathématique incarnée ne requiert pas une formalisation mais une métaphysique qui assure que l'application de catégorie au nombre des corps n'est pas seulement opératoire mais vraie. N'étant pas formelle, la méthode n'est pas extérieure à son application, elle est vérifiée par la reconnaissance du vrai où elle s'incarne. Par exemple, les critères de clarté et de distinction ne valent d'abord que dans leur actualité contraignante. On ne se rend à l'évidence qu'après l'avoir éprouvée. C'est en ce sens que la science s'oppose à l'histoire. La science est le lieu de l'invention, elle définit un exercice de la pensée. D'où ce qu'explique Descartes dans la *Lettre à Hogeland* du 8 février 1640 : « J'ai l'habitude de distinguer deux choses en mathématiques : l'histoire et la science. J'entends par histoire tout ce qui a déjà été découvert et se trouve dans les livres. Mais par science, j'entends l'habileté à résoudre toutes les questions et à découvrir par sa propre industrie tout ce que l'esprit humain peut trouver dans cette science. [897] » Le fondement des mathématiques réside donc dans l'exercice de l'esprit. Il définit l'élaboration d'une construction rationnelle qui ne correspond pas nécessairement à une science de la nature des choses. C'est pourquoi la science a aussi à voir avec la fable en tant que genèse cosmologique. Dans le *Traité du monde*, Descartes expose l'élaboration du monde et obtient un modèle explicatif autonome. La validité des explications se fonde sur la clarté des notions mobilisées et non pas sur la nature des corps étudiés. La science est alors une fable métaphysiquement fondée. C'est en effet sur la métaphysique et non sur l'efficacité opératoire que repose d'abord la valeur de la science.

[895] *Lettre à Mersenne*, 27 juillet 1638, *Œuvres*, Adam Tannery, 1974,
[896] *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 172.
[897] *Lettre à Hogeland*, 8 février 1640, *Œuvres*, Adam Tannery, 1974.

De l'usage des signes

Pourtant, si, comme le maintient Simone Weil, « l'aventure de Descartes a mal tourné », c'est qu'il n'a pas découvert un « moyen d'empêcher l'ordre aussitôt conçu de devenir une chose au lieu d'une idée [898] ». Car, si la science cartésienne est réaliste, elle n'est efficace qu'en réduisant le réel à des rapports abstraits. Elle encourt alors le risque de se séparer définitivement de la pensée commune. La métaphysique céderait alors le pas à la formalisation. La science ne deviendrait qu'un langage commode comme le dit Poincaré, que Simone Weil reprend dans ses analyses [899]. Cet abaissement du cheminement cartésien, nous le trouvons sous la forme de la taylorisation que Simone Weil éprouve à l'usine et, comme nous l'avons montré, condamne. La division des mouvements ne renvoie à aucune extériorité en dehors de la série qu'ils expriment. Elle décrit la « décomposition de chaque travail en mouvements élémentaires qui se reproduisent dans des travaux très différents, d'après des combinaisons diverses [900] ». En général, explique Simone Weil, « l'ordre devient une chose dès qu'on fait d'une série une réalité distincte des termes qui la composent, en l'exprimant par un signe » et, poursuit-elle, « l'algèbre, c'est cela même, et depuis le début (depuis Viète) [901] ». En fait, les signes devraient être « rabattus à leur rang de simples instruments, rang que Descartes essayait de leur assigner dans les Regulae [902] » en 1628. Il faut au contraire se garder de la *Géométrie* que Descartes écrit en 1637 et qui met un terme à la vocation qu'il avait d'abord donnée à la science, celle d'être sans mystère de manière à ce que « chaque résultat serait donné avec la méthode qui a conduit à le découvrir, de manière que chaque écolier ait le sentiment d'inventer à nouveau la science [903] ». Ainsi, le signe est tout à fait à sa place lorsqu'il désigne un moyen graphique de nous donner une représentation simplifiée de l'étendue. Par contre, « il ne l'est plus lorsqu'il se substitue au signifié et devient ainsi sa propre fin [904] ». Ce qui différencie un signe d'un autre, une dénomination d'une autre, c'est à un degré différent une plus ou moins grande efficacité. Ainsi, la figure géométrique est moins efficace que le signe algébrique, car ce dernier facilite la mémoire. Si la géométrie est la première expression de la

---

[898] *Sur la science, op. cit.*, p. 111.

[899] « Toutes les lois, dit-il dans *Valeur de la science*, sont tirées de l'expérience ; mais pour les énoncer, il faut une langue spéciale... Les mathématiques fournissent au physicien la seule langue qu'il puisse parler. » *Ibid.*, p. 16.

[900] *La Condition ouvrière*, « La rationalisation », *op. cit.*, p. 314.

[901] *Sur la science*, p. 111.

[902] *Ibid.*, p. 112.

[903] *Œuvres complètes*, II, 1, *op. cit.*, p. 309.

[904] Michel Sourisse, « Le langage des mathématiques chez Simone Weil », Acte du colloque « Simone Weil et les langues », Grenoble, 24-27 septembre 1990, *Recherches sur la philosophie du langage*, université Pierre-Mendés-France et UA 1230 CNRS, Grenoble, n° 13, 1991, pp. 259-260. In *Simone Weil, une philosophie du travail*, Chenavier Robert, *op. cit.*, p. 383.

méthode, c'est en tant qu'elle permet de saisir la proportion entre les objets de manière mathématique ; les lignes géométriques sont alors exprimées par des chiffres. C'est ici que Simone Weil souligne la trahison des signes. Les signes ne permettent plus de faire corps avec le réel. Ils sont en eux-mêmes des choses, opaques. D'instruments pour mieux adapter son corps et son esprit à l'ordre du monde, ils sont devenus des « qualités ». Comme l'argent lorsque son usage est perverti, le signe algébrique devient en lui-même une fin. Il fait sens par lui-même. Les idées qui sont « comme des images des choses » sont remplacées par les signes. Simone Weil explique ce phénomène en partant de la limite propre à l'esprit humain. Celui-ci ne peut lier entre elles un trop grand nombre d'idées. Mais pour que les idées claires deviennent des armes pour conquérir la nature, elles doivent être nombreuses. Un procédé pour les relier est alors indispensable. Or, le plus simple est de remplacer les idées par des signes et de les lier entre eux. Mais alors « l'esprit abdique son pouvoir de penser [905] ». Penser ce n'est pas lier des signes, c'est retrouver au moyen des signes le rapport des idées en elles.

c. Science et signification

La caste des savants

On trouve cette formule dans *Les Cahiers* [906] :

Argent	
Machinisme}	Les trois monstres de la civilisation actuelle.
Algèbre	Analogie complète.

De la même façon que l'argent et le machinisme induisent un rapport au réel fondé sur la spéculation, l'algèbre est un poison « qui place la certitude à l'extérieur de la pensée [907] ». L'algèbre fait partie du processus d'aliénation par lequel l'homme est opprimé. Posséder, être maître, c'est être actif dans ce monde de signes qui s'imposent comme coordinateur des choses, des droits et des obligations. Certains participent (financier, technicien, savant) et d'autres subissent sans pouvoir saisir ce à quoi ce système, qui constitue pourtant la trame de leur quotidien, se rapporte en réalité. Là encore Simone Weil nous invite à repenser les prétentions de la science à partir de Descartes. Il avait voulu « fonder une science où il y aurait assez d'unité et de simplicité dans la méthode pour que les parties les plus compliquées soient seu-

[905] *Ibid. Lettre inédite à Guihéneuf*, in *La Critique de l'algèbre à la lumière des idées de Simone Weil*, Kaplan.
[906] *Cahiers*, 2e édition, Plon, Paris.
[907] *Ibid.*

lement plus longues et non pas plus difficiles à comprendre que les parties les plus simples ». Et le même « Descartes avait formé le projet d'une École des Arts et Métiers où chaque artisan se rendrait pleinement compte des fondements théoriques de son propre métier ». Mais le diagnostic de Simone Weil est sévère : Descartes « s'est trahi lui-même par vanité, en publiant la géométrie volontairement obscure [908] ». Depuis, les intellectuels sont des privilégiés et la science appartient à leur caste. Simone Weil dresse un dur tableau de cette communauté scientifique. Elle est fermée et à peu près étrangère au souci de vérité. Voici sa description d'un de ces villages de savants, ainsi qu'elle les nomme : « Il y a des mécanismes d'élimination au nombre desquels les examens et concours mais ils ne portent pas sur l'intensité ou la pureté de l'amour pour la vérité. Cet amour, le goût de l'exactitude et du travail bien fait, le désir de faire parler de soi, la convoitise de l'argent, de la considération, de la réputation, des honneurs, les titres, les antipathies, les jalousies, les amitiés, tous ces mobiles et d'autres encore se mélangent chez les habitants de ce village, comme chez tous les hommes, en proportions variables. [909] » La science est au service de l'utilité (définie par cette communauté) au mépris et dans l'ignorance totale du vrai. « La disparition de la vérité scientifique a fait disparaître à nos yeux la vérité elle-même, accoutumés que nous sommes à prendre l'une pour l'autre. [910] » La science se change en technique, en un ensemble d'instruments dont la fin pragmatique ne permet pas pourtant d'action réelle sur le monde. Elle est donc dépourvue de signification. La lecture que Simone Weil fait de Descartes la conduit à produire une critique du monde moderne. Il y a d'après elle un rapport indiscutable entre la fermeture de la science, l'abdication de l'activité méthodique et l'oppression sociale. Transposée à l'usine, cette critique se concentre sur l'usage du signe qui introduit la possibilité de conserver dans les machines une réalité autonome sans médiation de la pensée.

Méthode et signification

L'algèbre procède par assemblages de signes dont il est manifeste qu'ils sont rigoureux et agencés méthodiquement. Pourtant, elle progresse en évinçant progressivement la pensée. Il devient en effet de plus en plus difficile, à mesure que ces combinaisons se complexifient, de tisser un rapport entre les signes et les signifiés. Il faut alors se confronter à la contradiction suivante : « Les combinaisons de signes, bien que toujours rigoureusement méthodiques, deviennent bien vites impénétrables à la pensée. [911] » L'efficacité des signes, agencés entre eux,

[908] *Œuvres complètes*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 309.
[909] *Sur la science, Réflexions à propos de la théorie des quantas, op. cit.*, p. 198.
[910] *Ibid.*, p. 591.
[911] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 80.

ne tient nul compte de leurs significations. L'algèbre comme procédé méthodique, manifeste la même fermeture au monde que celle expérimentée dans les « villages scientifiques ». De la même façon que la question de la vérité semble en dehors des inquiétudes des savants, étant remplacée par le souci d'efficacité, la question de la signification des signes n'est pas posée. « Le calcul met les signes en rapport sur le papier, sans que les objets signifiés soient en rapport dans l'esprit ; de sorte que la question même de la signification des signes finit par ne plus rien vouloir dire. [912] » Comme à l'usine, où la production a pour fin un agencement méthodique des pièces, les choses prennent la place de la pensée [913]. Le sens de la méthode, comme cheminement intellectuel, est perverti. Le premier acte de résistance se situe donc dans l'exercice de la pensée, il consiste en la démonstration du rapport de l'aliénation scientifique et de l'oppression sociale. L'expérience ouvrière de Simone Weil revêt cette dimension. Elle montre comment chaque geste de l'ouvrier est une incantation : « Pourvu que ça marche » et chaque réparation un vœu pieux. Cette opacité est propre au développement de la science contemporaine, où « le rapport des formules […] avec les applications pratiques dont elles sont susceptibles, est souvent tout à fait impénétrable à la pensée, et, de ce fait, apparaît aussi fortuit que l'efficacité d'une formule magique [914] ». Aussi, ni l'exécution du travail ni l'élaboration de la méthode ne semblent faire appel à la pensée. À propos du mystère de la fabrication, tel que Simone Weil l'évoque dans son journal, le plus grave est en effet que « le rapport entre des causes et des effets dans le travail n'est même pas saisi [915] ». L'engagement à l'usine est une façon de rendre compte des conséquences sociales et politiques de cette transformation de la science. Il faut comprendre en effet que la crise de la science accompagne « une crise de la morale » et « un agenouillement devant les valeurs purement politiques, c'est-à-dire devant la force [916] ». Cette crise est lisible dans l'abandon des intermédiaires, ce qui conduit à supprimer la signification. Ce à quoi la science classique s'affronte réside en cette notion d'intermédiaire. Elle cherche à faire apparaître des « intermédiaires purs » ou qui ne sont « intermédiaires entre rien [917] ». La science comporte cette contradiction, son motif n'est autre que l'action et le projet qui la sous-tend mais l'ambition dont elle se nourrit consiste en la négation de ces facteurs subjectifs et contingents. Tout projet scientifique résulte d'une confrontation à cette contradiction. Ainsi, la science classique est parvenue par

[912] *Ibid.*, p. 81.
[913] « La méthode semble avoir pour domaine les choses au lieu de la pensée, en l'occurrence les choses ne sont pas des morceaux de métal, mais des traits sur du papier blanc. » *Ibid.*
[914] *Ibid.*
[915] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 180.
[916] *Sur la science, Lettre à un étudiant* (Paris, 1937), *op. cit.*, p. 120.
[917] *Ibid. La Science et nous, op. cit.*, p. 126.

l'introduction de la notion d'énergie à « soumettre toute étude d'un phénomène de la nature à une notion unique [918] ». Elle s'impose comme la mesure commune à toutes les transformations ou travaux. Simone Weil fait alors référence à Maxwell, qui parvient à imposer la notion de « modèle mécanique [919] » à partir duquel chaque phénomène peut être représenté. L'introduction d'une force extérieure s'impose comme l'explication commune à toutes les variations. Ainsi, la notion d'intermédiaire ne fait plus problème dans la mesure où est admis que le rapport entre deux états successifs d'un système est équivalent au rapport entre « le point de départ et l'aboutissement d'un travail humain [920] ». À cette notion d'énergie s'ajoute celle d'entropie, chargée de rendre compte de la nécessité qui pèse sur la vie humaine au même titre que pèse celle du travail. Ainsi la notion d'entropie pose que dans tout phénomène « il se produit une transformation d'énergie, telle qu'il ne se trouve aucun moyen quoiqu'il arrive, une fois le phénomène achevé, de rétablir exactement partout l'état initial [921] ». La science classique a donc pour vertu principale aux yeux de la philosophe, de permettre un contact purificateur de l'homme à la nécessité. On se trouve délivré du désir, chaque action étant contenue dans un ordre mécanique indépassable. Toutefois Simone Weil maintient qu'on ne peut regretter la science classique, et cela tient au fait magistral qu'elle est parfaitement étrangère au bien [922]. Elle ne contient nulle sagesse. À ce titre, elle s'oppose à la science grecque, laquelle tend à réconcilier l'homme avec l'ordre cosmologique et fonde un ordre sensible à l'homme. Il ne s'agit pourtant pas d'introduire les notions de désir, de projet ou d'effort. En ce sens, elle est tout autant que la science classique dépouillée de l'humain. Mais plutôt que de s'accomplir dans la technique, elle s'accomplit dans l'art. Aussi les grecs s'appliquaient-ils à lire les proportions pour « aimer Dieu ». Ce qui différencie la science grecque de la science classique réside, aux yeux de Simone Weil, dans l'aspiration qui les nourrit. La science grecque considère les mêmes conditions que la science classique mais « elle a égard à une aspiration tout autre, l'aspiration à contempler dans les apparences sensibles une image du bien [923] ». Or, quelle aspiration pouvons-nous lire dans la science du XXe siècle ? Les formules algébriques et la technique semblent tout à fait vides de signification. Issue de la science classique, la science contemporaine ne lui a pourtant rien ajouté, elle ne lui a pas donné la dimension qui lui faisait défaut, à savoir le rapport au bien. Simone Weil a cette formule, efficace : « La

[918] *Ibid.*
[919] *Ibid.*, p. 127.
[920] *Ibid.*
[921] *Ibid.*, p. 129.
[922] « Dans un tel tableau du monde le bien est tout à fait absent, absent au point qu'on n'y trouve même pas marquée la marque de son absence ; car même le terme du rapport que l'on cherche à supprimer, le terme qui concerne l'homme, est tout à fait étranger au bien. » *Ibid.*, p. 139.
[923] *Ibid.*, p. 146.

science du XXe siècle, c'est la science classique après qu'on lui a retiré quelque chose. [924] » L'hypothèse des quanta a « décapité » la science classique en lui retirant son principe qui consistait en l'affirmation d'une « analogie entre les lois de la nature et les conditions du travail ». En effet, la théorie de Planck ne prétend tisser aucun rapport avec aucune pensée. Elle tient sa légitimité de la quantité de calculs, des expériences qui en sont issues et des applications techniques tirées de ses expériences. La physique est alors « un ensemble de signes et de nombres combinés en des formules qui sont contrôlées par des applications [925] ». L'algèbre s'impose comme un langage qui a ceci de particulier « qu'il ne signifie rien ». La critique de Simone Weil est celle d'une science qui omet la pensée dont le modèle est bien le travail mais un travail non qualifié, fondé sur l'exercice de la puissance. L'erreur fondamentale de la science modèle consiste en ce renoncement à la pensée, elle réside dans la soumission au prestige de la force contre la mesure et la détermination auxquelles se rendait la science grecque. Simone Weil pose un principe de limitation à toute science qu'elle nomme « le négligeable ». Il ne désigne nullement « ce qui est de peu d'importance, car ce qui est négligé est toujours une erreur infinie [926] ». Ce qui est négligé désigne le monde qui est irrémédiablement résistant au système clos. Ce négligeable est consubstantiel à la science car ne « pouvant pas appliquer la mathématique aux choses à un prix moindre, on l'applique au prix d'une erreur infinie [927] ». Cette erreur infinie supporte le progrès scientifique, détermine la brèche dans laquelle s'initie chaque théorie, est le principe de la pensée qui s'exerce [928]. Or, la reconnaissance du négligeable n'implique pas le renoncement à la vérité. Il est certes probant qu'il demeure une distance infinie entre le réel et la science mais cela n'implique pas l'abandon de l'idéal de vérité. Et le reproche que Simone Weil adresse à la science du XXe siècle et à la théorie des quanta est précisément de n'être plus orienté par cet idéal. À défaut de cette orientation, c'est la signification même de la science qui est questionnée. Ce défaut de signification s'accomplit dans l'absence de cheminement ou de méthode propre à l'expression de la science. En effet, si les savants de la période classique « avaient une représentation de la vérité scientifique », ceux d'aujourd'hui n'ont « aucune chose fût-elle vague, lointaine, arbitraire, impossible vers laquelle ils puisent se tourner la nommant vérité [929] ». La pensée devient alors servante et se trouve orientée par l'utilité, qui a bientôt fait de remplacer la vérité. Ce qui fait défaut est

[924] *Ibid.*, p. 147.
[925] *Ibid.*, p. 149.
[926] *Ibid.*, p. 160.
[927] *Ibid.*, p. 161.
[928] « La pensée peut dans une certaine mesure choisir ce qu'elle décide de négliger. L'histoire des tâtonnements de la science est une grande partie, peut-être toute entière, l'histoire des applications différentes et successives de la notion de négligeable. » *Ibid.*, p. 176.
[929] *Ibid.*, p. 206.

l'interprétation de l'expérience, la méthode dans laquelle s'exprime l'intelligence ou l'esprit critique. Lorsque Planck par exemple substitue la probabilité à la nécessité, il encense l'opinion moyenne et la statistique, procédé d'utilité pratique par lequel « on donne raison à mille faits contre un fait, par une transposition du suffrage ou du plébiscite [930] ». Il ne reste plus alors que « l'expérience brute ». Alors même que la science, comme tout « effort de la pensée, consiste à interpréter l'expérience [931] ». Les fondements idéologiques de la science contemporaine sont donc irrationnels. De même, les modèles de production souffrent moins de la rationalisation que des motifs irrationnels sur lesquels ils se fondent [932]. La nécessité à laquelle nous enjoint la réflexion de Simone Weil sur la science, est de se confronter à ces motifs. À l'usine, l'organisation scientifique du travail dévoile nettement sa dimension absurde. D'ailleurs le mot de « rationalisation » est « assez vague ». Il définit « certaines méthodes d'organisation industrielle, plus ou moins rationnelles ». La science est on ne peut plus clairement rabattue au rang strict d'instrument idéologique. Le mot « scientifique » a du prestige, parler d'organisation scientifique du travail assure donc des motifs à un système qui doit pouvoir s'imposer de lui-même, comme étant le plus rationnel. Nous connaissons le mépris de Simone Weil pour Taylor. Aux ouvriers, elle le présente ainsi : « Les contremaîtres égyptiens avaient des fouets pour pousser les ouvriers à produire ; Taylor a remplacé le fouet par les bureaux et les laboratoires sous le couvert de la science. [933] »

La science ne laisse nulle part ailleurs qu'à l'usine apparaître de manière plus flagrante cette dimension servile. On comprend pourquoi il est impossible pour la philosophe de différencier la critique adressée aux progrès scientifiques et techniques d'une réflexion sur l'oppression sociale et l'organisation politique. La faillite de la science telle qu'elle est palpable chez Alsthom ou chez Renault en 1934 est au fondement d'une crise métaphysique radicale. Elle promeut une conception des rapports de l'homme à son environnement fondée sur l'expression de la puissance. Cette absence de limite dans l'usage même de la raison, cette absence totale de référence au bien comme borne téléologique, le fait simple que les moyens se tournent en fin nous semblent éclairer les propos d'une autre philosophe, ceux d'Hannah Arendt, laquelle peut avancer, pour caractériser ces mêmes rapports, le lien incompréhensible de la banalité et du mal.

---

[930] *Ibid.*, p. 205.
[931] *Ibid.*, p. 204.
[932] Nous nous inspirons de la réflexion d'André Gorz, telle qu'il la présente dans *Métamorphoses du travail*, il commence par ces mots : « La crise présente est non pas la crise de la Raison, mais des motifs irrationnels, désormais apparents, de la rationalisation telle qu'elle a été entreprise. » Paris, Gallimard, 2004, p. 13.
[933] « La Rationalisation » *op. cit.*, p. 304.

2.1.3. Dissolution des valeurs et faillite de la responsabilité

a. La banalité du mal

Hannah Arendt oppose la puissance à la violence, la puissance désigne le rapport sans cesse mis en question du gouverné au gouvernant. La puissance s'oppose à ce qui existe en acte, faire de la puissance le nerf de l'organisation politique est nécessaire pour comprendre sa spécificité. La vie politique repose sur l'action et la parole. Il faut donc reconnaître la puissance comme ce qu'elle désigne proprement, c'est-à-dire un potentiel à actualiser. Dès lors, « ce qui sape et finit par tuer les communautés politiques, c'est la perte de puissance et l'impuissance finale ; or, on ne peut emmagasiner la puissance et la conserver en cas d'urgence, comme les instruments de violence : elle n'existe qu'en acte [934] ». La politique et la production sont ainsi tenues séparées. La politique est le lieu de la confrontation des opinions dans un débat, et non pas celui de l'exercice du commandement des hommes par le savoir. Aussi la polis est l'espace du paraître, elle est le lieu où « j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés mais font explicitement leur apparition ». Du point de vue politique l'apparaître et l'être sont confondus. La réalité est garantie aux hommes par la présence d'autrui et « tout ce qui manque cette apparence passe comme un rêve, qui est intimement, exclusivement à nous, mais n'a point de réalité [935] ». Précisément pour Simone Weil, cette confusion entre le réel et l'apparence fait de la politique le lieu de la rêverie et de la fiction.

Aussi la perception d'Hannah Arendt n'est pas celle de Simone Weil, pour laquelle, la politique est d'abord l'exercice du pouvoir comme technique. Cette vision instrumentale de l'exercice du pouvoir s'accompagne d'une conception de l'histoire telle que la politique la meilleure ne saurait être que celle « du moindre mal ». L'exercice du pouvoir ne peut par lui seul produire le bien. Il doit être l'instrument d'une inspiration supérieure dont la principale fonction est de limiter son extension. Aussi, est-il regrettable que la politique ne soit regardée que « comme la technique de conservation et d'acquisition du pouvoir [936] ». Or, le pouvoir est strictement un moyen, il est à la politique « ce qu'est un piano à la composition musicale ». L'art de la politique est donc un art de composition, et la politique la plus haute est

[934] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 259. Elle précise : « La puissance n'est actualisée que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas, lorsque les mots ne sont pas vides, ni les actes brutaux, lorsque les mots ne servent pas à voiler des intentions mais à révéler des réalités, lorsque les actes ne servent pas à violer et détruire mais à établir des relations et à créer des réalités nouvelles. » *ibid.*, p. 260.

[935] *Ibid.*, pp. 258-259.

[936] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1163.

celle qui parvient à « insuffler une inspiration au peuple [937] ». Les deux philosophes s'accordent sur l'idée que la politique comporte une dimension créatrice, toutefois Simone Weil place cette dimension en amont de l'activité, bien qu'effective en son sein. Comme le pianiste joue en suivant son inspiration et non pas en découvrant à mesure qu'il joue. Arendt insiste sur le caractère inachevé de la puissance commune, si le pouvoir n'est pas imposition d'une énergie ou d'une force cela tient à la présence des autres qui l'effectuent en la limitant. Aussi, elle oppose la violence à la puissance, la violence s'impose aux hommes en détruisant la puissance. De là « résulte la combinaison politique, nullement exceptionnelle, de la violence et de l'impuissance, armées d'énergie impotentes qui se dépensent d'une manière souvent spectaculaire et véhémente, mais dans une futilité totale [938] ». Mais comment discriminer la puissance de la violence ? Quelle est donc la nature de la limite, que chacun impose à l'autre ? Par quelle voie la violence parvient-elle à détruire la puissance ? Se peut-il que la puissance et la violence soient étrangères l'une à l'autre ? Que veut dire Hannah Arendt lorsque présentant l'espace politique elle précise : « Cet espace n'existe pas toujours, et bien que tous les hommes soient capables d'agir et de parler, la plupart d'entre eux n'y vivent pas : tels sont dans l'Antiquité l'esclave, l'étranger et le barbare ; le travailleur ou l'ouvrier avant les temps modernes ; l'employé et l'homme d'affaires dans notre monde. En outre nul ne peut y vivre constamment. [939] » Disons alors que peu de monde est concerné par la pluralité constitutive de l'ordre politique et que, inversement, beaucoup de monde se trouve plongé dans la fiction. Il est gênant que cette privation de réalité qui touche l'étranger, l'esclave ou le travailleur ne soit pas fonction de la capacité à agir ou à parler. Le problème est crucial dans la mesure où cette exclusion participe à la constitution d'un espace politique puissant. Il est difficile, en effet, de ne pas supposer que le barbare supporte la violence sans que celle-ci ne parvienne à mettre en péril, à tourmenter l'exercice libre et plein de la puissance des citoyens. Il semble que cette distinction entre la violence et la puissance ne trouve pas son écho dans la pensée politique de Simone Weil. Du point de vue de cette dernière, l'exercice illimité de la puissance, comporte l'oppression — serait-elle celle des seuls barbares. Cette continuité chez Simone Weil de la puissance à l'oppression renvoie à la nécessité d'une inspiration spirituelle, motrice de l'ordre politique.

Les deux philosophes ont donc deux visions différentes de la modernité. Ainsi, pour Hannah Arendt, le nazisme se présente comme une rupture historique : « L'institution des régimes totalitaires, dans la mesure où leurs structures et leurs techniques sont absolument sans

[937] *Ibid.*, p. 1143.
[938] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 262.
[939] *Ibid.*, p. 258.

précédent, représente la nouveauté essentielle de notre époque. [940] » L'institution des régimes totalitaires est un événement, comme tel, il peut éclairer son propre passé, mais « il ne saurait en être déduit [941] ». L'histoire est elle-même récit des événements qui sont à chaque fois surgissement du nouveau. En effet : « Les événements sont toujours, et simultanément, la fin de quelque chose qui avait commencé et le début de quelque phénomène nouveau. [942] » La tâche de l'historien est donc, pour Hannah Arendt de mettre au jour les structures nouvelles qui surgissent après l'événement. L'action a tendance, par définition à franchir les bornes et les limites, son infinitude est liée à sa capacité à produire des rapports. L'action n'apparaît jamais pleinement à l'acteur lui-même, le narrateur est seul à pouvoir faire l'histoire. Les histoires sont les résultats nécessaires des actions mais elles n'apparaissent pas aux yeux des acteurs. En effet : « Ce que dit le narrateur est nécessairement caché à l'acteur, du moins tant qu'il est engagé dans l'action et dans les conséquences, car pour lui le sens de son acte ne réside pas dans l'histoire qui suit. [943] » Aussi, pour elle, l'historien peut remonter, par exemple, aux sources du totalitarisme à partir des rapports qu'il reconnaît propres à l'espace totalitaire.

On ne peut parler de l'origine du totalitarisme qu'à partir de l'avènement d'une société totalitaire, en fonction de laquelle il est possible de remonter dans le passé les sources multiples qui ont favorisé son avènement. Or, si Simone Weil refuse elle aussi l'idée de progrès ou celle de causalité historique, elle refuse également celle de commencement ou de création. Il n'est pas donné à l'homme de créer et le libre arbitre ne définit pas, à ses yeux, la liberté authentique, mais bien plutôt, un semblant de liberté qui repose sur l'ignorance. Par ailleurs, elle est septique sur la signification de l'histoire car sa portée est ambivalente. D'une part « la perte du passé, collective ou individuelle, est la plus grande tragédie humaine [944] », d'autre part l'histoire ne retient que les individus qui ont eu part à la vie collective. On ne peut donc renoncer à l'histoire sans perdre les signes sensibles par lesquels on discerne les traits d'une vocation. Cependant, on ne peut non plus espérer de l'histoire qu'elle comporte le moindre fait propre à éclairer les âmes ou les destins personnels. Évoquant Richelieu, Simone Weil note : « Il a dit à peu près : On doit se garder d'appliquer les mêmes règles au salut de l'État qu'à celui de l'âme ; car le salut des âmes s'opère dans l'autre monde, au lieu que celui des États ne s'opère que dans celui-ci. [945] » Le dévouement de Richelieu consiste en l'emploi de tous les moyens efficaces pour garantir le salut de l'État. Il ne s'agit pas de morale mais de

[940] Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, p. 77.
[941] *Ibid.*, p. 73.
[942] *Ibid.*, p. 74.
[943] *Condition de l'homme moderne*, p. 251.
[944] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1172.
[945] *Ibid.*, p. 1098.

politique. En tant que chrétien, une seule conclusion aurait dû s'imposer : « c'est qu'au lieu qu'on doit au salut de l'âme, c'est-à-dire à Dieu, une fidélité totale, absolue, inconditionnée, la cause du salut de l'État est de celles auxquelles on doit une fidélité limitée et conditionnelle [946] ». Mais sa conclusion fut tout autre, elle fut que l'homme responsable du salut l'État devait tout sacrifier à cette fin. Cette obligation tient à la nature de l'État qui est une chose « froide » et qui « ne peut être aimée », mais qui, cependant « tue et abolit tout ce qui pourrait l'être ; ainsi on est forcé de l'aimer [947] ». Ainsi, l'histoire qui est le récit des événements par lesquels les États forgent leur salut est aussi un moyen en vue d'entretenir cette idolâtrie. À ce titre, elle accède difficilement au rang de science ou de philosophie parce qu'elle s'extirpe difficilement des enjeux politiques au sein desquels elle se tient. En effet, il est indéniable que le maniement du passé est un instrument du pouvoir. L'histoire est donc le récit des exploits des vainqueurs. Simone Weil fait ce réquisitoire : « L'esprit dit historique ne perce pas le papier pour trouver de la chair et du sang ; il consiste en une subordination de la pensée au document. Or par la nature des choses, les documents émanent des puissants, des vainqueurs. Ainsi l'histoire n'est autre chose qu'une compilation des dépositaires faites par des assassins relativement à leurs victimes et à eux-mêmes. [948] » Mais, si l'histoire ne permet pas de comprendre le passé, à quoi bon l'enseigner ? Le grand historien est au même tire que le poète de génie un révélateur de beauté, est un révélateur de vérité. Écrire et enseigner l'histoire n'ont de sens qu'en ce qu'« il n'y a pas d'autre procédé pour la connaissance du cœur humain que l'étude de l'histoire jointe à l'expérience de la vie, de telle manière qu'elles s'éclairent mutuellement [949] ».

Nous arrivons à ce qui maintient séparés les points de vue des deux philosophes, l'histoire est libératrice pour Simone Weil, en ce qu'elle rend accessible la lecture d'une nécessité et non pas en ce qu'elle comporte le surgissements d'événements ou de nouveauté. C'est pourquoi, pour Simone Weil, au contraire d'Hannah Arendt, le totalitarisme n'est pas un événement, il n'ouvre pas un nouvel ordre politique et social mais s'enracine dans la structure politique des

---

[946] *Ibid.*

[947] *Ibid.*

[948] *Ibid.*, pp. 1167-1168.

[949] *Ibid.*, p. 1172. L'inspiration semble encore Rousseauiste. Il n'est qu'à reprendre cette définition de l'histoire tirée du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « L'histoire est un grand miroir où l'on se voit tout entier. Un homme ne fait rien qu'un autre ne fasse ou ne puisse faire. En faisant donc attention aux grands exemples de cruautés, de dérèglements, d'impudicités, et de semblables crimes nous percevons où nous peut porter la corruption de notre cœur quand nous ne travaillons pas à le guérir. La Pratique du monde enseigne l'art de vivre ; ceux-là y excellent qui ont voyagé, et qui ont eu commerce avec des personnes de différents pays, et de différente humeur. L'histoire supplée à cette pratique du monde, à ces pénibles voyages que peu de personnes peuvent faire. On y voit de quelle manière les hommes ont toujours vécu. On apprend à supporter les accidents de la vie, à n'en être pas surpris, à ne se plaindre point de son siècle, comme si nos plaintes pouvaient empêcher des maux dont aucun âge n a été exempt. »

sociétés, dès lors qu'elle contient l'État central dans ses modalités, il est donc possible ainsi, par exemple, de tisser un rapport de continuité entre l'Allemagne nazie et l'empire romain. L'organisation de l'État allemand, tel qu'il se trouve entièrement concentré sur l'exercice de la domination, et aspire à la paix par la soumission des autres nations, lui semble s'enraciner dans « la vieille Rome [950] ». Aussi, Simone Weil s'attache à montrer qu'il n'y a nulle ressemblance entre les Allemands et leurs ancêtres historiques : les germains. Elle se réfère aux descriptions de Tacite et Jules César pour maintenir que : « Si quelqu'un fait penser à Hitler, par la barbarie, la perfidie préméditée, l'art de la provocation, l'efficacité de la ruse, c'est bien César ; ces malheureux germains ressemblent seulement, par leur incohérence naïve, à tous les peuples ignorants de la discipline, de l'organisation et de la méthode. [951] » L'hitlérisme est une réplique de l'expérience romaine, par l'érection de la domination comme fin ultime de l'État. Cette continuité de l'empire romain jusqu'au IIIe Reich inscrit, comme nous le verrons, le totalitarisme dans l'histoire européenne et ne constitue nullement une rupture. Ce déroulement implacable fait écho, dans la pensée de Simone Weil, à ce qui définit proprement le mal. Le mal est par définition, à ses yeux, possible et banal. D'ailleurs, la banalité est ce qui caractérise le mal, en propre. Le monde est une création divine qui porte la trace de l'absence de Dieu. C'est sur le mode de l'absence que le monde est crée, Dieu a laissé le monde être mais il ne peut être régit autrement que suivant la loi de la pesanteur. Le mal définit l'ordre général du monde, au contraire le bien naît d'un processus de décréation suivant l'effet de la grâce et non de la volonté. L'idolâtrie du social est aux yeux de Simone Weil, le plus grand outil de persécution, puisqu'il prend la forme de l'élan mystique mais le détourne du bien. On connaît la célèbre formule : « Mon Dieu accordez-moi de devenir rien. À mesure que je deviens rien, Dieu s'aime à travers moi. [952] » L'amour est pur s'il exprime cette distance entre soi et ce qu'on aime. Aimer est donc : renoncer à soi pour laisser apparaître ce qui est étranger.

Le propre du mal est ainsi d'être banal. La banalité du mal tient à ce qu'il se déroule de manière prévisible suivant les lois de la pesanteur. Comme objet fictif, le mal est attrayant comme objet réel, il est ennuyeux. En réalité, « rien n'est beau comme le bien ». Et, « rien

---

[950] « L'analogie entre le système hitlérien et l'ancienne Rome est si frappante qu'on pourrait croire que seul depuis deux mille ans Hitler a su copier correctement les Romains. » Elle ajoute pour éclairer cette proposition : « Les Romains ont conquis le monde par le sérieux, la discipline, l'organisation, la continuité des vues et la méthode ; par la conviction qu'ils étaient une race supérieure et née pour commander ; par l'emploi médité, calculé, méthodique de la plus impitoyable cruauté, de la perfidie froide, de la propagande la plus hypocrite, employées simultanément ou tour à tour, par une résolution inébranlable de toujours tout sacrifier au prestige [...]. » *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme, op. cit.*, p. 183.

[951] *Ibid.*, p. 180.

[952] *La Pesanteur et la grâce*, Plon, Paris, 1948, p. 39.

n'est désertique, morne, ennuyeux comme le mal [953] ». De fait : « Le mal, c'est la licence et c'est pourquoi il est monotone ; parce qu'il y faut tout tirer de soi. Or il n'est pas donné à l'homme de créer. [954] » Cependant, dès que le mal est objet d'une représentation, dès qu'il prend les formes libres de l'imagination, dès qu'il est fictif, il devient « varié, intéressant, attachant, profond, plein de séduction », quand le bien fictif est « ennuyeux et plat [955] ». Ainsi, le bien et le mal authentiques ont un rapport contraire au bien et au mal fictifs. À ce titre, Simone Weil condamne l'indifférence des écrivains à l'égard de leur responsabilité morale. Elle leur reproche de mettre sur le même plan le bien et le mal, comme étant également indifférents à la vocation esthétique de la littérature. De son point de vue, cette position est l'effet de la promotion de l'art pour lui-même, comme valeur absolue ou finalité interne. Aussi si quelqu'un demandait des comptes aux écrivains sur la valeur morale de la littérature, ils se réfugieraient « avec indignation derrière le sacrilège sacré l'art pour l'art [956] ». Or, du point de vue de Simone Weil, Gide a sans doute toujours su que *Les Caves du Vatican* ou *Les Nourritures terrestres* ont eu une influence sur « la conduite pratique de centaines de jeunes gens » et sûrement, ajoute-t-elle « il en a été fier ». « Il n'y a dès lors aucun motif de mettre de tels livres derrière la barrière intouchable de l'art pour l'art, et d'emprisonner un garçon qui jette quelqu'un hors d'un train en marche. [957] » Nous en revenons au caractère attachant du mal fictif, sans que pourtant ce caractère ne puisse totalement être contenu dans la fiction. Le mal fictif alimente, dans le réel, la confusion entre la licence et la liberté. L'acte libre, sans motif et sans limite, trouve sa meilleure expression dans le crime gratuit. Nul acte ne semble plus gratuit, débarrassé des contraintes au sein desquelles le tiennent enfermées les raisons que celui de ce garçon qui jette un voyageur hors du train. Cette licence tient à ce que le mal est l'expression de l'appétit créateur de l'homme. Elle ne trouve nulle part ailleurs sa pleine expression que dans la fiction. Le mal fictif prend la forme d'un événement, il rompt avec le cours normal du récit, et permet de camper une intrigue. Or, le bien authentique possède précisément cette capacité, étant l'expression de la transcendance, tout comme l'amour véritable, il est impossible. Ce qui signifie que le bien n'est pas contenu dans le champ des possibles, quand le mal en exprime le cours monotone. Le mal n'est pas là où il est senti. Le « cri du malheureux » auquel fait référence Simone Weil faisant écho au supplice du Christ, ouvre la brèche dans laquelle s'engouffre l'expression du bien. Le mal est banal, par définition, à tel

[953] *Cahiers du Sud*, janvier 1944, p. 42.
[954] *Cahiers*, tome II, *op. cit.*, p. 71.
[955] *Cahiers du Sud*, janvier 1944, p. 42. Voir à ce sujet l'article de R. Malan « Simone Weil et la responsabilité des écrivains », dans les *Cahiers Simone Weil*, tome II, n° 3, septembre 1979, pp. 161-168.
[956] *L'Enracinement, op. cit.,* p. 1042.
[957] *Ibid.*.

point qu'à partir du moment où nous pouvons l'identifier nous lui résistons. Toutefois, cette résistance est presque impossible, ce qui caractérise en effet le bien est d'être en rupture avec cette banalité. Le bien se situe donc en dehors des possibles.

Chez les deux philosophes nous trouvons la même conviction que le mal se définit par l'absence de pensée ou le défaut d'attention. On retrouve de même, chez toutes les deux l'idée d'une modificabilité de l'homme. Comme, nous l'avons vu, Simone Weil montre comment les structures qui forment le milieu humain façonnent les conditions des pensées et des actions humaines. Il est clair, par exemple, que l'usine et l'organisation du travail qu'elle supporte rend difficile l'exercice du jugement et préfigure un monde sans signification, propre à enfanter l'espace totalitaire. Or, bien que mettant au centre de la dynamique politique la création et l'exercice du jugement, Hannah Arendt expose la possibilité pour l'homme de perdre et le monde et la conscience. Dans *La Nature du totalitarisme*, elle cite ainsi *De l'esprit des lois*, où Montesquieu maintient que l'homme est un être flexible qui, « se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe [958] ». Aussi, l'État totalitaire conduit non seulement, à la perte de la capacité d'agir politiquement, c'est-à-dire à l'emprise croissante du non-sens et à la ruine du sens commun, mais il produit surtout la disparition de la recherche du sens et du besoin de comprendre. On assiste alors au remplacement du sens commun par la logique implacable propre à la pensée totalitaire. L'espace totalitaire interdit toute forme d'actions et de rapports conscients, c'est la cohérence du système qui tient lieu de vérité. De la même façon, les deux penseurs montrent comment un tel système aboutit à la confusion des bourreaux et des victimes. Aussi pour Hannah Arendt, l'érection du pouvoir totalitaire comme référence ultime requiert que chaque individu « se destine aussi bien à remplir ses fonctions de bourreau que de victime [959] ». De la même façon, Simone Weil, dans *L'Iliade ou le poème de la force*, décrira l'engrenage de la force et l'expression ultime de la violence en faisant valoir une forme de déshumanisation où les notions de victimes ou de bourreaux ne trouvent plus de sens. À un certain degré, la violence finit par paraître extérieure à celui qui la manie comme à celui qui en souffre de manière à ce que naisse l'idée « d'un destin sous lequel les bourreaux et les victimes sont pareillement innocents, les vainqueurs et les vaincus frères dans la même misère [960] ».

---

[958] *La Nature du totalitarisme, op. cit.*, pp. 51-52.
[959] *Ibid.*, p. 102.
[960] *L'Iliade ou le poème de la force*, *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *op. cit.*, p. 241.

Pour Simone Weil, on peut agir en rêve et commettre des actes imaginaires et pourtant tuer véritablement. L'oppression sociale puise ses ressources dans cet imaginaire où l'exercice de la force tend à transformer les hommes en choses. Cette rêverie conduit à ne pas reconnaître l'existence de l'autre (comme le pense aussi Hannah Arendt). Par essence, le meurtre est l'acte imaginaire, il atteste de la difficulté à croire en l'existence de l'autre. « La racine du mal, c'est la rêverie [961] », écrit Simone Weil au poète Joë Bousquet en 1942. Se livrer au mal ne demande pas le consentement puisqu'il s'agit d'un mouvement inconscient. Au contraire on ne peut se livrer au bien sans y consentir et cela suppose un engagement sans retour. Car « il y a une espèce de virginité de l'âme à l'égard du bien qui ne se retrouve pas plus, une fois le consentement accordé, que la virginité d'une femme après qu'elle a cédé un homme. Cette femme peut devenir infidèle, adultère, mais elle ne sera plus jamais vierge [962] ». Le mal prend naturellement la forme du devoir, sous la forme pervertie de la soumission à l'État. Celle-ci éloigne davantage l'homme des responsabilités ou de la conscience, devenant alors l'objet des idéologies qui lui demandent justement de n'être personne. Sur le plan moral cela signifie d'avoir renoncé à la séparation du bien et du mal. Ainsi le mal extrême peut apparaître comme une simulation de la moralité. Hannah Arendt a très bien montré cette confusion dans son récit du procès d'Eichmann en 1967, à Jérusalem. À propos du rapport qu'Eichmann semble avoir entretenu avec la Loi, elle s'inquiète de la lecture qu'il faisait de la philosophie morale de Kant. Eichmann prétendait en effet s'être constamment inspiré des préceptes moraux de la philosophie kantienne. Particulièrement, précisait-il, de sa conception du devoir. Ce qui, comme le souligne Hannah Arendt, semble à première vue incompréhensible : « La philosophie morale de Kant est, en effet, étroitement liée à la faculté de jugement que possède l'homme et qui exclut l'obéissance aveugle. [963] » Eichmann, interrogé par le juge Raveh, précisa qu'il s'était éloigné des principes de Kant à partir du moment où il fut chargé d'appliquer la Solution finale, là il s'était consolé en pensant « qu'il n'était plus maître de ses actes », qu'il ne pouvait « rien changer ». Relatant ce propos, Hannah Arendt souligne qu'Eichmann omet de préciser qu'il avait aussi déformé la formule de Kant. Cette déformation fait de l'État, du IIIe Reich, la source absolue en matière de discrimination du bien et du mal. Les devoirs d'un citoyen qui respecte la loi doivent toujours être suspectés. Les crimes d'Eichmann en sont les preuves paroxysmiques. La loi ou l'ordre établi peuvent être des remparts très efficaces qui se maintiennent dans l'imaginaire et empêche de découvrir que les « êtres existent ». Comme le soutient Simone Weil, lorsqu'ils imposent au citoyen une adhésion

[961] *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, op. cit.*, p. 78.
[962] *Ibid.*
[963] *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1997, p. 222.

totale. La représentation du bien se présente comme une résistance à cette emprise. Elle est difficile et il est « donné à très peu d'esprits de découvrir que les choses et les êtres existent », comme elle l'écrit à Joël Bousquet.

Comme Hannah Arendt emploie l'expression « banalité du mal » pour exprimer la confusion morale qui caractérise l'espace totalitaire, Simone Weil n'entend pas que le mal puisse être autre chose que pesanteur et monotonie. L'absence de création, l'impossibilité d'agir et de produire un monde par les rapports que les hommes tissent entre eux est l'essence même du mal, du point de vue de la philosophe allemande. Or, cette impossibilité est justement aux yeux de Simone Weil révélatrice de l'illusion porteuse de violence entre les hommes, relative à la capacité de créer ou de constituer un monde. Profondément, le monde ne comporte point de sauts, ni d'espaces séparés, l'oppression, aux yeux de Simone Weil, ne peut être tenue en une zone spécifique, dans une banlieue, pour des hommes tenus eux-mêmes hors du monde. L'oppression est contaminante. Si, pour Hannah Arendt, il existe des espaces sociaux pré politiques, Simone Weil les questionne comme lieux des contradictions de l'exercice du pouvoir. Dès lors, le totalitarisme n'existe pas en germe dans des espaces dépolitisés mais est présent dans l'ordre établi et dans l'exercice de la puissance qui tend à s'étendre et à se cristalliser dans l'État. La politique comme technique d'acquisition du pouvoir est alors un instrument puissant de déshumanisation. L'expérience ouvrière prend une dimension radicale : l'usine est à la fois le lieu où l'organisation des rapports sociaux fondée sur l'exploitation et l'oppression est révélée et l'espace où la critique peut mieux que nul part ailleurs, et pour cette raison même, être exercée. On ne peut, en effet, penser une résistance authentique dans l'ignorance des structures de l'oppression, l'usine est — souvenons-nous — un lieu où Simone Weil croit pouvoir rencontrer des hommes réels, réellement en prise avec l'ordre politique puisque privés de parole et d'action — bien que, pour reprendre Hannah Arendt, « tous les hommes soient capables d'agir et de parler ».

b. La place de la technique

L'organisation du travail à l'usine, durant l'année 1934-1935, révèle cette tendance de la technique à s'ériger en modèle d'intelligibilité et de hiérarchisation des valeurs. On peut parler d'instrumentalisation du travail humain où la productivité devient à elle-même sa propre fin. L'usine figure un monde où les hommes « jouent le rôle des choses » et où les « choses jouent le rôles des hommes [964] ». À propos de cette inversion, Simone Weil a la même expression que lorsqu'il s'agit de qualifier la rêverie, elle définit également « la racine du mal ». La

[964] *La Condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 336.

rêverie affranchit des limites imposées par le contact avec les hommes et par la séparation du bien et du mal. Elle suppose dans le contexte de l'usine, l'avènement d'un monde où les hommes seraient absolument producteurs. « Au niveau de l'ouvrier, les rapports établis entre les différents postes, les différentes fonctions, sont des rapports entre les choses et non entre les hommes. Les pièces circulent avec leurs fiches, l'indication du nom, de la forme, de la matière première ; on pourrait presque croire que ce sont elles qui sont les personnes, et les ouvriers qui sont les pièces interchangeables. [965] » L'usine exclut en effet la finalité, « tout est moyen », l'efficacité, la performance, sont les valeurs ultimes pervertissant la question de la signification. Ayant l'intuition de l'importance d'une réflexion sur la technique, Simone Weil a fait de ce questionnement le motif principal de son expérience ouvrière. D'une manière générale, le caractère souverain de la technique est fondamentalement pernicieux. À tel point qu'il est inévitable que « le mal domine partout où la technique se trouve soit entièrement, soit presque entièrement souveraine [966] ». La technique, quel que soit le domaine où elle s'emploie, désigne un ensemble de moyens, lesquels doivent par définition être subordonnés à des fins. Et on ne peut interroger pour elle-même la valeur d'un moyen. Les techniciens se distinguent en vertu de leurs compétences, de leurs habiletés mais non point en fonction des buts qu'ils se sont donnés. Cela suppose que partout où la technique domine, s'épuise dans le même mouvement tout questionnement portant sur le sens. Les responsabilités sont elles-mêmes relatives à l'efficacité. Elles peuvent avoir le même caractère répétitif que n'importe quelle tâche, étant vidées de leur substance. Cette domination de la technique est présente dans chaque fonction occupée, quel que soit par ailleurs son prestige social ou intellectuel. Aussi : « Un directeur est une machine à prendre des responsabilités. [967] »

Cette subordination des travailleurs aux instruments de travail est prolongée et devient paroxysmique en période de conflit armé. La logique productiviste prend un essor nouveau dans les industries puisque la supériorité productrice suppose la supériorité militaire, et au front, elle s'effectue par la subordination des combattants aux instruments de combats. La production est totalement vouée à la destruction. Quels que soient les groupements politiques deux facteurs priment : « D'une part la subordination et la dépendance impliquées par les formes modernes de la technique et de l'organisation économique, d'autre part la guerre. [968] » La guerre est la forme ultime de l'oppression par les massacres qui sont perpétrés et les cadavres qui en sont les moyens. C'est pourquoi il faut bien comprendre la guerre

[965] *Ibid.*
[966] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1155.
[967] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 180. Simone Weil ajoute : « Pas de métier plus stupide que celui de directeur. »
[968] *Lettre à Victor Bernard*, le 16 mars 1936, *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 231.

comme un fait de politique intérieure qui pousse au sommet l'inégalité dans les rapports de force. La place de l'ouvrier non qualifié est de même nature que celle du soldat au front, il est exposé au danger mais il ne lui est point demandé de prendre des risques conscients. Le courage dont il doit faire preuve est contenu dans la fonction qu'il occupe, laquelle a pour vertu ultime d'être essentiellement anonyme. Le soldat inconnu ou l'ouvrier des grandes usines souffre la même peine d'être pris dans les rouages d'une machine sur laquelle il ne leur semble pas pouvoir agir. Le modèle est bien celui de la technique, par lequel est expérimentée une conception du monde où le rapport des fins et des moyens est inversé. Simone Weil inscrit ses réflexions dans une perspective qui n'est pas sans faire penser à celle, bien connue, de Martin Heidegger. Le philosophe allemand a montré que la technique est, par essence, non seulement un ensemble de moyens mais aussi dévoilement du monde. En tant que telle, la technique moderne se déploie, non plus par « pro-duction » mais par « pro-vocation », c'est-à-dire par mise en demeure. La technique moderne a pour modalité l'arraisonnement de la nature. La nature doit donner raison de son existence, elle est « mise en demeure de produire ». Heidegger rappelle que pour comprendre ce que comporte en propre la technique moderne, il faut distinguer dans l'usage de la nature l'extraction de biens naturels de leur accumulation. Heidegger rêve beaucoup autour du travail du paysan. Le paysan « requiert la nature au sens de la production ». Il sème et confie la semence « aux forces de croissance et il veille à ce qu'elle prospère [969] ». Pour Simone Weil, le travail quotidien du paysan est, dans la mesure où il correspond à son essence, une parabole chrétienne, par laquelle « la vie quotidienne elle-même a une signification divine [970] ». Aussi, en 1941, elle écrit en ces termes, à Xavier Vallat, commissaire aux Questions juives : « Je tiens à vous exprimer la reconnaissance sincère que j'éprouve envers le gouvernement pour m'avoir ôté de la catégorie sociale des intellectuels et m'avoir donné la terre, et avec elle toute la nature. Car seuls possèdent la nature et la terre ceux à qui elles sont entrées dans le corps par la souffrance quotidienne des membres rompus de fatigue. Ceux-là […] vivent chaque journée, ils ne la rêvent pas. [971] » Ce contact avec la terre, « la vie des champs » comme elle le nomme, tranche avec la logique productiviste et abstraite des grandes industries. À l'ouvrier manque la portée métaphysique qui fonde chacun de ses gestes. Mais cela ne signifie nullement que le travail ouvrier n'ait pas lui-même un sens métaphysique. Dans le cadre de la technique moderne, la souveraineté de la technique fait de la nature un moyen au sens strict. La fin préfixée par celui qui l'exploite détermine son

[969] *Essais et conférences, La Question de la technique*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 20-21.
[970] *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, pp. 26-27.
[971] Cette citation de Simone Weil est notamment commentée par Huguette Bouchardeau, dans son livre *Simone Weil*, Paris, Julliard, 1995, p. 281.

essence, rien ne saurait apparaître en dehors de ce résultat. Le dévoilement de la technique est alors dévoilement d'elle-même, présentation d'elle-même, et c'est pourquoi, pour reprendre l'expression de Simone Weil, elle est « souveraine ». Dans le domaine de la pensée, cette corruption s'annonce, d'après Heidegger, par la tendance à compenser la défaillance essentielle du questionnement portant sur le sens, par la production de concepts qui sont des « instruments de formation » puis, des « exercices scolaires » jusqu'à devenir « une entreprise culturelle ». Peu à peu, « la philosophie devient une technique de l'explication par les causes ultimes. On ne pense plus, on s'occupe de « philosophie ». Dans le jeu de la concurrence, de telles occupations s'offrent alors au domaine public sous formes d'…ismes, et tendent à la surenchère [972] ». De même pour Simone Weil, si le développement de la technique moderne conduit à ce que les mécanismes de production soient impénétrables à la pensée des ouvriers, les travailleurs intellectuels eux-mêmes se robotisent quand « le caractère machinal des opérations arithmétiques » transforme le comptable en « machine à compter », quand les signes de l'algèbre, à force d'être maniés, « finissent par faire preuve d'une efficacité dont leur signification ne rend pas compte ». Alors le savant s'écrie : « Mon crayon en sait plus que moi [973] ! »

Que se passe t-il à l'usine ? Le sentiment est que les tâches accumulées ne produisent pas un travail commun. La technique de production, depuis l'usage des machines jusqu'à celui de la force des ouvriers, est non seulement arraisonnement de la nature, mais aussi des instruments, machines, outils, et à travers eux de l'intelligence qu'ils contiennent. Le fait, sur lequel Simone Weil revient plusieurs fois, que les machines cassent, que les ouvriers bricolent quelques réparations et que nul directeur d'usine ne soit technicien, produit une situation paradoxale : en même temps que l'esclavage des ouvriers, réduits à l'état de choses, est une image de l'homme contenu dans la matière (laquelle contient une vérité que Simone Weil enjoint de méditer), chaque effort fourni est une trahison de la matière. La technique est alors un instrument violent d'aliénation. Chaque outil éloigne du monde avec lequel pourtant il compose. Chaque geste de l'ouvrier exprime l'inadéquation fondamentale de son corps aux autres éléments. L'usine est un lieu de méditation métaphysique dans la mesure où elle contient en ses structures la source de l'oppression : il est impossible de prendre conscience de son esclavage en dehors des revendications économiques ou de pouvoirs. Et cette indignité du travail en usine tel que Simone Weil l'expérimente rend impossible une réflexion sur la condition universelle de l'homme, dont le travail des ouvriers contient les sources authentiques. Dans une lettre de 1942 adressée au père Perrin, elle fait le récit de sa conversion au christianisme.

---

[972] *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1983, p. 39.
[973] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1185.

Tout commence à l'usine. « J'avais l'âme et le corps en quelque sorte en morceaux. […] Ce contact avec le malheur avait tué ma jeunesse. Jusque-là je n'avais pas eu l'expérience du malheur […]. Étant dans cet état d'esprit, et 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 soudain, j'ai eu 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 autres. »

La signification du travail est à l'usine recouverte de mensonge car elle est, pour l'essentiel, l'effet d'une subordination sociale, qui voile sa nécessité. Car le travail manuel contient toujours un degré de servitude et le travail est bien « mettre son propre être, âme et chair, dans le circuit de la matière inerte, en faire un intermédiaire entre un état et un autre état d'un fragment de matière, en faire un instrument [974] ». À l'usine, le fait d'être un rouage de la production industrielle, interdit de sentir cette nécessité ; l'indignité sociale, la cohorte des chefs, les brimades et les humiliations liées à la position sociale masquent ce poids de la matière. Ce qui pénètre le corps de l'ouvrier ce n'est ni la nature, ni la terre, ni Dieu mais la condition ouvrière, comme une seconde nature qui à mesure qu'elle la trahit efface toute possibilité de penser une destination véritable et universelle. Pourtant il est possible, aux yeux de Simone Weil de réformer les structures de l'organisation du travail de manière à faire de l'usine suivant ses propres mots un lieu joyeux où le travail manuel se trouverait au centre de la civilisation industrielle.

La place occupée par les ouvriers dans le système de production est révélatrice aux yeux de Simone Weil d'un égarement dont la portée signale une crise non seulement politique et sociale mais philosophique. Les solutions se trouvent au sein de ce système, dans l'organisation du travail comme dans la signification donnée aux tâches.

[974] *Ibid.*, p. 1217.

2.2.L'association et l'enracinement comme résistances

2.2.1. La coopération

> *L'unique possibilité de salut consisterait dans une coopération méthodique de tous, puissants et faibles, en vue d'une décentralisation progressive de la vie sociale.*
>
> *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [975]

> *En ce qui concerne les usines, la question que je me pose, tout à fait indépendante du régime politique, est celle du passage progressif de la subordination totale à un certain mélange de subordination et de collaboration, l'idéal étant la collaboration pure.*
>
> *Lettre à Victor Bernard,* Bourges, le 16 mars 1936 [976]

Rosières se présentait comme la parfaite cité ouvrière. Victor Bernard, directeur de l'usine, s'étant rendu aux États-Unis, en avait rapporté quelques nouveautés comme le journal d'usine *Entre-nous*, sur lequel nous sommes revenus et auquel Simone Weil aurait aimé participer. Notamment, cela eût été pour elle une occasion de commencer cette fameuse collaboration entre les ouvriers et le patronat. Cette confidence au directeur des usines Rosières [977] où travaillaient environ mille ouvriers au moment où, en 1936, Simone Weil visite les ateliers, marque une rupture sur quatre points avec l'orthodoxie marxiste [978]. Elle implique que la question de l'organisation du travail puisse être indépendante du régime politique, que le passage à une autre organisation du système économique puisse se faire sans grand bouleversement, qu'il puisse exister un régime mixte comprenant subordination et collaboration, enfin que l'idéal soit non pas la lutte entre les classes mais leur collaboration.

---

[975] *Op.cit.*, p. 105.

[976] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 231.

[977] Suivant Jacques Cabaud, qui a recueilli divers témoignages, il y avait deux milles habitants dans la cité qui bénéficiaient d'allocations familiales et de dispensaires : « Tout ce qui existait dans ce petit monde se présentait comme une émanation de l'usine. » Jacques Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1957, p. 132.

[978] Nous nous inspirons ici de l'analyse de Huguette Bouchardeau, *op. cit.*, p. 155.

a. Une organisation du travail indépendante du régime politique

Cette proposition s'ancre dans un cheminement où la question du régime politique est en elle-même suspecte. Il apparaît qu'elle contribue à masquer les structures véritables de l'oppression. Aussi, tout changement d'ordre strictement politique se présente comme un bouleversement bien qu'il s'établisse sur un fond de continuité dans l'inégalité du rapport de force entre opprimés et oppresseurs. D'une manière générale, la question du régime politique recouvre celle du pouvoir puisque, pour se maintenir, même le régime ayant les meilleurs intentions doit pouvoir s'étendre. Cette extension repose sur la capacité du nouveau régime à tirer parti des instruments de puissance parmi lesquels, au centre, se tiennent les moyens de production. Cette continuité est évidente dès lors que l'on s'intéresse à la contagion de la méthode taylorienne, depuis les États-Unis jusqu'à l'Union soviétique. Le passage à un autre régime politique ne signifie pas en tant qu'événement le basculement vers un ordre social nouveau ni, a fortiori, vers de nouveaux rapports dans la production. La mise en cause du pouvoir ne peut être le fait de ceux qui l'exercent, le feraient-ils qu'ils le perdraient sûrement. À ce titre, il faut considérer que l'idée de « despotisme éclairé » est « tout à fait absurde ». La préoccupation du pouvoir nuit à l'exercice du jugement car elle soumet toutes les autres. De la même façon : « Il est de toute évidence impossible que la décentralisation parte du pouvoir central ; dans la mesure même où le pouvoir central s'exerce, il se subordonne tout le reste. [979] » Un changement de régime politique est donc, sauf bouleversement plus significatif dans les structures sociales, une passation de pouvoir. Comme l'illustre, en 1934, l'existence d'un État ouvrier en Russie qui n'a nullement mis en cause les fondements du régime qu'il cherchait à vaincre. À savoir : « L'organisation bureaucratique, le renversement du rapport entre les moyens et les fins, le mépris de l'individu, la séparation entre la pensée et l'action, le caractère machinal de la pensée elle-même, l'utilisation de l'abêtissement et du mensonge comme moyens de propagande, et ainsi de suite. [980] » De la même façon, quand elle écrit à Victor Bernard à propos de sa collaboration éventuelle dans le journal de l'usine, Simone Weil précise la nature de ses intentions : il ne s'agit nullement pour elle de faire la promotion d'un nouvel ordre socialiste. En effet, que les tâches soient attribuées par un « administrateur délégué représentant quelques capitalistes » ou, sous les ordres « d'un « trust d'État » soi-disant socialiste », cela ne changera pas la nature de l'oppression, ni le degré de servitude des ouvriers. Pis même, cette transformation pourrait aggraver l'inégalité dans les rapports de force dans la mesure où la seule différence notable, effective pour les ouvriers, entre ces deux

[979] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 105.
[980] *Ibid.*

régimes est que « dans le premier cas l'usine d'une part, la police, l'armée, les prisons, etc., sont entre des mains différentes, et dans le second cas entre les mêmes mains [981] ». La question du régime politique doit s'enraciner dans une réflexion portant sur l'économie et les structures de la production, on ne peut espérer nul bouleversement significatif sans cet ancrage. Cette position prend sens dès lors que l'on réfléchit à ce que signifie gouverner, il ne s'agit jamais de produire de nouveaux rapports de force, mais de savoir les arbitrer. D'ailleurs les régimes politiques s'appuient sur les données matérielles présentes, tout au plus ils cherchent à les orienter. En effet, le temps de la production ou du développement industriel n'est pas celui de la décision politique, l'installation d'une usine dans un bassin industriel doit pouvoir constituer un pôle d'activité pour plusieurs générations. L'usine, à l'image de celle que dirige Victor Bernard en 1936 à Rosières, produit par elle-même un ensemble de rites et d'aspirations d'une cité, on parle même parfois de « poumon » pour exprimer le rôle joué par ces structures sur le plan de la situation économique d'une commune, voire d'une région. Cette continuité à travers les générations implique une relative indépendance des mouvements politiques. Il se peut en effet que les structures de l'usine soient aménagées comme ce fut le cas en 1936, où les droits acquis par les ouvriers, changent une partie des contraintes imposées. D'où l'importance pour Simone Weil de ce qu'elle nomme « la vie quotidienne » par opposition aux bouleversements grandioses espérés par les révolutionnaires. Les habitudes structurent la vie d'usine et les comportements ne se modifient ni par décret, ni par révolution. C'est aussi la raison pour laquelle il fallait se rendre à l'usine pour en comprendre le fonctionnement et pour mesurer la nature des contraintes imposées, laquelle est contenue dans ce déroulement quotidien et au sein de celui-ci dans le défilé des tâches à accomplir. C'est enfin une des raisons pour lesquelles nous nous sommes attachée [982] à distinguer les positions de Simone Weil et de Robert Linhart : il manque à *L'Établi* cette perception des enjeux du travail ouvrier au sein de cette dimension temporelle. Du point de vue de l'ouvrier, dont la subsistance ne cesse de dépendre du fonctionnement de l'usine, la Révolution n'a de valeur effective que dans la mesure où elle permettrait d'alléger cette dépendance en lui garantissant notamment une plus grande sécurité au quotidien, cette garantie pouvant à son tour produire des modifications d'ordre politique. Cette indifférence des structures industrielles vis-à-vis des régimes politiques donne une autre dimension à l'idée de Simone Weil, suivant laquelle tout est moyen à l'usine. L'exclusion de la finalité de l'usine la rend disponible comme système d'organisation du travail, et met aussi à disposition les ouvriers qui y

[981] *Lettre à Victor Bernard*, Bourges, le 16 mars 1936, *op. cit.*, p. 231.
[982] Première partie, 1.3. Une crise philosophique.

séjournent sans qu'il leur soit possible de questionner l'objet de leurs efforts, ni de préférer une fin ultime à une autre. Cette incapacité naît de ce que les fins qui leur sont présentées au quotidien, pour combler le vide laissé par l'absence de véritable signification, sont propres au mode de production et non pas aux conditions politiques qui leur sont extérieures. La question de la « place » occupée, par exemple, est centrale, qu'il s'agisse d'un système socialiste ou capitaliste, même si les idéologies supposent des remèdes distincts. Aussi, comme le rappelle inlassablement Simone Weil, un État ouvrier tel que l'a produit l'union soviétique n'est pas un État où l'ouvrier se trouverait moins déraciné. Lorsque les États proposent des fins, ils s'appuient en réalité sur l'état économique davantage que sur des visées idéologiques. Aussi : « L'équipement rapide de pays neufs, tels qu'ont été l'Amérique et la Russie, produit changements sur changements à un rythme si allègre qu'il propose à tous, presque de jour en jour, des choses nouvelles à attendre, à désirer, à espérer ; cette fièvre de construction a été le grand instrument de séduction du communisme russe, par l'effet d'une coïncidence, car elle tenait à l'état économique du pays et non à la révolution ni à la doctrine. » Toute l'habileté du régime consiste à faire de cette coïncidence l'effet d'une stratégie politique, bien qu'elle ne soit, en réalité, que le résultat d'une « situation exceptionnelle [983] ».

L'oppression est donc, en réalité, fondamentalement relative aux modes de production, et à la place accordée à l'homme au sein des structures qui les mettent en œuvre. Les structures de l'usine s'accomplissent dans une logique de « déracinement ». Cette notion complexe éclaire le sentiment d'exil, l'incapacité à composer un monde en dehors des contraintes journalières, qui de ce fait deviennent les seules garantes d'un ordre et d'une certaine stabilité. La précarité du travailleur des grandes usines est alors le seul fond sur lequel il peut se projeter. Simone Weil montre comment, en effet, les ouvriers ne peuvent se sentir chez eux à l'usine et ce sentiment est transporté partout où ils cherchent à séjourner. Ainsi « ils ne sont chez eux ni dans les usines, ni dans les partis et syndicats soi-disant faits pour eux, ni dans les lieux de plaisir, ni dans la culture intellectuelle qu'ils essayent d'assimiler [984] ». Les revendications des ouvriers doivent d'abord se lire à la lumière de ce sentiment. Aussi la lutte pour la nationalisation et le contrôle de l'embauche prend sa source dans la crainte du « déracinement total », c'est-à-dire du chômage. De même, d'après Simone Weil, « s'ils veulent abolir la propriété privée, c'est qu'ils en ont assez d'être admis sur le lieu du travail comme des immigrés qu'on laisse entrer par grâce [985] ». Il est net que la question du régime politique est alors secondaire aux yeux des ouvriers. D'ailleurs le vote ouvrier est souvent interprété comme un vote

[983] *Condition première d'un travail non servile*, avril 1942, *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 423.
[984] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1053.
[985] *Ibid.*, p. 1059.

capricieux, ourdissant des liens avec les partis parfois les plus opposés, du point de vue au moins de l'idéologie. Les élections allemandes des années 1932 et 1933 sont sans doute les plus éclairantes pour notre propos. Le déracinement ouvrier, qui traduit le malheur ouvrier, a sa source dans l'organisation du travail faisant du travailleur « un supplément à la machine, un peu moins qu'une chose [986] ».

b. Un passage progressif à un autre système économique, un mélange de coopération et de soumission

Simone Weil fait la liste (qui, d'après elle, pourrait être allongée) de ce qui devrait être modifié au sein des usines. « Il faut changer le régime de l'attention au cours des heures de travail, la nature des stimulants qui poussent à vaincre la paresse ou l'épuisement — stimulants qui aujourd'hui ne sont que la peur et les sous —, la nature de l'obéissance, la quantité trop faible d'initiative, d'habileté et de réflexion demandées aux ouvriers, l'impossibilité où ils sont de prendre part par la pensée et le sentiment à l'ensemble du travail de l'entreprise, l'ignorance parfois complète de la valeur, de l'utilité sociale, de la destination des choses qu'ils fabriquent, la séparation complète de la vie de travail et de la vie familiale. » Le problème capital nous le savons, est à ses yeux l'humiliation, laquelle prend sa source dans la soumission de l'ouvrier au système de production. Une série de transformations devraient progressivement inscrire un changement durable dans la manière que l'ouvrier a de concevoir son travail. Cette progressivité est nécessaire, elle implique la prise en compte des habitudes, dans les gestes quotidiens comme dans les attitudes des « chefs » à l'égard de ceux qui leur sont subordonnés. L'attitude de Simone Weil est de bon sens. Il s'agit de modifier des mœurs et des comportements dans la mesure où aucun changement n'est effectif si ce n'est en s'imposant comme une nouvelle manière de vivre et de travailler.

L'idée d'un passage progressif à un autre système économique s'oppose à celle de révolution. Elle implique d'avoir distingué « le malheur ouvrier » de « l'injustice sociale ». Le premier tient au fait que « la matière, l'outil, le corps du travailleur, son âme elle-même sont des moyens pour la fabrication [987] », bref à l'inversion des moyens et des fins, la seconde est liée à l'exploitation du travail, au fait que l'insuffisance des rétributions matérielles et morales accroît l'inégalité des rapports de force. On peut se révolter contre l'injustice sociale, en un certain sens c'est un devoir puisque s'en accommoder suppose de collaborer à l'oppression. Cependant, le malheur contient une dimension nécessaire, essentielle à la condition du

[986] *Ibid.*
[987] *Condition première d'un travail non servile, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 420.

travailleur, elle consiste en ce que le travail d'exécution suppose « un élément irréductible de servitude » : « C'est le fait qu'il est gouverné par la nécessité, non par la finalité. [988] » Une révolution ne saurait abolir ce malheur, et dans la mesure où elle y prétend elle est mensonge. Cette monotonie essentielle à la condition ouvrière n'est supportable, pour Simone Weil, qu'à la condition d'être élevée. Car il n'y a qu'un seul cas où « la nature humaine supporte que le désir de l'âme se porte non pas vers ce qui pourrait être ou ce qui sera, mais vers ce qui existe ». Il s'agit de la beauté, car face au beau on ne désire pas que ce qui est soit autre, on désire cela même qui est. À ce titre, écrit Simone Weil, « puisque le peuple est contraint de porter tout son désir sur ce qu'il possède déjà, la beauté est faite pour lui et il est fait pour la beauté [989] ». Le privilège des travailleurs consiste en ce que nulle finalité particulière ne fait écran entre eux et Dieu. Cette représentation de la destination surnaturelle du travail doit permettre de distinguer parmi les souffrances celles qui sont injustes. Il faut distinguer celles qui sont inscrites dans la nature humaine de celles qui sont des effets « de nos crimes [990] ». Il faut exclure au maximum l'arbitraire humain, tout travail qui ne peut être « transfiguré » doit être supprimé, ainsi en est-il du travail taylorisé, qui comble l'âme de l'espèce d'attention la plus basse, tournée entière sur le souci de la vitesse, elle lui interdit toute « vocation surnaturelle ». Au contraire, une certaine subordination et une certaine uniformité sont inscrites dans la nature même du travail. Cette distinction, en plus de sa dimension fondamentale ou métaphysique, recouvre un sens pratique, l'aliénation est essentiellement le fait de l'impossibilité de comprendre le fonctionnement de l'usine, de limiter l'autorité des chefs ou des patrons. La question de la définition d'une limite infranchissable au-delà de laquelle la subordination est injustice semble la seule véritablement centrale. Dans le bureau de Victor Bernard, alors que Simone Weil visitait l'usine, on en vint à parler salaire. En réponse à la question : « Mais vous, si on vous laissait faire, que feriez-vous ? » Elle répondit : « La première chose que je ferais, si j'étais libre ? J'afficherais dans l'usine les salaires des patrons. [991] » Agressive face aux habitudes de secret sur les écarts de salaires de leurs revenus (l'un des thèmes préférés de la CGT et du parti communiste de l'époque est celui des « deux cents familles » les plus riches qui désirent maintenir des privilèges sur lesquels le « peuple » se contente de fantasmer faute de pouvoir les connaître avec précision), la réponse de Simone Weil renvoie cependant à autre chose. Il lui importe surtout de démontrer que la source de l'aliénation réside dans l'ignorance dans laquelle est tenue l'ouvrier. C'est pourquoi, il faut comprendre : comprendre

[988] *Ibid.*, p. 419.
[989] *Ibid.*, p. 425.
[990] *Ibid.*, p. 432.
[991] Rapporté par Cabaud Jacques, *L'Expérience vécue de Simone Weil, op. cit.*

le sens des gestes accomplis, certes, mais aussi le rapport entre l'effort produit et le salaire octroyé. Cette compréhension serait un moyen de trouver au sein même des entreprises, sans en bouleverser toutes les règles, des modes de coopération. À ce titre, une réserve que Simone Weil exprime à l'égard des grèves de 1936 tient à la confiance aveugle que les ouvriers semblent vouer à l'État comme d'ailleurs aux militants. Comme si la solution aux injustices rencontrées à l'usine se trouvait en dehors d'elle, dans la volonté de quelques personnalités toutes-puissantes, dont l'intervention serait providentielle. Ainsi, « on se dit que si les patrons ferment leurs usines, l'État les reprendra. On ne se demande pas un instant s'il pourra les faire fonctionner aux conditions désirées. Pour tout Français, l'État est une source de richesses inépuisable [992] ». De la même façon, il faut relever le fait, « compréhensible mais très grave », que les ouvriers fassent grève mais laissent aux militants le soin « d'étudier les revendications ». Ces attitudes héritent du « pli de la passivité [993] » que les ouvriers ont « contracté quotidiennement pendant des années et des années » et, qui ne peut disparaître « en quelques jours », si beaux soient-ils. Il faudrait pourtant étudier de plus près les revendications. Notamment le problème central aux yeux de Simone Weil se situe dans le rapport entre les « revendications morales » et les « revendications matérielles » : par quelles dispositions concrètes les ouvriers pourraient-ils avoir enfin le sentiment de « compter pour quelque chose [994] » ? Encore une fois, il faut faire preuve de la plus grande lucidité possible pour que les avantages acquis par la lutte se réalisent en transformations durables. C'est pourquoi Simone Weil se demande si les entreprises vont pouvoir supporter l'effort demandé : « Est-ce que les salaires réclamés dépassent les possibilités des entreprises et si oui que faut-il en penser ? […] Assisterons-nous à une nationalisation progressive de l'économie sous la poussée des revendications ouvrières, à une évolution vers l'économie d'État et le pouvoir totalitaire ? Ou à une recrudescence du chômage ? Ou à une reculade des ouvriers obligés de baisser la tête une fois de plus sous la contrainte des nécessités économiques [995] ? » Dans chaque hypothèse, il s'agirait « d'une bien triste issue ». Une autre possibilité doit pouvoir être considérée, elle consiste dans un premier temps à « limiter volontairement les revendications » pour exercer au final un véritable « contrôle ouvrier ». Le sacrifice de certaines revendications doit pouvoir renforcer l'action des ouvriers. Il n'appartient pas, en effet, aux seuls patrons de fixer des limites, il faut par exemple établir « une commission de contrôle des compte, et, si le pouvoir

[992] « La vie et la grève des ouvriers métallos », *La Révolution prolétarienne*, n° 224, 10 juin 1936, *Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 358.
[993] *Ibid.*, p. 359.
[994] *Ibid.*
[995] *Ibid.*

de décision était partagé avec les délégués du personnel, on pourrait même aller jusqu'à « des dérogations de clauses […] concernant les salaires [996] ». Cette notion de contrôle est importante, elle indique la nécessité d'une coopération fondée sur la reconnaissance mutuelle de limites comprises de part et d'autre et dont la légitimité serait reconnue. Par exemple, l'évaluation des salaires ne devrait plus dépendre des circonstances capricieuses de la fabrication, si un salaire minimum est établi par catégorie, il ne faudrait plus que dans le cas du travail aux pièces, le salaire calculé soit inférieur à ce salaire. Ainsi : « La fatigue, le manque de vivacité, la malchance de tomber sur du « mauvais boulot » ou de travailler sur une machine détraquée ne seront plus automatiquement punis par un abaissement presque illimité des salaires. » Mais ces dispositions ne sont pas encore suffisantes : les modifications des salaires entraîneront-ils des changements notables dans les conditions de travail ? Pourra-t-on empêcher un patron de renvoyer un ouvrier parce qu'il ne tiendrait pas sa cadence ? Quels sont véritablement les pouvoirs « du délégué d'atelier » pour contrôler l'action des chefs ? Des délégués d'atelier élus par le personnel, dans les établissements de plus de dix ouvriers, sont effectivement institués par la loi du 24 juin 1936. Ils ont pour tâche de présenter à la direction des revendications individuelles qui n'auraient pas été satisfaites, touchant à l'application de la législation du travail, des tarifs des salaires et des mesures de sécurité. De quels moyens de coercition disposent-ils ?

Ces questions impliquent que les ouvriers soient, à la mesure de leurs revendications, mis en situation d'assumer leurs responsabilités. Les chefs ne doivent pas se trouver dans la situation de céder à la force brutale, tout comme les ouvriers refusent d'être soumis davantage. L'inégalité dans les rapports de force, ne saurait donc être corrigée autrement que progressivement, et relativement au risque pris par les ouvriers grévistes qui doit entraîner une nouvelle forme d'organisation des tâches à l'usine. Ainsi, Simone Weil livre cette réflexion à Auguste Detœuf : « Il est inadmissible et en dernière analyse impossible qu'une catégorie sociale irresponsable impose ses désirs par la force et que les chefs, seuls responsables, soient contraints de céder. [997] » La meilleure solution serait celle qui éviterait toute « effusion de sang » et l'établissement d'un « État totalitaire »: « le partage des responsabilités ». La coopération implique une reconnaissance mutuelle en rupture avec la simple logique de subordination. La tâche des patrons serait alors de former les ouvriers et plus particulièrement les délégués du personnel de manière à ce qu'ils comprennent « ce qu'est l'organisation et la gestion d'une entreprise industrielle [998] ». Encore une fois, la notion de coopération est solidaire de celle de contrôle : l'exercice de l'autorité n'est légitime que dans la mesure où il n'entraîne pas

[996] *Ibid.*, p. 360.
[997] *Lettre à Auguste Detœuf, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 289.
[998] *Ibid.*, p. 290.

la soumission, mais l'obéissance consentie. Il ne s'agit pas pour les ouvriers de « collaborer à l'élaboration des ordres » puisqu'en dernière instance « les chefs doivent commander » et « les subordonnées obéir », mais de « pouvoir se rendre compte dans quelle mesure les ordres correspondent à des nécessités [999] ». Les patrons aussi devront être formés. Pour comprendre en quoi consiste cette transformation, il nous faut revenir sur une autre correspondance entre Simone Weil et Auguste Detœuf, lequel semble-t-il a beaucoup contribué à nuancer les réflexions de la philosophe. Ces lettres datent de 1937, le 8 novembre le groupe des *Nouveaux Cahiers* avait organisé une confrontation sur le sujet « Sabotage ouvrier ? Sabotage patronal ?», titre d'un article de Detœuf publié dans cette revue le 1er novembre. Le rendement ayant baissé dans les entreprises, certains rendaient responsables les ouvriers et les nouvelles lois sur le régime du travail, tandis que les autres soupçonnaient une mauvaise volonté du patronat, rechignant à s'adapter aux nouvelles conditions [1000]. Simone Weil fait d'abord le récit d'un voyage en train où elle rapporte les propos de deux patrons, entendus par hasard mais qu'elle a jugés si « remarquables », qu'elle dit les avoir noté dès son arrivée [1001]. « Voilà qu'on reparle du contrôle de l'embauche et de la débauche. Dans les mines, on met des commissions paritaires, oui, avec des représentants ouvriers à côté du patron. Vous vous rendez compte ? On ne va pas pouvoir prendre et renvoyer qui on veut ? — Oh ! C'est incontestablement une violation de la liberté. —C'est la fin de tout ! — […] Si la loi passait, on n'aurait plus qu'à fermer tous. — Oui, quoi, on n'a plus rien à perdre [1002]… » Sur cette dernière remarque Simone Weil ironise : « Il est étrange, confie-t-elle à Detœuf, [que] des hommes qui sont bien nourris, bien vêtus, bien chauffés, qui voyagent confortablement en seconde, croient n'avoir rien à perdre. » La conversation se poursuit, Simone Weil la transcrit, les analyses des deux patrons tournent autour de ce constat : « Le patron est l'être le plus détesté. Détesté de tout le monde. Et, c'est pourtant lui qui fait vivre tout le monde. Comme c'est étrange, cette injustice. » Puis, elle s'achève sur une nouvelle menace de fermeture des usines par les patrons, lesquels disent avoir déjà tout perdu. Pour Simone Weil, cette conversation porte les traces d'un durcissement du conflit qui menace la paix civile, et rend moins probable la collaboration souhaitée entre patronat et ouvriers. Car si les patrons menacent d'une grève pour avoir le droit de renvoyer comme bon leur semble leurs ouvriers, « pourquoi les ouvriers

---

[999] *Ibid*.

[1000] À la suite du compte rendu de la discussion, *Les Nouveaux Cahiers*, dans le numéro 16 (15 décembre 1937, pp. 4-7) ont publié les deux lettres qui suivent, échangées entre Simone Weil et Auguste Detœuf.

[1001] Simone Weil a entendu ces propos au cours de l'un de ses voyages entre Paris et Saint-Quentin (où elle a été nommée en 1937). Elle les a noté dans son premier *Cahier, Œuvres complètes*, tome VI, volume 1, pp. 82-83.)

[1002] *Lettre à Auguste Detœuf, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 292.

ne pourraient-ils pas faire grève générale pour avoir le droit de n'être pas refusés ou renvoyés par caprice [1003] » ? Par ailleurs, ces propos lui semblent se tenir dans l'ignorance totale de la capacité des ouvriers, comme ils l'ont fait en Russie et bien que cela ne soit pas souhaitable aux yeux de Simone Weil, d'ouvrir eux-mêmes les usines. Simone Weil a transcrit cette conversation pour que Detœuf la publie dans les *Nouveaux Cahiers* à la suite de l'article de ce dernier intitulé « Sabotage patronal et sabotage ouvrier », où ses positions, prônant la nécessité d'une coopération, allaient dans le sens de ceux de la philosophe. Cette lettre doit nuancer cet accord dans la mesure où elle laisse entendre que « des pensées de sabotage circulent ». Auguste Detœuf répond à cette lettre et enjoint Simone Weil à se mettre autant qu'elle le peut dans la position de ces deux patrons. Ils ne connaissent certes pas la faim, mais lorsqu'ils prétendent « n'avoir plus rien à perdre », ils pensent à la « destruction des conditions habituelles de leur existence », qui sont pour eux « leur existence [1004] ». N'avoir plus rien à perdre, pour eux, c'est abandonner leur entreprise et leur milieu social. De la même façon, il dit non sans humour à Simone Weil : « Supposez qu'on vous dise : vous continuerez à bien manger, à avoir chaud ; on s'occupera de vous, mais vous serez une idiote et considérée par tous comme une épave. Ne diriez-vous pas : « Je n'ai plus rien à perdre » ? » D'ailleurs l'exaspération des patrons ne lui semble pas pouvoir leur faire oublier leur intérêt personnel, lequel pour une grande part lui semble se confondre avec l'intérêt général. À ce titre, Detœuf prône une transformation graduelle du régime actuel, laquelle permettrait « d'empêcher les abus sans prétendre régler l'exercice courant de l'autorité patronale ». Simone Weil consent à cette progressivité mais il n'en demeure pas moins qu'à ses yeux, « n'avoir plus rien à perdre » pour l'ouvrier, possède un sens justement relatif « aux conditions habituelles de son existence », lesquelles le conduisent immédiatement à risquer sa vie. Aussi, lorsque le 10 juin 1936 elle décrit à Victor Bernard (patron des usines de Rosières) la « délivrance indicible » que représente pour elle « ce beau mouvement gréviste », et qu'il se pique du manque de tact de la philosophe, lui-même ayant à déplorer des pertes matérielles, elle fait mine de s'étonner de son irritation : « Jusqu'à nouvel ordre, vous êtes directeur à R., n'est-ce pas ? Les ouvriers continuent à travailler sous vos ordres ? Même avec les nouveaux salaires, vous continuez à gagner un peu plus qu'un mouleur, j'imagine [1005] ? » Le problème semble donc de comprendre comment une coopération entre les ouvriers et les patrons est possible. Plus précisément ce qu'il faut entendre par « mélange de soumission et de collaboration » et ce que précisément comportent les transformations graduelles espérées.

[1003] *Ibid.*, p. 293.
[1004] *Ibid.*, p. 298.
[1005] *Lettre à Victor Bernard, op. cit.*, p. 249.

Simone Weil oppose les enjeux de la période présente à ceux que présenterait une coopération des ouvriers et des patrons dans les usines. Ainsi revenant au débat alimenté par Detœuf, elle nuance sa position : les propos de l'ingénieur lui semblent raisonnables mais ils ne permettent pas de penser la crise qui secoue le monde de l'entreprise. D'ailleurs, l'équipe des *Nouveaux Cahiers,* fondés sur cet espoir, doit elle-même renoncer en 1940 [1006]. C'est pourquoi il est sans doute plus juste de parler d'un idéal de coopération, plutôt que d'une pratique. En ce sens, n'y a-t-il pas dans « la lutte des classes » une dimension nécessaire, pour ne pas dire légitime ?

c. L'idéal est dans la coopération

Reprenons la généalogie des *Nouveaux Cahiers* depuis leur naissance en mars 1937. Ceux-ci furent fondés sous l'impulsion d'Auguste Detœuf, pour lequel les questions économiques étaient dominées par certains facteurs essentiels, la nécessité psychologique, au sein de toute collectivité humaine, d'un équilibre vital entre ses dirigeants, ses cadres et ses membres actifs ; la nécessité politique, dans une économie de progrès, de la coordination des forces qui la stimulent ; l'utilité sociale et pratique, à cet effet, d'une coopération entre syndicalisme et patronat, travail et propriété, monde de la pensée et monde de l'action. Pendant trois ans, du 15 mars 1937 au 1er mai 1940, à raison de deux numéros par mois, s'est effectivement amorcée une collaboration entre différentes personnalités des milieux patronaux, syndicalistes et intellectuels. L'expérience est ambitieuse : « Un journal manifestement indépendant, ayant la prétention, avec le concours d'une équipe de syndicalistes, d'intellectuels, de techniciens et de patrons, d'attirer un public de lecteurs autour de réflexions libres sur les problèmes de l'économie et de la politique. [1007] » L'idée d'une coopération est donc commune à Simone Weil et Auguste Detœuf. Pour tous les deux, celle-ci trouve ses fondements dans l'entreprise, l'organisation des tâches, la compréhension des travaux. La première mesure concrète prise par Detœuf a consisté en la démystification du fameux « secret d'affaires », lequel fut longtemps

[1006] On peut lire à ce sujet le dossier consacré à Detœuf : « Présence de Detœuf » dans le supplément au n° 613, du 6 juin 1969 de la revue *Entreprise*. On y trouve notamment le témoignage d'hommes d'affaires, d'économistes ou de hauts fonctionnaires. Nous reprenons ici l'analyse de Gabriel de Tarde, vice-président de la SNCF et président d'honneur de la BNCI. « *Les Nouveaux Cahiers* se sont sabordés au début de l'occupation allemande (le dernier numéro date de mai 1940). Le journal avait sombré avec la liberté de pensée. Mais le groupe, momentanément dispersé, ne s'était pas dissous et, dès le mois d'octobre se retrouvait discrètement (sinon clandestinement) sous le nom de « comité d'études pour la France. » [...] Cette entreprise devait malheureusement tomber sous les coups de l'ostracisme aveugle qui, au jour de la délivrance, s'est attaqué aux hommes de la France occupée. Detœuf [...] s'est vu dans le même temps l'objet, de la part de certains milieux syndicaux obéissant à la loi du mot d'ordre, d'une mise à l'index qui l'a brusquement écarté de la scène. » p. 9.

[1007] *Ibid.*

considéré par le patronat comme une force et une nécessité : « Parmi les libertés, celle du secret est la moins défendable. Il faut que tout ce qui peut être utile à collectivité soit connu. [1008] » Dans la correspondance qu'ils échangent durant l'année 1938 est perceptible une autre préoccupation commune, celle d'une alternative au libéralisme aveugle qui ne produise pas un État totalitaire. Sur ce point Detœuf avait donné une conférence en mars 1936 intitulée « La mort du libéralisme ». Le postulat sur lequel il se fonde est que le vieux libéralisme hérité du XIXe siècle est mort, et qu'il serait inutile de le faire revivre. Par contre, il doit pouvoir se conjuguer avec une intervention mesurée de l'État dans les affaires économiques. Sans doute avisé par l'expérience russe il entend qu'en abandonnant le libéralisme « on ne peut éviter l'État totalitaire qu'en le rendant inutile ». Aussi, plutôt que de subir une révolution, Detœuf enjoint le patronat à participer au mouvement qui met en cause ses privilèges afin d'en être aussi un acteur. « Nous supprimerons peu à peu ces classes qui sont moins fondées aujourd'hui sur une hérédité de l'argent, déjà bien frappée, que sur celle des relations, nous créerons peu à peu ces groupements de production, qui dispenseront l'État de tout gérer à l'aide d'une administration pesante et souvent inefficace, nous accepterons son contrôle et son arbitrage, entre des intérêts contradictoires, […] nous assurerons l'emploi à notre personnel ; nous discuterons avec lui, en pleine lumière, ses salaires et ses conditions de travail ; nous l'associerons sinon aux résultats financiers du moins à la vie des entreprises. [1009] » Que signifie assurer l'emploi au personnel ? Pour Detœuf cela implique d'avoir compris que « la place » de l'employé lui est le plus souvent vitale, aussi les patrons ont une responsabilité morale à chaque fois qu'ils décident d'un renvoi. Le chômage est à ses yeux la pire des dégradations [1010].

La coopération à laquelle appelle Simone Weil implique précisément le refus de toute forme d'humiliation ou de dégradation. Le travail doit au maximum rendre perceptible l'égalité des hommes. Aussi s'inspire-t-elle de Proudhon : « L'idée fondamentale, en Proudhon, est que la moindre société entre les hommes suppose l'égalité. [1011] » Cette égalité repose sur le fait que le travail humain, contrairement aux transformations naturelles ou aux modifications produites par les animaux, porte la trace de l'esprit. L'égalité des travaux n'est pas fondée sur une estimation comparative de leurs effets, mais sur le fait qu'ils produisent des échanges

[1008] Propos recueillis dans le témoignage de Noël Pouderoux (président délégué général de la GEGOS) « Présence de Detœuf », dans la revue *Entreprise*, *op. cit.*, p. 13. Nous retrouvons à plusieurs reprises ce même souci de transparence, ainsi en 1941 il fait cette réflexion à un industriel : « Ne voyez-vous pas que l'obscurité est la cause de la plupart de nos malheurs ? Que les ouvriers jugent que la comptabilité ne sert qu'à masquer les gros bénéfices, que les fonctionnaires, que les intellectuels font le même raisonnement et deviennent par ignorance hostiles et souvent révolutionnaires. » *Ibid.*, p. 24.

[1009] Conférence de mars 1936 devant le CPEE, *ibid.*, pp. 22-23.

[1010] *Ibid.*, p. 34.

[1011] *La Division du travail et les salaires, Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 252.

réglés par des conventions, lesquelles supposent que « le semblable s'échange contre le semblable ». Aussi l'inégalité des salaires révèle l'inégalité des esprits et repose en grande partie, aux yeux de Simone Weil sur le prestige de la science et les faillites d'une instruction presque aristocratique. Si le principe de l'égalité des salaires s'effectue dans la relation qu'un ouvrier entretient avec un autre ouvrier, celui de l'inégalité s'illustre dans le rapport de l'ouvrier à l'ingénieur. Le contrat ainsi passé s'énonce dans le premier cas en ces termes : « Je donne une journée de mon travail, pour ce que j'aurais produit en une journée si, ne faisant pas mon métier, j'avais fait le tien. Or tu participes au même esprit que moi, tes mains, ton corps sont différents de mes mains, de mon corps à un degré minime et que je veux négliger, tu es mon semblable, mon frère, tu es un autre moi. Échangeons nos journées de travail. » Dans le second cas, il forme plutôt ce discours : « Je donne une journée de mon travail pour ce que j'aurais fait en un jour si j'avais fait ton métier. Mais quoi ! Faire ton métier, être divin, cette idée même m'effraye. Ton corps, certes, est semblable au mien, même plus faible ; mais nulle commune mesure entre nos esprits. Le plan que tu as fait en un jour, en un mois aurais-je pu le faire ? Que tu es bon d'accepter, contre un jour de ton travail, trente du mien [1012] ! » L'idée sur laquelle repose la critique de Proudhon est que les propriétaires justifient leur privilège en prétextant que l'égalité des conditions est impossible. L'inégalité naturelle rend indépassables les inégalités sociales et les différences de statut. Il s'agira alors pour lui de démontrer au contraire « l'impossibilité » et « l'injustice [1013] » de la propriété. Proudhon proposera un axiome : la propriété est un droit d'aubaine que le propriétaire s'attribue sur une chose, elle implique le droit de produire sans travailler et, comble de l'injustice « de faire de rien quelque chose [1014] ». Une économie est juste si elle produit ce qui est consommé. Or, la propriété fait que la production coûte plus au travailleur et repose sur son improductivité [1015]. Le droit d'aubaine se mue en droit d'occupation pour le propriétaire oisif, or celui-ci est naturellement égal pour tous. Pour multiplier ses revenus, le propriétaire devra diviser sa propriété et « faire travailler jusqu'à l'assassinat [1016] ». Le capital par lui-même productif est donc une fiction aux yeux de Proudhon. De la même façon, l'intervention de l'État doit être

[1012] *Ibid.*, p. 251. « Ou encore : il y a des travaux dont tous les hommes sont capables, d'autres qu'une élite seulement peut faire. »

[1013] « Si je démontre que c'est la propriété qui est elle-même impossible ; que c'est la propriété qui est contradiction, chimère, utopie ; et si je le démontre, non plus par des considérations métaphysiques et de droit, mais par la raison des nombres, par des équations et des calculs, quel sera tout à l'heure l'effroi du propriétaire ébahi ? » *Qu'est-ce que la propriété ?* Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 189.

[1014] *Ibid.*, p. 192.

[1015] « Sa condition [celle du propriétaire], quoiqu'il fasse, est l'improductivité et la félonnerie ; il ne peut cesser de gaspiller et de détruire qu'en cessant d'être propriétaire. » *Ibid.*, p. 207.

[1016] *Ibid.*, p. 216.

mesurée. L'idée majeure est de fonder le travail sur la capacité d'organisation des ouvriers entre eux. Ainsi Proudhon déclarera en 1848 : « Nous ne voulons pas par l'État l'expropriation des mines, des canaux, des chemins de fer : c'est toujours de la monarchie, toujours du salariat. Nous voulons que les mines, les canaux, les chemins de fer soient remis à des associations ouvrières. [1017] » Ces associations auraient aussi des missions éducatives, l'école ne se tiendrait plus séparée des lieux de production. Proudhon est enthousiaste : « Organisez l'association, et, du même coup, tout atelier devenant école, tout travailleur est maître, tout étudiant apprenti. [1018] » Tout travail humain requiert (par la division et la communauté d'action qu'il implique) un effort collectif. La propriété exclusive est un vol, il faut la changer en une simple possession soumise au regard de la société qui la place sous la condition de l'utilité générale et de l'égalité. Proudhon prône le passage du droit à la socio-économie, du plan personnel à l'approche sociologique, de l'optique individualiste à l'optique macroscopique. À la question « qui doit gérer l'économie ? », trois réponses semblent traditionnellement possibles. Un capitaliste privé, l'État, ou des travailleurs associés. Proudhon, contre la plupart des socialistes, est partisan d'une gestion mixte de l'État et des travailleurs en organisations.

En 1848, il voit naître le véritable mouvement révolutionnaire, dans la production spontanée d'associations ouvrières de production. La grande industrie est admise (bien que Proudhon lui préfère les petites productions) mais il faut l'humaniser, la socialiser, en confiant sa fin à une « communauté de travailleurs, égaux, libres et responsables [1019] ». La désaliénation n'est pas dans le loisir mais dans un mode de production qui donnerait à l'ouvrier une vue syntaxique de son travail. Simone Weil s'inscrit dans cette tradition où le mode de production, est mis en question pour lui-même. Les solutions pratiques restent problématiques dans les conceptions de ces deux penseurs. Dans les propositions de Proudhon il demeure une équivoque dans la conception de la gestion des associations ouvrières : sont-elles ou pas mises en concurrence avec des entreprises privées et capitalistes ? Bakounine, par exemple, perçoit les dangers de cette cohabitation d'abord, les ouvriers, même associés, ne peuvent constituer les capitaux nécessaires à la concurrence, de plus il se peut qu'au sein même des associations ouvrières surgissent par contagion une division entre exploitants et exploiteurs [1020]. De la même façon, lorsque Simone Weil décrit la joie dans certains ateliers chez Alsthom, comment ne pas comprendre que ces petits ateliers participent de l'organisation du travail à l'usine ?

[1017] *Manifeste électoral du peuple, Journal du peuple*, 8-15 novembre 1848, in Daniel Guérin, *Ni Dieu, ni maître, Anthologie de l'anarchisme*, tome I, p. 86.

[1018] *Ibid.*, p. 87.

[1019] Notes inédites du *Cours d'économie*, cité par Daniel Guérin dans son article « Proudhon et l'autogestion ouvrière », dans les actes du colloque de novembre 1965 intitulé « L'actualité de Proudhon », p. 71.

[1020] *Ibid.*, pp. 85-87.

Ces lieux où les chefs ne sont pas et où les ouvriers sont qualifiés, ces « ateliers joyeux » où le travail est en équipe et où l'on fait appel à un indispensable « tour de main [1021] » sont-ils véritablement la preuve d'une rupture possible avec le système de production pratiqué partout ailleurs dans cette même usine ? D'ailleurs le modèle d'une coopération « entre les faibles et les forts » qui pourrait s'étendre dans toutes les sphères de la société contient « l'unique possibilité de salut » en même temps qu'il est absurde [1022].

Ces limites font de la coopération un idéal que Simone Weil partage avec Proudhon contre l'idéal révolutionnaire comme rupture historique. Proudhon, à ses yeux, n'a, pas plus que Marx, formé une véritable philosophie du travail [1023]. Cependant ses écrits demeurent au même titre que « les groupements ouvriers de 1848 » ou « la tradition syndicale », « une source d'inspiration » nécessaire « au mouvement ouvrier » et que Marx et les marxistes ont eu la « folie » de « mépriser [1024] ». Proudhon comme Simone Weil font du travail un principe de l'humanisation des sociétés, aussi la critique du capitalisme est différente de celle du marxisme, car elle est fondée non pas seulement sur la théorie de la plus-value mais sur l'indignation morale à l'égard de l'existence d'une propriété et d'un revenu sans travail [1025]. L'idéal de la coopération doit favoriser une réflexion autour de l'organisation du travail où la question du désenclavement des compétences est au centre. Rendre au travail sa destination propre consiste concrètement pour chaque membre d'une entreprise en la compréhension de son organisation. À cet effet, Simone Weil propose à Detœuf de favoriser « l'organisation de cercles d'études techniques, économiques et sociales dans l'usine », de donner « des locaux à ces cercles », de les autoriser à « faire appel, pour les conférences, d'une part aux techniciens de l'usine, d'autre part à des techniciens et économistes membres des organisations syndicales », de rendre possible « la création de bulletins de vulgarisation [1026] ». Une civilisation

---

[1021] « Four. Coin tout différent, bien qu'à côté de notre atelier. Les chefs n'y vont jamais. Atmosphère libre et fraternelle, sans plus rien de servile ni de mesquin [...].Enfin un atelier joyeux. Travail en équipe. Chaudronnerie, instruments : surtout le maillet ; on pratique les coudages avec une petite machine à main, puis on les arrange au maillet ; donc tour de main indispensable. » *Journal d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 93.

[1022] « L'unique possibilité de salut consisterait dans une coopération méthodique de tous, puissant et faible en vue d'une décentralisation progressive de la vie sociale ; mais l'absurdité d'une telle idée saute immédiatement aux yeux. Une telle coopération ne peut pas s'imaginer même en rêve dans une civilisation qui repose sur la lutte, sur la guerre. » *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 105.

[1023] « Dans cette voie, le jeune Marx n'a même pas commencé l'ébauche d'une ébauche. Il n'a guère fourni que quelques indications. Proudhon, de son côté, a seulement jeté quelques éclairs parmi beaucoup de fumée. Une telle philosophie [du travail] reste à faire. » Y a-t-il une doctrine marxiste ? *Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 223.

[1024] *Sur les contradictions du marxisme, Œuvres complètes*, tome II, volume 2, p. 136.

[1025] Voir Gabellieri, *Être et Don, Simone Weil et la philosophie, L'Esprit et le social, l'inspiration proudhonienne op. cit.*, p. 144-154.

[1026] *Lettre à Auguste Detœuf, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 290.

totalement nouvelle devra s'adapter à un monde décentralisé où, dans le travail industriel, par exemple, « les fonctions seraient hiérarchisées, non pas selon le rapport commandement exécution, mais en fonction de la qualification [1027] ». L'élaboration de nouvelles machines doit avoir pour fin ultime le bien-être moral de l'ouvrier. Dans son projet rédigé à Londres en 1943, Simone Weil montre comment la discipline actuelle des usines perdrait alors son sens. Les ouvriers, hautement qualifiés, seraient responsables de leur production et de leur machine, ils travailleraient en partie chez eux, en partie dans de petites usines coopératives, avec un nombre de commandes à exécuter dans un délai donné et géré de manière autonome. La coopération à laquelle fait appel Simone Weil a un sens philosophique profond : il s'agit de réconcilier l'homme avec son milieu et de ne plus faire de l'usine un lieu retranché, où s'exerce un pouvoir sans limite. La coopération est ainsi une réponse au déracinement des ouvriers.

2.2.2. L'enracinement ouvrier

a. Qualification et petits ateliers

« De nos jours, l'autorité s'exerce dans les petites usines d'une manière plus intolérable que dans les grandes, mais c'est qu'elles copient les grandes. [1028] » Il ne s'agit donc pas de répondre au déracinement ouvrier dans les grands ensembles en les transformant en petites unités. Les petits ateliers doivent rendre possible une meilleure coordination des gestes de l'ouvrier dans la perspective du produit achevé. Ils peuvent être insérés dans les grandes entreprises, au contraire de l'expérience de Simone Weil chez Alsthom en 1935. La chaudronnerie est un atelier joyeux « dans un coin » qui semble préservé du déracinement du travail ouvrier. Il est séparé et la joie ressentie permet de mieux mettre en perspective le sentiment de « dégoût [1029] » perceptible en tous les autres endroits où le travail n'est pas qualifié, et où les ouvriers ne se tiennent pas à l'abri des chefs. Les petits ateliers auxquels Simone Weil fait appel devraient pouvoir changer le rapport que les ouvriers ont avec l'usine, c'est-à-dire la « nature des stimulants » du travail. Il n'est pas bon, en effet « ni que le chômage soit comme un cauchemar sans issue, ni que le travail soit récompensé par un flot de luxe à bon marché qui excite les désirs sans satisfaire les besoins ». Cela implique que ni la convoitise « des sous », ni la peur du renvoi ne devraient être les stimulants essentiels au travail, mais ils devraient être placés « à

[1027] *Cahiers*, tome I, Paris, Plon, 1972, p. 65.
[1028] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1063.
[1029] « Dégoût, à cause de ces 56 centimes, contraignant à se tendre et à s'épuiser avec la certitude d'une engueulade ou pour lenteur ou pour loupage. » *Journal d'usine, op. cit.*, p. 89.

leur rang naturel comme stimulants secondaires [1030] ». Le mobile le plus important pour chaque travail est « le sentiment qu'il y a quelque chose à faire et qu'un effort doit être accompli [1031] ».

Cette transformation suppose que l'organisation du travail, même lorsqu'il est peu qualifié, soit tournée vers l'exigence de signification pour l'ouvrier, en plus de celle de production pour l'entreprise dans sa globalité. Il n'est pas question, précise Simone Weil, « de faire une conférence à chaque ouvrier avant chaque travail [1032] ». Mais il serait souhaitable que les ouvriers puissent au moins se représenter l'ensemble des travaux effectués dans l'usine, et, en fonction de l'objectif final, projeter leur propre tâche dans cet ensemble. On peut même aller jusqu'à lui présenter la place de l'usine dans la vie sociale. Simone Weil donne l'exemple suivant : « Si un ouvrier fait tomber l'outil d'une presse sur un morceau de laiton qui doive faire partie d'un dispositif destiné au métro, il faudrait qu'il le sache, et que de plus il se représente quelles seront la place et la fonction de ce morceau de laiton dans une rame de métro, quelles opérations il a déjà subies et doit encore subir avant d'être mis en place. [1033] » En règle générale, l'organisation du travail doit permettre à l'ouvrier de projeter dans le temps un dessein dont il pourrait se former la représentation. Un manœuvre spécialisé qui répète les mêmes gestes de manière automatique ne parvient jamais à une telle représentation. Le travail doit être orienté par l'œuvre à accomplir ou le produit à fabriquer. Or, nul « ne fabrique véritablement un objet tant qu'il se borne à répéter longtemps une combinaison de cinq ou six gestes simples toujours identique à elle-même [1034] ». La fabrication suppose un contrôle de la pensée. Or, dans les grands ensembles, comme chez Alsthom par exemple, cette limite imposée par la pensée prend la forme pernicieuse d'un contrôle d'ordre disciplinaire. La pensée est confisquée par les ingénieurs et les techniciens d'une part et d'autre part par les administrateurs et les contremaîtres chargés de contrôler les chaînes de fabrication. Chacun a clairement une visée autour de la production, être performant pour les uns, produire de la plus-value pour les autres, et enfin pour les ouvriers, gagner sa vie. Le travail s'accomplit donc pour chacun dans la séparation des autres, l'administrateur n'est pas nécessairement technicien, Simone Weil donne à ce titre l'exemple de Detœuf. Il dirige sans pouvoir contrôler. De même, le technicien ne contrôle ni ne dirige, mais admet que les performances acquises sont les seuls critères mesurables admissibles pour évaluer la viabilité d'une entreprise. Quant à

[1030] *La Condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 344.
[1031] *Ibid.*
[1032] *Ibid.*, p. 345.
[1033] *Ibid.*
[1034] *Ibid.*, p. 346.

l'ouvrier, il exécute. On ne peut faire le reproche aux techniciens d'agir dans l'oubli des fins générales du travail, lesquelles comportent nécessairement l'expression de l'intelligence de chacun. En effet, il est inévitable que dans la mesure où « ils connaissent leur affaire », les techniciens « tendent toujours à être souverains ». Il importe cependant de contrôler cette mainmise de la technique, de l'ordonner en fonction de fins extérieures à ses propres résultats. En effet, comme Simone Weil le rappelle : « Quand on les [les techniciens] laisse faire, c'est toujours uniquement faute d'avoir toujours présente dans l'esprit la conception claire et tout à fait précise des fins particulières auxquelles telle, telle et telle technique doit être subordonnée. [1035] » Une manière de limiter cette souveraineté de la technique est de subordonner son expression à la fabrication des objets. L'action doit être dirigée par tous les acteurs de la vie d'usine sur cette fabrication. Le travail n'est plus dépense musculaire pour les uns, instrument de domination pour les autres, mais coopération en vue d'une œuvre prédéfinie.

Le développement technique serait essentiel puisqu'il permettrait de soulager les ouvriers des travaux les plus récurrents et les plus pénibles. À quoi servirait-il en effet aux ouvriers d'obtenir, à force de lutte, une augmentation des salaires ou un adoucissement de la discipline si pendant ce temps les ingénieurs des bureaux d'études ne se préoccupent pas des ouvriers lorsqu'ils inventent de nouvelles machines. Les travaux dégradants rendent impossible une collaboration suivant des principes égalitaires. Reprenons l'analyse de Simone Weil, comme souvent virulente : « Il est vrai que certains êtres humains, mentalement arriérés, sont naturellement aptes à ce genre de travail ; mais il n'est pas vrai que leur nombre soit égal à celui des êtres humains qui en fait travaillent ainsi, et il s'en faut de très loin. La preuve en est que, sur cent enfants nés dans des familles bourgeoises, la proportion de ceux qui, une fois hommes, ne font que des tâches machinales est bien moindre que pour cent enfants d'ouvriers, quoique la répartition des aptitudes soit vraisemblablement la même. » La collaboration dans les usines a une visée plus générale que la simple organisation de la production, elle suppose de repenser un rapport plus égalitaire d'une point de vue de la société en général. Elle s'accompagne ainsi d'une critique de l'enseignement et de la promotion sociale qui en 1935 ressemble à un système de castes [1036] à peine corrigé par la déclaration des droits universels et par les luttes syndicales. Du reste, l'effort demandé pour réformer l'organisation du travail et

[1035] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1155.

[1036] En 1932, au Puy, Simone Weil fait référence au système des castes, alors qu'elle répond à l'administration de l'Éducation nationale, manifestement choquée par ses fréquentations publiques des chômeurs et des ouvriers. Sa lettre se termine sur cette proposition ironique : « Nous demandons à l'administration un règlement précis, qui indique clairement dans quelles conditions chaque catégorie du corps enseignant a le droit de fréquenter les membres de telle ou telle couche sociale. » *Une survivance du régime des castes*, Syndicat national des institutrices et instituteurs publics de France et des colonies, *Bulletin de la Section de la Haute-Loire* (Le Puy) n° 70, janvier 1932, *Œuvres complètes*, tome II, volume1, *op. cit.*, p. 88.

supprimer l'esclavage dans « les bagnes industriels » ne concerne pas seulement les patrons et les ouvriers, l'école est notamment au centre d'une telle entreprise, la clé étant bien sûr de tâcher de « former des hommes capables de comprendre l'ensemble du travail auquel ils ont part [1037] ». L'engagement de Simone Weil à l'usine possède par la nature philosophique de son questionnement, une dimension critique qui dépasse le problème strict de l'organisation du travail. La question porte sur les conséquences de l'abaissement de la condition salariale du point de vue du traitement de l'homme sur le plan social et politique certes, mais aussi en fonction de certaines valeurs morales et métaphysiques. Car il faut bien comprendre deux choses, la première est que « nulle société ne peut être stable quand toute une partie des travailleurs travaille tous les jours avec dégoût », et la seconde, que « ce dégoût dans le travail altère chez les ouvriers toute la conception de la vie, toute la vie [1038] ».

b. L'enracinement

La préoccupation de Simone Weil concernant le déracinement ouvrier prend son sens véritable à partir des jours qu'elle passe elle-même comme ouvrière chez Alsthom et Renault. La spécificité du travail manuel comme « centre de la civilisation » et la nature aliénante du travail ouvrier lui sont alors des évidences. À chaque fois, elle interroge la place de l'ouvrier comme rouage dans les chaînes de production. La place prédominante accordée aux questions techniques depuis l'expérience ouvrière jusqu'à la question de l'enracinement prouve le caractère central de cette préoccupation. Les problèmes politiques et économiques lui semblent déjà trahir la nature de l'humiliation subie par les ouvriers. Car « à quoi sert-il aux ouvriers d'obtenir à force de lutte une augmentation des salaires et un adoucissement de la discipline, si pendant ce temps les ingénieurs de quelques bureaux inventent, sans aucune mauvaise intention, des machines qui épuisent leur corps et leur âme ou aggravent les difficultés économiques ? À quoi leur servirait la nationalisation partielle ou totale de l'économie, si l'esprit des bureaux d'études n'a pas changé [1039] ? » Cette préoccupation technique au centre, Simone Weil s'intéresse à la possibilité de penser l'organisation du travail et la répartition des tâches à partir de petites unités de production, elle cherche à répondre au problème d'inachèvement du travail des ouvriers. Des ateliers de tailles modestes seraient plus facilement autonomes les uns vis-à-vis des autres et pourraient davantage exprimer une unité dans le travail. Par ailleurs, chaque ouvrier pourrait être identifié en fonction de son rôle et de ses compétences. Aussi, « à l'égard de l'avenir prochain chaque ouvrier devrait autant que possible

[1037] *La Condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 350.
[1038] *Ibid.*, p. 351.
[1039] *L'Enracinement, op. cit.,* p. 1061

savoir à peu près ce qu'il aura à faire les huit ou quinze jours qui suivront, et même avoir un certain choix quant à l'ordre de succession des différentes tâches [1040] ». À long terme, les ouvriers devraient, de manière analogue aux patrons mais du point de vue de leurs compétences, penser la nature des tâches à accomplir et participer à leur agencement. Il s'agit par ces mesures de donner aux ouvriers « un sentiment de propriété » et de répondre au sentiment permanent d'être étranger à la logique de la production industrielle. Le concept d'enracinement est central dans la perspective de la critique de Simone Weil : pour l'homme l'appropriation du monde est essentiellement spirituelle. À ce titre, l'enracinement d'un peuple ou d'une communauté résulte de l'inspiration qui lui est insufflée. L'usine est, en 1934, aux yeux de Simone Weil, le lieu emblématique du déracinement. La réponse au déracinement ouvrier suppose une réforme technique à partir de sa propre condition et en fonction de ses aspirations, de manière à produire une appropriation de son travail. Dans cette perspective, Simone Weil énumère les trois qualités que devrait posséder la machine, et chacune doit contribuer à garantir une plus grande sécurité à l'ouvrier. D'abord, elle doit limiter les risques d'accidents et soulager l'effort physique des ouvriers et devrait donc « être maniée sans épuiser ni les muscles, ni les nerfs, ni aucun organe et aussi sans couper ou déchirer la chair, sinon d'une manière très exceptionnelle [1041] ». De plus, relativement « au danger général du chômage », les machines doivent être aussi souples que possible pour satisfaire les variations de la demande et « éviter cette monotonie si redoutée par les ouvriers pour l'ennui et le dégoût qu'elle engendre [1042] ». Enfin, la machine devra au maximum « correspondre à un travail de professionnel qualifié [1043] ». L'insécurité au travail s'enracine en effet sur la déqualification des tâches, le manœuvre spécialisé ne peut prétendre à aucune maîtrise, les gestes qu'il accomplit ne reflètent en réalité aucune compétence propre. Pour Simone Weil, on ne peut rompre avec le prolétariat autrement qu'en formant une classe ouvrière composée de professionnels. L'essentiel à ses yeux est de « poser en termes techniques les problèmes concernant les répercussions des machines sur le bien-être moral des ouvriers [1044] ». L'enracinement se fonde sur une collaboration des techniciens et des ouvriers au travers par exemple des syndicats. La soumission des ouvriers et la précarité économique doivent trouver une résolution qui ne dépende pas des seules volontés politiques, elles ne doivent plus apparaître comme des données nécessaires, propres à la structure de l'organisation du travail à l'usine. L'objet des réformes

[1040] *Ibid.*, p. 349.
[1041] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1061.
[1042] *Ibid.*
[1043] *Ibid.*
[1044] *Ibid.*, p. 1062.

doit être de favoriser un rapport d'égalité entre les ouvriers, les patrons, et les techniciens, ils devraient exprimer un rapport analogue à la production depuis la reconnaissance réciproque de leurs compétences respectives.

Enfin, l'enracinement suppose une ouverture des usines sur la vie domestique. Aussi, « coopératifs ou non, ces petits ateliers ne seraient pas des casernes [1045] ». Simone Weil s'appuie sur la joie des ouvriers alors qu'ils occupaient les usines en 1936. Ils éprouvaient dit-elle une fierté toute nouvelle de montrer à leurs familles leurs usines et de leur expliquer où on travaille. L'appropriation des usines est symbolisée par cette possibilité de faire entrer dans ses lieux strictement réservés à la production leurs femmes et leurs enfants, comme s'ils se trouvaient un peu chez eux. Il n'est pas « normal » qu'en dehors de ces périodes d'occupation « une femme ne puisse jamais voir l'endroit où son mari dépense le meilleur de lui-même tous les jours et pendant toute la journée [1046] ». La séparation entre les sphères de production et la vie familiale contribue à faire du travail un moyen de contrôle, l'exercice brutal d'une domination sur les corps, parce qu'elle ne possède aucune signification que l'ouvrier puisse revendiquer et faire apparaître à l'extérieur de l'usine.

[1045] *Ibid.*, p. 1063.
[1046] *La Condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 345.

Dans cette deuxième partie, nous avons montré que le *Journal d'usine* et les réflexions qui depuis 1934 nourrissent la perspective de Simone Weil dévoilent les ambiguïtés de l'engagement politique et militant et dévoilent le caractère intrinsèquement oppressif de l'ordre social. En même temps, elles définissent l'exercice de la subversion, non comme le fait d'un révolutionnaire ou d'un insoumis qui appartiendrait à un groupe ou à un parti, mais comme celui d'un penseur. Nous entendons que l'épreuve est celle de la pensée et que le fait capital est bien « l'humiliation » subie par les ouvriers.

De plus, la nature du questionnement de Simone Weil alors qu'elle tente de comprendre la condition ouvrière porte non seulement sur les données sociales qui caractérisent l'oppression, mais sur les enjeux qu'elles dissimulent. La place laissée à l'homme à l'usine et l'usage qui est fait du travail conduisent à une corruption qui n'est pas uniquement économique ou politique. Le problème posé par Simone Weil porte sur la possibilité d'une civilisation dont l'usine n'est pas simplement une illustration, car l'ouvrier est, souvenons-nous, « l'homme réel ». C'est pourquoi nous ne pensons pas que le choix de l'usine soit fortuit, ni qu'il traduise simplement une occasion de s'exposer. En effet, quel sens aurait l'engagement du philosophe s'il ne conduisait pas à expérimenter la vérité ? Si l'expérience à l'usine contient une vérité jusqu'à produire une crise existentielle et philosophique chez Simone Weil, nous débattons de la nature de cette vérité.

L'engagement de Simone Weil est donc mesuré par un souci constant : se détacher des ancrages partisans. Cette distance critique donne l'assurance d'une prise plus effective sur les mécanismes de l'oppression sociale. Le philosophe se trouve alors mis à nu, sa fonction épurée consiste en l'exercice d'un jugement le plus aiguisé possible. Or, à mesure qu'il produit cet effort, n'est-il pas inévitable que se dévoilent les limites imposées par l'ordre social ? N'est-ce pas ainsi qu'il faut comprendre la signification de l'engagement de Simone Weil : se tenir en dehors du champ des représentations pour mieux en juger, pour à partir de cette pensée affermie, investir la réalité ? Cette impossibilité à déterminer des limites, cette confusion des valeurs, cette prévalence de la technique ne sont-ils pas les symptômes d'une époque ? N'est-ce pas aussi pour cette raison que le questionnement de Simone Weil est perturbant ?

Nous démontrerons dans une troisième partie que cette distance critique vis-à-vis des modes attendus de l'engagement, initiée à partir de son expérience ouvrière, permet à Simone Weil de questionner son époque et d'en révéler l'essence totalitaire. L'usine est alors un paradigme à partir duquel peut être compris ce en quoi consiste la déshumanisation propre à l'Europe des années trente.

Troisième partie

L'usine comme modèle

Le terme de modèle est utilisé à l'origine par les artisans modeleurs, les tailleurs de pierre ou les architectes comme en témoigne le latin modulus qui désignait la mesure abstraite servant à établir les rapports de proportion entre les parties d'un ouvrage d'architecture. On retrouve dans les définitions contemporaines cinq classes de signification et d'usage : le modèle comme référent ou prototype à reproduire (le modèle du peintre), comme maquette d'un dispositif réel (chez le fondeur, l'architecte), comme type idéal dégagé d'une population homogène (un modèle de sainteté, de candeur, de beauté…), comme icône ou dispositif mécanique représentant une idée abstraite (le modèle hydraulique de la circulation monétaire chez Irving Fisher par exemple), et comme formalisation logico-mathématique qui représente un système. D'imperceptibles glissements permettent de passer de l'une à l'autre de ces significations, notons que les deux premières voient le modèle comme prototype alors que dans les trois dernières le modèle devient un type, une abstraction extraite d'une réalité. Illustrons cela par la célèbre figure de l'homme moyen que Quételet [1047], au milieu du XIXe siècle, conçoit à la fois comme le modèle ou le moule sur lequel les hommes ont été *a priori* conçus et comme le résultat d'une opération d'abstraction faite a posteriori sur une population pour faire émerger un type par le calcul de moyennes.

[1047] Lambert Adolphe Quételet (1796-1874) étudia l'astronomie à l'Observatoire de Paris et la théorie des probabilités avec Laplace. Il fut docteur en sciences de l'université de Gand, puis professeur aux athénées royaux de Gand et Bruxelles. Dans *Sur l'homme et le développement de ses facultés, essai d'une physique sociale* (1835) Quételet présenta sa conception de l'homme moyen comme possédant, pour chaque caractéristique, la valeur centrale autour de laquelle les mesures de cette grandeur étaient groupés suivant une courbe normale. Influencé par Pierre Laplace et Joseph Fourier, Quételet fut le premier à utiliser la courbe normale autrement que comme répartition d'erreurs. Ses études sur la consistance numérique des crimes suscitèrent une large discussion entre liberté et déterminisme social. Pour son gouvernement il rassemblait et analysait les statistiques sur le crime, la mortalité etc. et il apporta des améliorations dans les prises de sanctions. Son travail suscita une grande controverse parmi les sociologues du XIXe siècle. À l'observatoire de Bruxelles, qu'il établit en 1833 à la demande du gouvernement belge, il travailla sur les données statistiques, géophysiques et météorologiques, étudia les pluies de météores et établit des méthodes de comparaison et d'évaluation des données. Quételet organisa la première conférence internationale de statistique en 1853.

La notion de modèle définit donc à la fois un prototype et un idéal, le modèle est l'unité de mesure à partir de laquelle des phénomènes hétérogènes entre eux peuvent être pensés. À ce titre, faire de l'usine un modèle signifie que la compréhension des structures qu'elle définit ouvre la voie à une compréhension plus large de ce que nous nommons l'époque.

L'usine comme modèle désigne l'avènement d'une structure pour penser l'époque dont la signification est un renoncement à la forme. En effet à l'usine tout est pesanteur, temps saccadé, impensé, chair ou matière première. Cet avènement de la matière peut se dire règne de la nécessité et s'ériger en modèle métaphysique. Nous touchons peut-être au motif ultime de l'engagement de Simone Weil à l'usine : il s'agit bien d'entrer en contact avec le réel, de saisir sa forme. L'implication physique qui s'impose à elle comme mode d'investigation correspond d'ailleurs à la nature de la structure qu'elle veut mettre au jour. En ce sens, l'usine est un modèle pour saisir l'époque, par la figure métaphysique qu'elle incarne ainsi que par le modèle politique que supporte cette figure.

Chapitre 1

Une figure métaphysique

La période présente est de celles où tout ce qui semble normalement constituer une raison de vivre s'évanouit, où l'on doit, sous peine de sombrer de sombrer dans le désarroi ou l'inconscience, tout remettre en question. […] On peut se demander s'il existe un domaine de la vie publique ou privée où les sources même de l'activité et de l'espérance ne soient pas empoisonnées par les conditions dans lesquelles nous vivons.

Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale [1048]

La comparaison entre un certain type de travailleur et le soldat est commune puisqu'on admet, dans les deux cas, la disproportion entre le sacrifice requis et la compensation escomptée. Martin Heidegger reprend cette analogie dans ses cours de 1941 dans un questionnement plus métaphysique que sociologique ou politique. Il appuie sa réflexion sur plusieurs analyses de Nietzsche portant sur la signification des noms de « travailleurs » et de « soldats ». Il démontre que ces deux noms ne sont pas simplement ceux « d'une classe d'un peuple » ou « d'une corporation » mais qu'ils désignent plutôt un « type d'humanité [1049] », un

[1048] Cette réflexion forme la première proposition de l'étude de Simone Weil, *op.cit.*,.p. 30.
[1049] Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985, p. 56.

modèle. En tant que tel, ce modèle définit ce type « réclamé », « jusqu'à l'achèvement de l'ébranlement actuel du monde » et qui donne « direction » et « disposition » à l'étant. Les noms de travailleurs et de soldats possèdent donc un statut métaphysique, ils désignent la forme humaine « d'accomplissement de l'être de l'étant devenu manifeste » que Nietzsche, rappelle Heidegger, avait conçu comme « volonté de puissance ». Nous retenons surtout deux moments dans cette réflexion. D'abord une réflexion de Nietzsche qu'Heidegger place au centre : « Les travailleurs doivent apprendre à ressentir comme des soldats. Des honoraires, une solde mais pas de salaire ! Aucun rapport entre le salaire perçu et la prestation ! Au contraire, placer l'individu, chacun à sa façon, de telle sorte qu'il puisse fournir la prestation maximale en ce qui relève de son domaine [1050] » ; puis ce commentaire laconique de Heidegger : « Travailleurs et soldats donnent accès au réel [1051] ». Il faut comprendre que le travailleur comme le soldat forme l'essence ou la figure « dans laquelle l'humanité est en train de se dresser ». Et, reprenant la comparaison de Nietzsche le soldat et le travailleur sont liés par le fait que leur implication témoigne de manière identique d'une tentative d'exprimer la force à l'état pur. Par-delà toute forme de compensation, précise bien Nietzsche, ils se trouvent dans la situation « de fournir la prestation maximale », c'est-à-dire, la vie. Heidegger, s'appuyant en partie sur les analyses de Nietzsche, s'inscrit dans une perspective métaphysique pour questionner la signification des énoncés « ouvrier » ou « soldat » et entend montrer la nature titanesque de la volonté de puissance.

Nous voulons appliquer cette réflexion à l'expérience de Simone Weil. Ainsi, le titan nous semble davantage s'incarner dans les « monstres froids » que sont l'État et l'usine. Le soldat et l'ouvrier partagent certes le même sort métaphysique, non point cependant en ce qu'ils incarneraient une capacité surhumaine à « fournir la prestation maximale » mais, parce qu'ils sont eux-mêmes absolument contenus dans la matière. Le questionnement de Simone Weil requiert il est vrai de se détacher d'une analyse strictement sociologique ou politique mais il n'implique pas de l'écarter. Cet effort de prendre en compte la réalité sociale des sujets métaphysiques a un prix : on ne peut échapper ni au malheur du soldat, ni à celui de l'ouvrier. L'absence de compensation possible en termes de salaire ou d'aménagement du temps de travail est un point sur lequel Simone Weil rejoint Nietzsche. En réalité ? on ne change rien à la condition ouvrière si on ne prend pas au sérieux son inscription métaphysique. Mais on ne peut cependant confondre destination métaphysique et injustice sociale. C'est pourquoi l'usine doit être soumise à la critique parce qu'elle impose un ordre où chacun a intérêt à les

[1050] *Ibid.,* p. 57. Citation extraite de la *Volonté de Puissance*, n° 763, période de novembre 1887 à mars 1888.
[1051] *Ibid.*

confondre. Le choix de Simone Weil fait de l'usine un modèle où cette confusion est le nœud de ce qu'elle nomme le déracinement. Quelles formes prend le déracinement à l'usine ? En quoi pouvons-nous le comprendre comme « une figure » métaphysique ? Comment l'expérience de Simone Weil nous permet de lui donner cette dimension ?

1.1. Le lieu du déracinement

1.1.1. Le ciel et la terre

> *De l'espèce d'âme qui a la plus haute autorité en nous, voici l'idée qu'il faut s'en faire : c'est que Dieu nous l'a donnée comme un génie, et c'est le principe que nous avons dit logé au sommet de notre corps, et qui nous élève de la terre vers notre parenté céleste, car nous sommes une plante du ciel, non de la terre, nous pouvons l'affirmer en toute vérité.*
>
> Platon, *Timée* 90a

a. Qu'est-ce que s'enraciner ?

L'homme, une plante céleste

Les notions, maintient Simone Weil, « n'ont pas leur lieu sans le ciel, elles sont en suspens dans les airs, et pour cette raison même elles sont incapables de mordre la terre. [1052] ». Pour mieux faire entendre cette proposition elle utilisera l'image des arbres qui ? en réalité, plongent leurs racines dans le ciel. Car ils tiennent de la lumière l'énergie dont ils ont besoin pour s'enfoncer dans la terre. D'ailleurs, si l'homme est réellement une « plante céleste » c'est par sa double appartenance au ciel et à la terre. L'inscription terrestre de l'homme n'est en effet significative qu'au moyen de l'attention qu'il porte sur les vérités éternelles. Ainsi seule l'orientation de son regard est déterminante. L'enracinement désigne justement ce mouvement descendant du ciel vers la terre. La nature de l'homme ne s'accomplit pas dans l'engagement pratique ou dans la contemplation théorique mais dans l'exercice d'une certaine forme d'attention. Elle n'est ni effort, ni concentration mais s'accomplit à mesure que s'efface la personne. Le modèle végétal prend son sens dès lors que l'on se remémore la place singulière que Simone Weil accorde à ce qu'elle nomme « l'action non agissante ». Elle est une « activité

[1052] *Écrits de Londres, op. cit.*, p. 29.

passive » où le sujet n'est plus au centre de son action et où il renonce à l'exercice d'une volonté propre.

Reprenant le conte *Les Six Cygnes* de Grimm, Simone Weil s'inspire de la démarche de Platon dont « les plus belles pensées » se trouvent « par la méditation des mythes ». La clé du mythe se trouve dans la tâche que doit accomplir la sœur des six princes transformés en cygnes : elle devra coudre en six ans six chemises d'anémones, sans rire ni parler. Cette tâche ne « fait que fixer son effort et l'empêcher d'agir [1053] », les seuls actes qu'elles pourraient commettre, sans se détourner de cette besogne, lui sont interdits car elle ne peut ni parler, ni rire. Pour sauver ses frères, il lui faut pratiquer la seule vertu, qui « est de se retenir d'agir ». L'héroïne vit seule le drame du conte et le salut se joue dans son âme. De fait, que peut le non agir sur les corps ? Il est par essence exclusion du corps. Mais le mythe consiste précisément en cela seul de « poser dans les corps une vérité qui est de l'âme [1054] ». Les mythes contiennent les plus belles pensées de Platon parce qu'ils expriment la réconciliation de l'homme avec lui-même, l'unité de son être ou la spiritualisation de sa chair. En ce sens, Simone Weil compare le conte de Grimm au mythe d'Er de Platon, où les âmes nues face à des « juges nus » mettent en jeu leurs incarnations, la destinée du corps tient alors au salut de l'âme, et le salut de l'homme l'engage corps et âme. L'analyse de Simone Weil s'achève sur cette réflexion : « Le drame du conte ne se passe que dans l'âme de l'héroïne : en elle les chemises de soie, en elle les chemises d'anémones, mais n'en sommes-nous pas avertis par le caractère magique de ces chemises, et le magique, n'est-ce pas l'expression dans notre corps de ce que seuls pourraient voir, au plus profond de notre âme, les juges nus et morts de Platon ? » Dans son contenu comme dans sa forme, le conte des six cygnes est l'expression de la vocation de l'homme qui cherche à s'unifier joignant le corps à l'esprit. L'enracinement ne signifie rien de plus que cette union en l'homme du ciel et de la terre.

Le mythe de Narcisse est à son tour éclairant pour comprendre le déracinement, où comment l'âme erre dès lors qu'elle refuse cette vocation. Dans le traité *Sur le Beau*, le premier qu'il ait écrit, Plotin reprend la démarche présentée par Platon dans le *Banquet*, quand la prêtresse Diotime enseigne à Socrate les voies qui mènent à la vision de la beauté : il faut commencer par percevoir et reconnaître la beauté sensible dans les corps, puis la dépasser pour découvrir la beauté de l'âme vertueuse et, finalement, s'élever davantage jusqu'à parvenir à la beauté transcendante qui est le principe de toutes les beautés [1055]. Ce mouvement

[1053] *Le conte des six cygnes dans Grimm, Premiers Écrits Philosophiques, op. cit.*, p. 58.
[1054] *Ibid.* p. 59.
[1055] Platon, *Banquet*, 210a-211d. Ces étapes sont présentées dans les sept premiers chapitres du traité de Plotin Ennéades I 6, 1-7 éditions Bréhier, Paris, 1924, tome I p. 95-104.

spirituel suppose que l'on sache distinguer les beautés fugitives du monde sensible de la beauté transcendante. Or la démence de Narcisse se caractérise aux yeux de Plotin par l'ignorance de cette séparation et par la confusion qu'il introduit et dans laquelle il se perd entre l'image et l'être. La contemplation de Narcisse empêche toute forme d'eschatologie. « Car si quelqu'un se précipite sur ces images visibles en voulant les saisir, comme si elles étaient vraies, il en serait de lui comme de celui qui, ayant voulu se saisir du beau reflet qui flottait dans l'eau — ainsi que quelque part me semble t-il un mythe le laisse entendre mystérieusement —, fut entraîné au fond des flots et devint invisible ; de la même manière, celui qui s'attache aux beaux corps et ne s'éloigne pas d'eux, c'est non selon le corps, mais selon l'âme qu'il s'enfoncera dans les lieux ténébreux, dans des profondeurs ténébreuses et hostiles à L'Intellect, et là, demeurant aveugle dans l'Hadès, il vivra là-bas, comme déjà ici-bas, uniquement avec les ombres. [1056] » Plotin n'évoque pas le mythe de Narcisse dans le simple but d'illustrer la doctrine platonicienne pour laquelle le réel visible n'est que le reflet du monde des Idées, mais il veut surtout souligner l'ignorance de Narcisse qui ne sait pas qu'il est lui-même à l'origine du reflet qu'il contemple dans l'eau. Plus largement l'âme narcissique souffre du même travers en ignorant que le corps est son propre reflet. Normalement, l'âme humaine devrait aux yeux de Plotin être indifférente au reflet qui émane d'elle-même et se vouer à la contemplation des réalités transcendantes. Le désordre ou l'amour passionné de l'âme pour son reflet se produit parce que l'âme oublie sa propre nature. Elle ne vit plus dans la perspective de la totalité, le regard fixé vers le vaste horizon du Tout. Elle s'individualise en s'occupant seulement d'une partie du réel : son corps. La purification de l'âme consiste à détourner la conscience de l'attention et du souci exclusif du corps, pour la retourner vers l'intérieur c'est-à-dire vers le moi comme sujet libre ou âme pure, et enfin pour s'accomplir non plus seulement comme forme pure mais comme pensée pure. Rappelons que chez Plotin, individualité et totalité s'opposent radicalement, se nient mutuellement : « En devenant « quelqu'un », on devient non-Tout, on ajoute une négation à « Tout ». Et cela dure jusqu'à ce que l'on supprime cette négation. Si tu rejettes tout ce qui est autre que le Tout, c'est-à-dire le néant de l'individualité, tu t'agrandis. Si tu rejettes cela, le Tout te sera présent. [1057] » Narcisse figure au sens l'homme déraciné, où nous l'entendons, errant, capable ni de prendre appui sur le ciel ni de se tenir sur la terre. Il s'éloigne de lui-même à mesure qu'il cherche à se tenir séparé du monde. Pour Simone Weil la signification la plus profonde du mythe de Narcisse se trouve alors dans le Phèdre de Platon où il apparaît que « la seule beauté qui puisse

[1056] Plotin, Ennéades I 6, 8.8.
[1057] *Ibid*, VI, 5, 12.22.

être un objet d'amour pour elle-même, qui puisse être son propre objet, est la beauté divine [1058] ». Dans l'hymne à Déméter qu'elle commente, Narcisse est représenté par une fleur, au moyen de laquelle Zeus enlève Coré [1059]. L'âme qui cherche le plaisir se trouve malgré elle, saisie par Dieu. Cette rencontre avec « la beauté divine » prend la forme travestie du plaisir sensible et est comme « un piège pour l'âme [1060] ».

La folie de Narcisse est idolâtrie, elle le mène à se prosterner devant son propre reflet dont il ne reconnaît ni l'altérité (comme image évanescente du corps) ni l'identité (comme manifestation tronquée de lui-même). De manière générale, l'idolâtrie prend sa source, comme le souligne Simone Weil, dans le fait que « nous transportons une partie » du mal qui est en nous, « sur les objets de notre attention et de notre désir ». « Ils nous le renvoient comme si le mal venait d'eux. [1061] » Les objets ne sont plus à nos yeux des témoins aveugles mais ils deviennent par eux-mêmes des entités propres, comme détachées de nous. Le reflet de Narcisse amoureux lui semble être le beau par le même mécanisme que la chambre du malade lui semble contenir le mal. Simone Weil explique en effet que certains lieux non seulement ne permettent pas de s'enraciner mais encore coupent définitivement l'homme de sa propre destination. Cela se produit à chaque fois que le lieu où il se tient lui semble se confondre avec lui-même, l'empêchant ainsi de se distinguer. Aussi « les malades prennent en haine leur chambre et leur entourage, même si cet entourage est fait d'êtres aimés, et les ouvriers prennent parfois en haine leur usine, et ainsi de suite [1062] ». La chambre, l'usine apparaissent alors comme des entités prestigieuses de la même façon que l'État, lorsque le politique est consacré comme un « objet de fidélité ». Le prestige de l'État peut s'étendre jusqu'à s'imposer comme unique objet susceptible d'être aimé. Le prestige, comme son nom l'indique, est une illusion. Pourtant « la force est composée aux neuf dixièmes de prestige » comme l'illustre bien le conte du *Vaillant Petit Tailleur* de Grimm. Simone Weil en fait le résumé suivant : « Un petit homme, ayant écrasé d'un coup sept mouches, se promène par le monde en proclamant : « J'en ai tué sept d'un coup. » Un pays qui est sur le point d'être envahi par un ennemi très puissant le prend pour un général. Comme il n'est jamais monté à cheval, la veille de la bataille il se fait attacher sur un cheval pour s'exercer. À sa grande épouvante, le cheval part

---

[1058] *Intuitions pré-chrétiennes, op. cit.*, p. 11.

[1059] Nous nous référons à la traduction de Simone Weil : « Elle se prit à frémir et tendit les mains, les deux mains, pour saisir le beau jouet. Alors s'ouvrit la terre aux vastes routes dans la plaine de Nysa ; alors se dressa le roi, celui qui accueille avec ses chevaux immortels, le fils de Cronos aux noms nombreux. Il la saisit bien malgré elle sur son char en or, il l'emmenait qui pleurait et qui criait, élevant la voix, appelant son père, fils de Cronos, dieu suprême, dieu parfait. Aussi, bien malgré elle, il l'emmenait par la providence de Zeus. »

[1060] *Ibid.*

[1061] *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, op. cit.*, p. 15.

[1062] *Ibid.*

au galop et l'emmène droit au camp des ennemis. Les ennemis, voyant arriver brusquement un cavalier au galop, le croient suivi d'une nombreuse armée et s'enfuient au désordre. Le petit tailleur devient gendre du roi. [1063] » Ainsi, la forme pervertie de l'enracinement se nourrit de biens fictifs, ce qu'incarne l'État, cette « chose froide », qui « tue et abolit tout ce qui pourrait [1064] » être aimé et oblige ainsi à n'aimer que lui. Cette « nécessité d'embrasser le froid métallique de l'État » incarne ce que Simone Weil nomme justement un « crime de l'idolâtrie [1065] ». Ce crime est nécessaire à la vie sociale dont l'unique valeur est le prestige [1066]. L'inspiration de Simone Weil, tant dans l'usage des contes que dans sa démonstration, est platonicienne. Il faut parvenir à contempler les institutions humaines pour ce qu'elles sont en se détournant de leur prestige. Ainsi la valeur sociale, détachée des institutions ou contemplée en elle-même, est une ombre ou un mensonge. Les institutions sociales sont « les marionnettes » qui projettent ces ombres. Par exemple, la monnaie comme moyen d'échange est une institution, elle « définit un bien de pure convention », alors que « le bien que l'avare croit trouver dans l'or est une illusion, une ombre ». Il faut distinguer illusion et institution. Car dans toutes les institutions humaines « on trouve en fait des images de vérités d'ordre surnaturel, c'est pourquoi Platon les nomme des marionnettes, images des êtres réels [1067] ». On ne perçoit cette ressemblance entre institutions humaines et vérité surnaturelle que dans la mesure où on se détourne de leur prestige. Les milieux au sein desquels on inscrit son existence permettent plus ou moins ce détachement. L'enracinement définit la capacité à se nourrir des vérités d'ordre surnaturel et s'oppose prioritairement à l'idolâtrie.

Le rôle des médiations, enracinement et milieu social

En effet, l'idolâtrie repose sur une perversion de l'amour de soi qui s'accomplit dans l'abolition des limites entre soi et le réel extérieur. L'idolâtrie est l'effet du déracinement, elle s'accomplit dans des projections illusoires du monde. À cet égard, Simone Weil distingue les « faux biens » que sont par exemple l'argent ou la force, par lesquels ces projections sont nourries, du bien véritable dont la vertu principale est d'obliger à renoncer à la personnalité. Or, la perception du monde n'est pas indépendante du lieu où l'on se trouve, il existe des situations plus favorables que d'autres à l'expérience de la vérité. Aussi l'ouvrier vit en exil et dans

---

[1063] Intuitions pré-chrétiennes, op. cit., p. 76.

[1064] « L'État est une chose froide qui ne peut être aimée, mais il tue et abolit tout ce qui pourrait l'être ; ainsi on est forcé de l'aimer, parce qu'il n'y a que lui. Tel est le supplice moral de nos contemporains. » *Enracinement, op. cit.*, p. 1098.

[1065] *Ibid.* Voir dans notre deuxième patrie l'évocation par Simone Weil de l'acte de foi de Richelieu, p. 238.

[1066] « La valeur sociale suprême, ou plutôt unique, est le prestige. » *Intuitions pré-chrétiennes, op. cit.*, p. 76.

[1067] *Ibid.*, p. 77.

cette situation il est tenté « de considérer comme réellement existants des êtres humains qui sont de pâles ombres dans la caverne [1068] », notamment les chefs. Aussi, il existe des milieux favorables au développement de l'âme [1069] et d'autres qui le contredisent. En effet, « il ne faut pas oublier qu'une plante vit de lumière et d'eau, non de lumière seule. Ce serait donc une erreur de compter sur la grâce seule. Il faut aussi de l'énergie terrestre [1070] ». L'énergie terrestre, c'est-à-dire sociale et politique, doit être utilisée en vue du surnaturel [1071]. Les mœurs et les institutions ne produisent l'enracinement qu'à la condition d'articuler le social au spirituel. Du point de vue du sujet, l'enracinement désigne en effet « le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine [1072] », celui d'avoir de « multiples racines ». Elles consistent en « la participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité ». Chaque être humain a besoin « de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie. [1073] » Ces milieux doivent favoriser « le pacte entre soi et ses propres conditions d'existence ». Ils forment des intermédiaires ou des médiations et constituent en même temps l'essence de la pensée humaine qui ne contient « jamais autre chose que des rapports ». La pensée est relation et le déracinement est un crime contre l'esprit dans la mesure où il conduit à contenir la pensée, à la maintenir dans sa fascination pour des images. Ces milieux ou metaux [1074] (intermédiaires) rendent le lien entre le bien et la nécessité effectif dans la réalité sociale. Et puisque nous ne sommes pas « continuellement dans les églises », il est « particulièrement désirable » que ce pacte, « cette opération surnaturelle », puisse « s'accomplir dans les lieux de la vie quotidienne et particulièrement sur les lieux de travail [1075] ». Les lieux de travail sont naturellement livrés à la pesanteur, il faut donc convenir que le travail comporte une dimension servile. Celui qui travaille est soumis au temps et à la matière. Cette soumission peut se tourner en consentement ou au contraire, se rigidifier jusqu'à détourner l'attention de sa fonction métaphysique, suivant les lieux qui sont consacrés au travail.

C'est pourquoi l'inquiétude de Simone Weil à l'usine est moins de comprendre comment abolir le travail à l'usine que de rompre avec l'esclavage industriel. Cela implique de pouvoir

---

[1068] *La Condition ouvrière, Journal d'usine, op. cit.*, p. 144.
[1069] Nous empruntons l'expression à Robert Chenavier, *Découvrir Simone Weil, La Passion de la Vérité, op. cit.*, p. 93.
[1070] *La Connaissance surnaturelle, op. cit.*, p. 321.
[1071] « Il faut prendre l'énergie dans les choses terrestres, mais n'en pas laisser un atome servir les choses terrestres. » *Ibid.*, p. 320.
[1072] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1052.
[1073] *Ibid.*
[1074] « On ne peut passer de rien à rien sans passer par Dieu. » *Intuitions pré-chrétiennes, op. cit.,* p. 165.
[1075] *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, op. cit.*, p. 17.

déterminer les conditions qui permettent de travailler à l'usine sans se couper de l'univers et sans renoncer à la pensée, c'est-à-dire sans être privé du consentement « à la loi qui rend le travail indispensable à la vie [1076] ». Simone Weil en appelle à un effort singulier de l'attention par lequel il est possible de « lire les vérités divines » dans les circonstances du travail et de la vie quotidienne. La pesanteur propre à la monotonie du travail doit être perçue dans sa pureté. Elle exprime alors le manque de finalité propre à la condition humaine, elle scelle le rapport de la création à Dieu. L'homme, en effet « s'épuise au travail pour manger, il mange pour avoir la force de travailler et après un an de peine tout est exactement comme au point de départ. Il travaille en cercle. La monotonie n'est supportable à l'homme que par un éclairage divin. Mais par cette raison même une vie monotone est bien plus favorable au salut [1077] ». La monotonie préserve du divertissement, elle est contraire à l'agitation dont parle Pascal en ce sens elle est favorable à un mouvement de conversion ou de réconciliation avec soi.

b. L'opacité de l'usine

> *Si on fait le mort, le Seigneur vient apporter la vie d'en haut. Attendre est l'extrême de la passivité. C'est obéir au temps. La soumission totale au temps oblige Dieu à envoyer l'éternité. Épreuve négative : ne pas manger un fruit, ne pas ouvrir une porte, ne pas penser à l'ours blanc, c'est le passage du temps dans l'éternel par l'intermédiaire du perpétuel.*
>
> *La Connaissance surnaturelle* [1078]

En quoi l'usine, telle que Simone Weil l'expérimente en 1934, est un modèle à partir duquel peuvent être saisis les enjeux politiques et la structure métaphysique de l'époque ? L'usine est un lieu fondamentalement opaque, ou pour reprendre notre développement précédent, une institution illusoire, une marionnette dont les projections sont des images réifiées. L'organisation de l'usine, les conventions à l'œuvre exprimées dans la hiérarchie du personnel, dans la nature du travail, dans l'usage de la science et de la technique comme enfin dans la compensation faite aux ouvriers par le salaire, forment la possibilité d'un lieu qui, bien que réel est tout à fait illusoire [1079]. Le caractère illusoire de cette réalité, tient au prestige qui la

---

[1076] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1218.
[1077] *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, op. cit.*, p. 20.
[1078] *Op. cit.*, p. 58.
[1079] De la même façon : « Il n'y a rien de plus réel en ce monde que la guerre [...]. Elle est le principal moteur de la vie sociale et l'illusion en détermine presque entièrement la fortune. » Intuitions pré-chrétiennes, op. cit., p. 76.

gouverne et qui la maintient en dehors de toute relation à la vérité lui interdisant de se présenter comme un metaxu. L'usine est un lieu livré au prestige et qui est parfaitement réel. Elle n'est pas metaxu car elle ne peut « tirer l'homme » vers le « non représentable [1080] » L'opacité de l'usine signifie qu'elle existe, comme une entité prestigieuse, sur le mode du non-être. Son essence est d'échapper aux limites qui forment les êtres. Son existence repose sur une combinaison d'attributs dont on a résolu les rapports en niant leur caractère contradictoire : elle est négation du travail, négation de l'ordre, négation de l'obéissance et de la hiérarchie, négation du salaire mais elle figure pourtant le lieu privilégié d'expression de toutes ces valeurs. L'ouvrier ne peut mettre en perspective les tâches qu'il doit accomplir et la hiérarchie qu'il subit puisqu'en définitive elles ne se rapportent qu'à elles-mêmes. L'usine est opaque parce qu'elle est totalement fermée sur elle-même. Tout en elle est relatif à son propre fonctionnement indépendamment de toute autre référence. Elle n'est pas un metaxu parce qu'elle suppose une « existence » où « tout est intermédiaire ». Comme le souligne inlassablement Simone Weil, il est impossible de penser à l'usine car l'esprit n'a pas à construire des relations ou l'ouvrier à rechercher une destination à son ouvrage.

Opacité et absence de destination

Simone Weil a très bien montré la signification de l'ennui à l'usine. Or, cette forme d'ennui n'est pas seulement propre à l'ouvrier, mais elle est inséparable de l'époque et des structures politiques qui l'incarnent. Cette lassitude conduit à ne plus pouvoir distinguer clairement le bien du mal. Elle s'accomplit dans un relativisme, par lequel ce n'est plus le désir mais le but qui oriente l'effort. Dans la vie quotidienne des ouvriers ce défaut de destination est évident. Puisque l'« on fournit un effort au terme duquel, à tous égards, on n'aura pas autre chose que ce qu'on a ». Et cette tension contredit la nature humaine pour laquelle « il n'y a pas d'autre source d'énergie que le désir », or le désir est un mouvement, une orientation vers « un point où on n'est pas ». Et, « si le mouvement à peine commencé se boucle sur le point de départ, on tourne comme un écureuil dans une cage [1081] », ce mouvement sans fin produit lassitude et écœurement [1082]. Les ouvriers ne sont pas les seuls à les ressentir, l'Europe entière est « tombé dans cet ennui [1083] ».

[1080] *Cahiers*, tome II, p. 124.
[1081] *La Condition ouvrière, Condition première d'un travail non servile, op. cit.,* p. 419.
[1082] « Tourner toujours produit vite l'écœurement. » *Ibid.*
[1083] *Cette guerre est une guerre de religion, Écrits de Londres, op. cit.*, p. 100.

Comme phénomène métaphysique, l'ennui est traditionnellement présenté sous une forme ambivalente : il est à la fois ce que les hommes rejettent pour le vide qu'il signale dans l'existence, et de manière négative il fournit l'énergie nécessaire à leurs implications dans le champ social. L'ennui naît donc à la fois de la contemplation de la condition humaine et de sa négation. Aussi, il est commun d'admettre que la vérité de la condition humaine se trouve dans l'expérience de l'ennui. Il est comme l'empreinte de la nécessité. L'indifférence aux choses provoque en effet leur indifférenciation, rien ne les distingue parce qu'entre elles et celui qui s'ennuie, il n'y a rien. Ennui provient de « *est mihi in odio*, ce m'est en haine par le substantif *inodium*, qui assimile tout objet à l'objet de la haine [1084] ». Il ne faut pas comprendre cette haine comme une passion ou une intention puisque, précisément, elle suspend toute passion et toute intention. « Il faut l'entendre bien plutôt comme un radical inintérêt : celui qui cède à l'ennui et désormais en procède hait (*est mihi in odio*) parce que rien ne fait de différence pour lui (*nihil interest mihi*). [1085] » Le Je qui s'ennuie s'abandonne lui-même, ne se laissant plus appeler par rien, ni même par lui-même « il devient impersonnel » : « Je ne suis plus, Je est, qui régresse du rang d'acteur à celui de spectateur désengagé d'un monde repoussé ». Que se passe-t-il à l'usine ? Comment se traduit ce « désert » qui « se lève sur les choses [1086] » ? Quelle place est-elle accordée à la méditation de la nécessité ? À quelle perception du monde cette méditation s'accorde-t-elle ?

L'ennui propre à l'organisation du travail est à l'usine en lui-même un remède, une réponse à la forme existentielle de l'ennui empreinte de la nécessité. Il se substitue à ce dernier dont la signification est de produire une union de l'homme avec lui-même par un processus de décréation, d'abandon de la personnalité. D'ailleurs, comme le souligne Simone Weil, il est « inévitable et convenable qu'il y ait dans le travail de la monotonie et de l'ennui [1087] », la monotonie du travail n'est en fait « qu'une forme » de « la peine » qui est « notre partage ». À condition de pouvoir exercer sa pensée l'ennui est un vecteur nécessaire à la compréhension de la beauté de l'existence, de la même façon qu'« il y a plus de monotonie dans une messe en chant grégorien ou dans un concerto de Bach que dans une opérette [1088] ». La substitution opérée à l'usine entre ces deux formes d'ennui fait de l'usine un lieu qui se substitue lui-même au monde, un prestige, de la même façon que dans la caverne de Platon les ombres s'imposent comme des êtres réellement existants. Aussi, l'uniformité à l'usine n'est pas une « imitation »

[1084] Nous nous inspirons des analyses de Jean-Luc Marion dans *Réduction et Donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, p. 287.
[1085] *Ibid.*
[1086] *Ibid.*
[1087] *La Condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 348.
[1088] *Ibid.*

des mouvements des « constellations » mais une « imitation » de ceux « des horloges ». Elle incarne un mouvement illusoire de réconciliation de l'homme avec lui-même, comme si les tâches accomplies correspondaient à la destination de l'homme. En sens encore, l'usine ne figure pas un metaxu, une intersection implicite entre la nature et le surnaturel. L'idolâtrie par laquelle elle s'impose veut faire du créé une réalité suffisante [1089].

Opacité et démesure

L'ennui est le produit d'une fermeture de l'existence, d'une répétition inlassable du même. Il donne naissance à une perception délirante du monde où l'altérité n'a plus de prise. L'homme en proie à cet ennui ressemble à Narcisse qui se languit de sa propre image. L'ennui traite le monde comme s'il n'était pas. « Le Je ennuyé délaisse l'étant comme si de rien n'était. Comme si de rien n'était — admirable locution, qui met l'étant en équivalence avec le Rien, auquel pourtant il ne revient de fait pas, en vertu de la puissance étrange du « comme si » : le monde garde bien son étantité, sa splendeur et tous ses prestiges ; pourtant c'est comme si ce n'était pas. [1090] » Le « comme si » est le mode d'existence d'un monde que l'on laisse indemne tout en l'effaçant. Le monde au sein duquel il cherche à se maintenir est un monde où l'identité s'impose d'elle-même sans être mise en rapport, sans être en devenir et sans s'altérer. L'ennui est indissociable de l'idolâtrie. D'abord parce qu'en l'absence de limite par laquelle l'homme pourrait se déterminer, il se nourrit d'images et d'autre part parce que ces images n'étant par nature jamais satisfaisantes elles renforcent son ennui. La solution est alors l'idolâtrie, par laquelle est affermi le pouvoir des images, c'est-à-dire par laquelle les images ne doivent plus apparaître comme telles, mais comme des choses réellement existantes et susceptibles d'orienter l'existence. Aussi par exemple, moins une lutte est déterminée par un enjeu clairement défini et plus elle est âpre. « L'importance de la bataille se mesure alors uniquement aux sacrifices qu'elle exige. [1091] » Simone Weil propose cette définition de l'idolâtrie : le fait d'aimer inconditionnellement ce qui est conditionné [1092]. Elle se nourrit de la tentation indépassable de pouvoir établir par soi et à partir du conditionné une destination absolue à

[1089] Cette nature de la vérité comme intermédiaire peut être niée de deux façons : soit par l'idolâtrie qui fait des données naturelles une réalité achevée, soit par une mystique qui, « veut faire l'un trop vite » et qui franchit trop tôt les metaxu. *Cahiers III, (K3), Œuvres complètes*, tome VI, volume 1, p.294. Simone Weil a la formule suivante : « Ne pas franchir trop tôt les metaxu. Grande règle. Ou on oublie que ce sont des metaxu, ou on les franchit trop tôt. »

[1090] Jean-Luc Marion, *Réduction et Donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, op. cit.*, p. 289.

[1091] *Ne recommençons pas la guerre de Troie, Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *op. cit.*, p. 50.

[1092] Aussi : « L'amour inconditionnel de l'Église est idolâtrie. On a le droit d'aimer inconditionnellement que ce qui est inconditionné », *La Connaissance surnaturelle, op. cit.*, p. 79.

l'existence. Or, comme « il n'est pas donné à l'homme de créer [1093] » cette voie ennuyeuse s'incarne dans la démesure. Elle incarne « le désert » qui se « lève sur les choses du monde » et empêche d'entrer en contact avec elles.

Le concept de démesure permet de comprendre l'articulation entre une réflexion sur l'usine et une critique de l'organisation sociale. L'expérience ouvrière fait apparaître de manière cruciale une organisation où il est impossible à l'homme de coordonner ses actions par la pensée. Les machines sont des « choses aveugles » qui, comme les institutions qui règlent la vie sociale « imitent à s'y méprendre l'effort de pensée [1094] ». On constate un tel simulacre de pensée dans « les machines automatiques semblent présenter le modèle du travailleur intelligent, fidèle, docile et consciencieux [1095] ». Tout se passe comme s'il existait une coordination et comme si on pouvait en juger. L'ennui du travail ouvrier préserve d'une confrontation à la signification réelle du travail dans sa forme servile. Le désintérêt radical que ces tâches suscitent s'accorde à un monde livré à la démesure. La démesure désigne, en effet, la perte de tout équilibre et de « tout rapport perceptible » entre « l'homme et les choses », « l'action et les effets de l'action », entre le travail et ses résultats, « entre les différents postes, les différentes fonctions », entre les « les résultats et la méthode [1096] », entre les systèmes de signes et le réel, entre l'esprit et le corps [1097]. Cette absence d'équilibre est favorisée par l'ennui qui produit une forme d'abandon de la pensée. L'inintérêt s'accompagne d'une indifférenciation vis-à-vis des choses et de leur sens, d'une confusion dont la démesure est un corollaire inévitable. Ainsi « ce déséquilibre est essentiellement une affaire de quantité [1098] ». Simone Weil précise : « La quantité se change en qualité […], et en particulier une simple différence de quantité suffit à transporter du domaine de l'humain au domaine de l'inhumain. [1099] » Le passage d'un domaine à l'autre est franchi dès lors qu'est nié le caractère invariable de certaines unités de mesures par lesquelles les quantités ne sont pas absolument indifférentes. Ainsi en est-il par exemple pour « le corps humain, la vie humaine, l'année, la journée, la rapidité moyenne de la pensée humaine [1100] ». Il faut donc entendre que la « vie actuelle » n'est pas à la mesure de ces données concrètes. Au contraire, « elle s'est transportée

---

[1093] *Ibid.*
[1094] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 96.
[1095] *Ibid.*
[1096] *Cahier1,(K1), Œuvres complètes*, tome VI, volume1, p. 121.
[1097] Voir l'analyse de Robert Chenavier in *Simone Weil. Une philosophie du travail, op. cit.*, pp. 412-413.
[1098] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 94.
[1099] *Ibid.*
[1100] *Ibid.*

dans un tout ordre de grandeur, comme si l'homme s'efforçait de s'élever au niveau des forces de la nature extérieure en négligeant de tenir compte de sa nature propre [1101] ». La qualité devenue quantité perd sa valeur de relation. L'ordre s'impose de manière abstraite, c'est-à-dire sans être mis en rapport avec la vie humaine. Il est contenu à l'usine dans la hiérarchie des différentes fonctions, nécessaires au fonctionnement de l'ensemble, depuis la direction jusqu'à l'exécution. L'humeur des chefs est d'une « importance extraordinaire », de ceux qui « donnent à leur gré le « bon » ou le « mauvais » boulot, qui peuvent à leur gré aider ou engueuler dans les coups durs [1102] ». L'ordre à l'usine tient à une forme singulière de nécessité : celle « perpétuelle, de ne pas déplaire aux chefs [1103] ». L'opacité de l'usine se réalise concrètement par cet ordre arbitraire. Il se déroule naturellement. Aussi, face aux humiliations, aux multiples brimades, face à la toute puissance du chef « personne ne disait rien » [...] « C'était normal [1104] ».

Cette capacité de l'usine à former un monde séparé, livré aux prestiges, doit être questionnée du point de vue de l'époque dont elle est le modèle. Le déracinement de l'ouvrier prend sa signification véritable dans la mesure où il est entendu du point de vue des enjeux métaphysiques qui scellent sa condition d'ouvrier. Or, l'usine effectue une structure ordonnée par la volonté de rendre indifférent à toute réflexion portant sur le sens. L'usine est le modèle d'un monde indépendant, coupé des cieux. Celui d'une structure sans ombre, une caverne sans soleil intelligible où tout ce qui se présente est absolument égal à soi. Il n'y a nulle vérité en dehors de l'ordre imposé. Certes on se sent toujours étranger à l'usine. Mais ce sentiment est lui-même une modalité de l'être à l'usine, à tel point qu'il perd sa signification à mesure qu'on l'énonce. Nul n'est jamais mieux à sa place à l'usine, chez lui, que l'étranger ou le déraciné. Il donne naissance à cet homme nouveau : l'« immigré métaphysique ».

[1101] *Ibid.*
[1102] *Deux lettres à Jacques Laffitte, La Condition Ouvrière, op. cit.*, p. 273.
[1103] *Ibid.*
[1104] *Lettre ouverte à un syndiqué, La Condition Ouvrière, op. cit.*, p. 357.

c. L'ouvrier : le déraciné, l'immigré et l'homme nouveau

> *Bernanos a écrit que nos ouvriers ne sont quand même pas des immigrés comme ceux de M. Ford. La principale difficulté sociale de notre époque vient du fait qu'en un sens ils le sont.*
>
> *L'Enracinement* [1105]

Simone Weil explique qu'il n'est pas possible de trouver dans les revendications des ouvriers « un remède à leur malheur ». Car ces revendications sont elles-mêmes le « signe de leur souffrance [1106] ». Or, « les revendications expriment toutes ou presque la souffrance du déracinement [1107] ». La « souffrance du déracinement » que les ouvriers expriment par leurs revendications prend-elle naissance à l'usine ? Autrement dit, épuise t-elle sa signification dans les rapports de production propres aux grands ensembles industriels ? L'usine n'est-elle pas plutôt un lieu où le déracinement apparaissant sans voile, son essence peut être questionnée ?

L'usine, révélateur du déracinement

Si l'usine porte en son sein la signification du déracinement, cela signifie d'abord qu'elle n'en est pas la cause originelle. Les modes de production et ce qu'ils impliquent dans les rapports des hommes avec les choses comme entre eux ne sont effectifs qu'en épousant une certaine conception du monde et des rapports sociaux. Si l'usine est un laboratoire où, comme le souhaitait Taylor, on fabrique un « homme nouveau », parfaitement adapté aux contraintes du travail industriel en série, elle ne crée pourtant pas ces contraintes. Elle s'efforce de les assimiler comme des données naturelles, au même titre que n'importe quelle matière première. Sur le plan philosophique, le fonctionnement de l'usine, tel que Simone Weil l'expérimente et en rend compte, est troublant parce qu'il traduit une adhésion parfaite aux exigences économiques et politiques qui lui sont extérieures. Cette adhésion est en un certain sens contraire à l'adaptation qui suppose toujours une résistance de l'individu au milieu. Cette résistance apparaît nécessaire à l'existence de l'individu, en tant qu'il désigne un être séparé et distinct. L'usine adhère comme si elle était immédiatement une forme du milieu, comme un non-être. Or, si l'usine incarne le déracinement sans en être pourtant la cause, il faut donc interroger d'une part le milieu au sein duquel elle fonctionne et s'épanouit et d'autre part les moyens qu'elle utilise pour adhérer à ce milieu.

[1105] *Op. cit.*, p. 1053.
[1106] *Ibid.*, p. 1059.
[1107] *Ibid.*

Attachons-nous d'abord à comprendre la continuité que dessine le déracinement entre les représentations propres au fonctionnement de l'usine et les valeurs qui fondent l'époque (le milieu) où elle se tient. Simone Weil admet qu'il existe trois facteurs de déracinement. Le premier est évident, il s'agit de la conquête militaire. Il est aggravé quand « le conquérant reste étranger au territoire dont il est devenu possesseur » et atteint son paroxysme « quand il y a déportations massives », ou quand « il y a suppression brutale de toutes les traditions locales, comme dans les possessions françaises d'Océanie [1108] ». Aussi Simone Weil s'est toujours inquiétée du problème colonial, les peuples colonisés portent de son point de vue les stigmates les plus graves du déracinement. Cette prise de conscience eût lieu en 1931, le jour où elle eût connaissance du drame de Yen Bay. « Je n'oublierai jamais. C'était au moment de l'Exposition coloniale. La sanglante affaire de Yen Bay, suivie d'une sanglante répression, avait rappelé à la France qu'il y avait une Indochine. Le *Petit Parisien* publiait en première page une enquête courageuse et documentée de Louis Roubaud. […] J'y voyais comment on recrutait les coolies, comment on les frappait, comment il arrivait à des contremaîtres blancs d'estropier ou de tuer à coups de pieds des ouvriers annamites, devant leurs camarades trop terrorisés pour intervenir. [1109] » En 1930, les nationalistes indochinois avaient tenté d'entraîner les troupes indigènes de Yen Bay (Tonkin) contre les officiers et sous-officiers français. La mutinerie de la garnison de Yen Bay a des répercussions sur l'ensemble du Vietnam. Les nationalistes échouèrent et la répression des autorités françaises fut impitoyable. Simone Weil est frappée par l'ampleur et la férocité de cette répression : cent cinquante condamnés à mort, des milliers de fusillés sommaires et des milliers de condamnations au bagne. En 1936, elle écrit un article intitulé « Lettre aux indochinois » où elle explique comment depuis Yen Bay elle n'avait « jamais pu penser à l'Indochine sans avoir honte de son pays [1110] ». Dès cette époque elle sympathise avec les militants anticolonialistes puis rencontre Messali Hadj, le fondateur de l'Étoile nord-africaine et, après sa mise hors de la loi du Parti du peuple algérien [1111]. L'accusation principale contre Messali Hadj porte sur des menées anti-françaises coupables notamment de faire le jeu des ambitions fascistes de l'Allemagne et de l'Italie en

[1108] *Ibid.*, p. 1053. Simone Weil s'inspire des récits d'Alain Gerbault (1893-1941) dont elle déplore que bien qu'il ait été beaucoup lu, n'ait pas eu une grande influence sur la perception des peuples colonisés. Il publia le récit de ses traversées (*Seul à travers l'Atlantique*, 1925, *À la poursuite du soleil*, 1929, *Sur la route du retour*,1929) et connut la célébrité. Lors de ses voyages dans les îles du Pacifique, il réunit une importante documentation sur les origines et l'histoire des Polynésiens.

[1109] *Écrits historiques et Politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *op. cit.*, p. 121.

[1110] *Ibid.* La « Lettre aux Indochinois » est datée par Simone Weil de l'hiver 1936-1937. On ne connaît pas le nom du journal auquel elle destinait cette lettre. Ce journal se serait proposé de mettre en relation les Indochinois et les Français désireux de les aider.

[1111] L'Étoile nord-africaine fut dissoute le 26 janvier 1937 par le gouvernement Blum.

Afrique du Nord [1112]. Le 10 janvier 1938, Simone Weil participe à la rédaction d'une lettre de protestation pour le rétablissement de la ligue dissoute, dont la condamnation lui paraît d'autant plus scandaleuse que par ailleurs en France métropolitaine « les chefs des ligues fascistes reconstitués n'ont jamais été poursuivis sérieusement [1113] ». Deux mois plus tard, elle rappelle, pour le journal *Vigilance*, que l'Étoile nord-africaine marqua assez vite son indépendance vis-à-vis « du parti communiste premier style » et, souligne que c'est sans doute la raison pour laquelle elle a pu « ces dernières années, ne pas se retourner contre les revendications vitales des peuples colonisés [1114] ». Sa légitimité tient au fait « qu'elle est composée exclusivement de Nord-africains, ou plus exactement d'Algériens, et exclusivement de travailleurs au sens le moins large du terme ; elle ne compte dans ses rangs ni un blanc, ni un intellectuel. Son influence, sans être insignifiante en Algérie, s'exerce surtout en France, où elle a su grouper la très grande majorité des travailleurs algériens [1115] ». Ses revendications immédiates sont : l'extension des libertés démocratiques aux indigènes, la suppression du Code de l'indigénat et, en France l'égalité des travailleurs algériens et des travailleurs français. Or, du point de vue de Simone Weil ces contraintes contre lesquelles lutte l'Étoile nord-africaine, sont telles que « les régimes totalitaires apparaissent par comparaison, [à l'administration coloniale] presque libéraux [1116] ». Les menées anti-françaises en Afrique du Nord dont fut accusée l'organisation de Messali Hadj sont inévitables et sont le fait de la colonisation elle-même. À ce titre Simone Weil, porte en 1938, cette accusation : « J'accuse l'État français jusqu'à ce jour, y compris les deux gouvernements du Front populaire ; j'accuse les administrations d'Algérie, de Tunisie et du Maroc ; j'accuse le général Noguès [1117,] j'accuse une grande partie des colons et des fonctionnaires français de menées anti-françaises en Afrique du Nord. Tous ceux à qui il est arrivé de traiter un Arabe avec mépris ; ceux qui font verser le sang

[1112] « Ils sont plaisants vraiment, ceux qui parlent avec scandale et comme d'un crime, de collusions possibles entre les indigènes nord-africains et le fascisme. Et pourquoi donc, ayant tâté de tout le reste et toujours vu leurs espoirs déçus, ne tâteraient-ils pas aussi du fascisme avant de sombrer dans un complet désespoir ? Sans doute savons-nous bien qu'avec le fascisme les malheureux ne tomberont pas mieux. Du moins peuvent-ils se dire qu'ils ne tomberont pas plus mal. » « Ces membres palpitants de la patrie... » *Vigilance*, n° 63, 10 mars 1938 in *Ecrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *op. cit.,* p. 140.

[1113] *Une Protestation, Vigilance,* n° 61. *Ibid.,* p. 132. À Clichy, le 16 mars 1937, le gouvernement Léon Blum avait refusé d'interdire une manifestation du PSF (Parti social français) regroupant les anciens « Croix de Feu » du colonel de la Rocque. Les communistes appelèrent à une contre-manifestation. Le service d'ordre intervint. Il y eut 5 morts et 200 blessés. La « fusillade de Clichy » porta grand tort au gouvernement Blum.

[1114] *Ces membres palpitants de la patrie, Vigilance*, n° 63, 10 mars 1938, *Ibid*., p. 138.

[1115] *Ibid*., p. 139.

[1116] *Ibid*., p. 140.

[1117] Charles Noguès (1876-1971) général français, ancien compagnon de Lyautey. Il exerça plusieurs commandements en Afrique du Nord. En 1936 il fut nommé Résident général au Maroc. En 1940 il se rallia au Maréchal Pétain.

arabe par la police ; ceux qui ont opéré et opèrent l'expropriation progressive des cultivateurs indigènes ; ceux qui, colons, industriels, traitent les ouvriers comme des bêtes de somme, ceux qui, fonctionnaires, acceptent, réclament qu'on leur verse pour le même travail un tiers de plus qu'à leurs collègues arabes ; voilà quels sont ceux qui sèment en territoire africain la haine de la France. [1118] »

Par-delà les protestations, elle cherche à mettre au jour l'essence du phénomène colonial. Les questions touchant à la colonisation se posent en termes de force. « La colonisation commence presque toujours par l'exercice de la force sous sa forme pure, c'est-à-dire la conquête. [1119] » C'est bien en ce sens que la colonisation produit nécessairement le déracinement. La force s'appuie sur la propagande, laquelle repose sur un axiome principal : « Tous ces gens-là — Jaunes, Noirs, « Bicots » — ne sont pas de la même espèce que nous. [1120] » Cet axiome interdit l'émergence d'une communauté de travailleurs. L'inertie du gouvernement du Front populaire est à cet égard révélatrice. « Que les métallos de Billancourt soient en difficulté, et une délégation va trouver le président du Conseil ; il se dérange pour aller haranguer les gars du bâtiment ; il se prépare un beau discours par radio tout exprès pour apaiser les fonctionnaires qui grognent. Mais les millions de travailleurs qui souffrent, s'épuisent et désespèrent dans toute l'étendue de l'Empire français, on les avait oubliés. Tous, nous les avions oubliés. [1121] » Simone Weil compare l'indifférence et le mépris des bourgeois à l'égard des ouvriers à ceux que les ouvriers et « les Français de « gauche » ressentent à l'égard des indigènes et des travailleurs issus des colonies [1122]. Si l'Étoile nord-africaine est précieuse aux yeux de Simone Weil, c'est que cette organisation ne lui semble pas avoir simplement pour but de rattacher les travailleurs algériens « à l'ensemble du monde musulman » mais surtout « d'une manière bien plus étroite encore à l'ensemble de leurs frères de classe, y compris ceux qui méconnaissaient cette fraternité en les traitant en inférieurs [1123] ». Les enjeux de la colonisation et plus précisément de l'identité du travailleur indigène mettent en perspective ceux portés par les luttes ouvrières. Que peuvent bien signifier les appels répétés à l'union des ouvriers si c'est dans le mépris des plus opprimés parmi eux ? Finalement Simone Weil ranche : on ne lutte ni contre l'hitlérisme, ni contre n'importe quelle forme d'injustice sociale, si on ne résout pas le problème du statut des peuples colonisés. Le déracinement est bien

---

[1118] « Qui est coupable des menées antifrançaises ? » Projet d'article, avant mars 1938, *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *op. cit.*, p. 133.

[1119] « Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français », *Essais et Combats*, n° 2 et 3 décembre 1938, *ibid.*, p. 145.

[1120] *Le sang coule en Tunisie, Feuilles libres de la Quinzaine*, 3e année, n° 33, 25 mars 1937.

[1121] *Ibid.*, p. 128.

[1122] *Ibid.*, pp. 129-130.

[1123] *Ces membres palpitants de la patrie, Vigilance*, n° 63, 10 mars 1938, *Ibid.*, p. 140.

l'effet de la conquête militaire et il sévit partout dans l'empire français, y compris dans les usines de Billancourt et même s'il n'y travaillait que des ouvriers de nationalité française.

En 1943, dans le cadre des fonctions de rédactrice qu'elle exerce au sein de l'organisation de la France libre à Londres, pour les services d'André Philip, responsable du Commissariat à l'intérieur, Simone Weil rédige un texte où elle exprime une idée qui la hante : l'analogie entre l'hitlérisme et la pratique coloniale ; subséquemment elle entend démontrer que le processus de décolonisation est inexorable et irréversible. En effet, il faut admettre que « l'hitlérisme consiste dans l'application par l'Allemagne au continent européen, et plus généralement aux pays de race blanche, des méthodes de conquête et de domination coloniales [1124] ». Ces méthodes ont pour but de priver les pays conquis de leur passé. Il s'agit bien du « mal que fait la colonisation » c'est-à-dire du « déracinement ». Et, « ce mal que l'Allemagne a vainement essayé de nous faire, nous l'avons fait à d'autres. Par notre faute, des petits Polynésiens récitent à l'école : « Nos ancêtres les Gaulois avaient les cheveux blonds, les yeux bleus… [1125] » Le déracinement consiste à priver les peuples de leur tradition, de leur passé et « par suite de leur âme » de manière à les transformer « en matière humaine [1126] ».

Or, le déracinement imposé aux peuples colonisés produit aussi le déracinement du peuple français et l'a empêché de lutter efficacement contre l'hitlérisme. L'analogie entre l'hitlérisme et l'idéologie coloniale est si pertinente que les Français furent incapables de rassembler leurs forces pour lutter. Cela s'entend si l'on prend pleinement conscience que : « Pour tenir dans la lutte qui oppose les deux grands pays d'Europe restés démocratiques à un régime de domination totale, quelques formes que le temps puisse donner à cette lutte, il faut avant tout avoir bonne conscience. [1127] » La bonne conscience des Français est fondée sur l'ignorance, exactement comme « un bourgeois satisfait et ignorant de la vie a fort bonne conscience ». Elle se fonde sur la certitude abstraite que « d'une manière générale, ce que la France a fait, ce qu'elle fera, est sauf de rares exceptions sans portée, juste et bon [1128] ». Ainsi, dans les usines par exemple, l'inégalité des traitements réservés aux ouvriers en fonction de leurs nationalités met concrètement en difficulté cette croyance en la vertu de l'État français. Comment croire que nous luttons effectivement pour la justice ? Comment même adhérer à l'idée de progrès social ? « C'est ainsi que les ouvriers français redouteront toujours de voir pénétrer en France les travailleurs des pays surpeuplés aussi longtemps que les étrangers y seront légalement

---

[1124] *À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français, Œuvres*, Quarto Gallimard, p. 431.
[1125] *Ibid.*
[1126] *Ibid.*, p. 432.
[1127] *Programme pour temps de guerre*, fin 1939, *Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *op. cit.*, p. 117.
[1128] *Ibid.*

abaissés à une situation de parias, privés de toute espèce de droits, impuissants à participer à la moindre action syndicale sans risquer une mort lente par la misère, expulsables à merci. [1129] »

L'incapacité à mobiliser les consciences est le produit du déracinement. « L'effondrement subit de la France, qui a surpris tout le monde partout, a simplement montré à quel point le pays était déraciné. [1130] » Aux yeux de Simone Weil, la colonisation est un fléau non seulement pour les peuples qui en souffrent mais pour ceux qui galvaudent ainsi tous les principes démocratiques pour lesquels il est extrêmement difficile de lutter. Cette « mentalité coloniale » touche toutes les parties de la société. Ainsi, les ouvriers ne sont pas chez eux à l'usine et aux paysans on présente « la pensée comme une propriété exclusive de la ville [1131] ». L'époque nuit à la résistance et porte en elle l'épanouissement d'un système à la fois abstrait et neutre sur le plan moral.

Le deuxième facteur de déracinement est l'argent [1132]. « Même sans conquête militaire, le pouvoir de l'argent et la domination économique peuvent imposer une influence étrangère au point de provoquer la maladie du déracinement. [1133] » Par définition, l'argent peut aisément, de manière naturelle, se substituer à toutes les autres valeurs. Les ouvriers souffrent cruellement de cette dépendance. Surtout depuis que « le salaire aux pièces oblige chaque ouvrier à avoir l'attention toujours fixée sur les comptes des sous [1134] ». Cette forme de rémunération systématise la place réservée à l'argent puisqu'il remplace pleinement « tous les mobiles par le désir de gagner ». Aussi « l'argent détruit le racines partout où il pénètre [1135] ». Or, cette destruction ne touche pas seulement les ouvriers : « Le même argent qui avait brutalement coupé les racines dans les milieux ouvriers les avait rongés dans les milieux bourgeois, car la richesse est cosmopolite ; le faible attachement au pays qui pouvait y demeurer intact était de bien loin dépassé, surtout depuis 1936, par la peur et la haine à l'égard des ouvriers. [1136] » L'argent produit un état de stupeur, une sorte de sommeil de la pensée. En effet, l'attention requise pour apprécier un bien en le convertissant en argent suppose un « effort beaucoup moins grand » que pour n'importe quel autre mobile.

Le troisième facteur de déracinement est l'instruction, ou du moins, précise Simone Weil, « telle qu'elle est conçue aujourd'hui [1137] ». D'abord la culture est de plus en plus un privilège

---

[1129] *La Condition Ouvrière*, article du 30 septembre 1937, *ibid.*, p. 262.
[1130] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1056.
[1131] *Ibid.*, p. 1080.
[1132] Voir notre Première partie, chapitre 1, 1.2.2-d, *Prestige de l'argent et autorité du chef.*
[1133] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1053.
[1134] *Ibid.*
[1135] *Ibid.*
[1136] *Ibid.*, p. 1056.
[1137] *Ibid.*, p. 1053.

réservé à une élite économique. Elle a donc tendance à s'imposer comme instrument de pouvoir davantage que comme outil d'émancipation. Elle est aussi de ce fait même essentiellement conservatrice. Elle constitue une forme de violence symbolique en maintenant un rapport servile aux connaissances, en décourageant l'exercice de la pensée. En termes marxistes on peut dire que la culture est au service de la « classe dominante » et produit une idéologie qui tient lieu de connaissance du monde. Les causes évoquées par Simone Weil consistent en une double rupture d'abord, depuis la Renaissance, la culture est séparée de la tradition nationale et, depuis, les liens avec la Grèce ont eux-mêmes été oubliés. Il en résulte « une culture qui s'est développée dans un milieu très restreint, séparé du monde, dans une atmosphère confinée, une culture considérablement orientée vers la technique et influencée par elle, très teintée de pragmatisme, extrêmement fragmentée par la spécialisation, tout à fait dénuée à la fois de contact avec cet univers et d'ouverture vers l'autre monde [1138] ». Plutôt que de constituer un outil critique, un moyen de mettre en perspective les données présentes, l'instruction en est la consécration. Aussi, ne peut-elle produire autre chose que le déracinement. C'est pourquoi Simone Weil compare le « petit paysan d'aujourd'hui, élève de l'école primaire » à qui on enseigne Pythagore en l'arrachant « à l'univers qui l'entoure » aux « petits Polynésiens » que l'on arrache de leur passé en « les forçant à répéter » : « Nos ancêtres les Gaulois avaient les cheveux blonds. [1139] » C'est en effet par cette phrase, bientôt devenue rituelle, que débutaient les manuels scolaires d'histoire durant la IIIe République. De plus, les différentes formes de domination doivent être reconnues comme légitimes pour durer. Elles doivent devenir comme « naturelles », de sorte que les dominés eux-mêmes adhèrent à l'ordre dominant tout en méconnaissant son caractère arbitraire (sans cette méconnaissance, ils n'y adhèreraient pas). C'est ce processus qui constitue le principe de la violence symbolique. Les couches inférieures de la population reconnaissent la légitimité du style de vie dominant et essaient de l'imiter. À ce titre, la valeur du savoir est du même ordre que celle de l'argent : « Les examens exercent sur la jeunesse des écoles le même pouvoir d'obsession que les sous chez les ouvriers qui travaillent aux pièces. » Or, le déracinement peut-il plus profondément consister en autre chose qu'en « cette maladie » du corps social par laquelle « un paysan travaille la terre avec la pensée que, s'il est paysan, c'est parce qu'il n'était pas assez intelligent pour être instituteur [1140] » ?

[1138] *Ibid.*
[1139] *Ibid.*, p. 1054.
[1140] *Ibid.*

Simone Weil ouvre ici la voie à une réflexion qui formera plus tard l'axe critique d'une certaine sociologie, telle que Pierre Bourdieu, par exemple la pratiquait. La violence symbolique correspond à l'imposition de la culture de la classe dominante à travers les agents socialisateurs et en particulier l'école. Ainsi le système scolaire n'est nullement un appareil neutre au service de la culture et de la République. Les enseignants contribuent (inconsciemment) à transmettre les normes et valeurs de la classe dominante. L'école reproduit la structure sociale, processus qui marche d'autant mieux qu'il est masqué. Dans *Les Héritiers* [1141], Bourdieu montre ce processus de reproduction sociale. Constatant que les enfants des classes dominantes sont surreprésentés dans les universités ou les grandes écoles par rapport aux enfants des classes dominées, Bourdieu montre que la raison n'en est pas fondamentalement économique. De véritables handicaps socioculturels empêcheront la majorité des enfants des classes dominées de se hisser au niveau des classes dominantes, permettant ainsi à la société de se reproduire. Le capital culturel, en effet, s'hérite, transmis par la famille et facilitera l'accès aux écoles de prestige pour les enfants des classes favorisées par une sorte de connivence de langage et de valeurs entre ces enfants et le système scolaire.

À présent, compte tenu du mécanisme que nous venons de décrire, nous pouvons examiner comment l'usine peut être comprise comme une figure du déracinement.

L'usine : lieu du déraciné

Pour Simone Weil le déracinement est « la maladie générale du pays ». Elle a pris la forme d'une espèce de « sommeil qui seul a empêché la guerre civile ». Son analyse est brutale : « La France a haï la guerre qui menaçait de l'empêcher de dormir. À moitié assommée par le coup terrible de mai et juin 1940, elle s'est jetée dans les bras de Pétain pour pouvoir continuer à dormir dans un semblant de sécurité. [1142] » Or, l'usine figure elle-même un refuge au sein de cet État : elle est le lieu du déracinement. Son fonctionnement, depuis ses méthodes jusqu'aux fins qu'elle donne à son activité, produit un milieu dont l'essence est le déracinement. En effet, l'ouvrier, le chef ou l'ingénieur ne sont pas déracinés parce qu'ils travaillent à l'usine, ils travaillent à l'usine parce qu'ils sont déracinés. C'est pourquoi, lorsque Simone Weil maintient qu'à l'usine il lui sera désormais possible « d'entrer en contact avec le réel [1143] », elle entend faire l'expérience de cette continuité entre les structures théoriques et pratiques de son époque et l'usine où elles sont cristallisées. Par ailleurs, il est net que l'expérience de ces conditions réelles est fondamentale pour comprendre et résoudre la question de l'oppression sociale.

[1141] *Les héritiers*, (avec Jean-Claude Passeron), Éditions de Minuit, Paris 1964.
[1142] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1056.
[1143] *La Condition ouvrière, Lettre à Albertine Thévenon, op. cit.*, p. 52.

Aussi, maintenons-nous que l'usine est un modèle d'intelligibilité de l'époque où se situe Simone Weil. L'organisation du travail à l'usine ne produit pas seulement le déracinement par le rapport qu'elle impose entre les hommes et les modes de production : la séparation du travail intellectuel et du travail manuel est un accomplissement. L'abdication du jugement, comme l'inversion des moyens et des fins, est surtout l'effet d'un certain usage de la force. Aussi, Simone Weil rappelle souvent 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 soumission [1144] ». Aussi, à quel niveau de soumission faut-il s'être déjà rendu pour accepter « d'errer de boîte en boîte en se livrant à des calculs avant d'oser acheter un billet de métro, stationner indéfiniment devant les bureaux d'embauche, être repoussé et revenir jour après jour [1145] » ?

Dans les lettres que Simone Weil écrit en 1936 au directeur Victor Bernard, elle nie le confondre avec sa fonction. Aussi se défend-t-elle des reproches qu'il lui adresse : « Vous exagérez un peu en supposant que je mets à votre compte un passif écrasant et un actif nul. Ce que je mets au passif, je le mets au passif de la fonction plutôt que de l'homme. [1146] » Cette distinction est nette dans l'approche de Simone Weil si l'on fait attention aux multiples réflexions qu'elle livre à ceux qui sont en position de pouvoir à l'usine — Victor Bernard et Auguste Detœuf notamment — et chez lesquels elle soupçonne un parfait aveuglement. Là encore, cet aveuglement est structurel et tient pour l'essentiel à la position sociale de celui qui observe et juge une situation. Quelles que soient les réalisations entreprises par la direction Simone Weil se dit convaincue « qu'il y en a beaucoup moins et d'une portée beaucoup moindre qu'on ne se trouve amené à croire quand on voit les choses d'en haut 1147 ». Aussi exprime-t-elle sa gratitude envers Victor Bernard : « Pour moi qui ai choisi délibérément et presque sans espérance de me placer au point de vue de ceux d'en bas, il est réconfortant de pouvoir m'entretenir à cœur ouvert avec un homme tel que vous. [1148] » En effet, la possibilité d'un tel dialogue aide à « ne pas désespérer des hommes, à défaut des institutions ». Les institutions doivent être perçues comme « des images des êtres réels [1149] ». La sujétion de l'ouvrier et l'autorité du chef devraient donc être circonscrites aux fonctions qu'ils exercent respectivement. Tout comme « le bien attaché à la personne d'un homme placé sur le trône était réel, mais seulement par rapport à l'institution de la royauté, et d'une manière purement

[1144] *Ibid.*, *Lettre à Victor Bernard*, 3 mars 1936, *op. cit.*, p. 223.
[1145] *Ibid.*, p. 221.
[1146] *Ibid.*, p. 219.
[1147] *Ibid.*, p. 220.
[1148] *Ibid.*, p. 219.
[1149] *Intuitions pré-chrétiennes, op.,cit.*, p. 77.

conventionnelle [1150] ». Or, les institutions sont désespérantes dans la mesure où le prestige dont elles sont ornées empêche une telle mise en perspective. À l'usine, les institutions se présentent comme si elles étaient des êtres véritables. De fait, « l'inconvénient d'une situation d'esclave, c'est qu'on est tenté de considérer comme réellement existants des êtres humains qui sont de pâles ombres dans la caverne » note Simone Weil dans son journal qui précise : « Ex : mon régleur — ce jeune salaud. [1151] » Ce régleur est un « jeune salaud » car il ne laisse aucun jeu entre sa fonction et sa personne. Il se tient campé dans ses vêtements de petit chef avec lesquels il cherche entièrement à se confondre. Le poids des ordres et le pouvoir dont il jouit suffisent à faire de lui « un être réellement existant ». L'usine est la caverne sans autre perspective. La spécificité de l'organisation des tâches fait de l'usine autre chose qu'un simple lieu pour le travail que l'on pourrait quitter indemne dès la journée terminée. S'il faut comme le dit Simone Weil « laisser son âme au vestiaire » à chaque fois qu'on y pénètre, il est à craindre que cet abandon ne soit pas aussi circonscrit. En effet, pour qu'il soit possible de renoncer à la pensée en s'adaptant à des modes de production contraires à l'expression de toute forme de spiritualité, ce renoncement doit déjà avoir eu lieu en dehors de l'usine par le fait des autres institutions, notamment la culture et de l'éducation dont Simone Weil décrit l'action pernicieuse. L'usine est le lieu du déracinement parce qu'elle est la structure qui l'accomplit. Nous sommes déjà revenus sur la description de l'ouverture des portes de l'usine, Simone Weil a fait de ce moment une illustration significative, elle en fait d'ailleurs plusieurs fois le récit[1152]. Simone Weil insiste sur les différents niveaux de signification de cette entrée en fonction du statut, du chef à l'ouvrier. Aussi, malgré la pluie battante aucun ouvrier n'est autorisé à entrer plus tôt dans l'usine, même pour se mettre à l'abri. Ils assistent alors au défilé des chefs « on peut voir des femmes attendre dix minutes devant une usine sous des torrents de pluie, en face d'une porte ouverte par où passent des chefs [1153] ». Le règlement intérieur prime sur les nécessités naturelles : prioritairement, il y a d'abord l'heure légale viennent ensuite les intempéries. L'ouvrier est détaché du monde naturel dès lors qu'il accepte les contraintes imposées par ce règlement : s'il s'abrite, il perd sa place.

[1150] *Ibid.*

[1151] Quelques jours avant de noter cette réflexion, Simone Weil avait eu à subir le harcèlement de ce régleur : « Mercredi 19 juin. — 2400 (2000 à 8 h 35), très fatiguée. Le petit salaud de régleur me dit qu'il en faut plus de 3000. » *Journal d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, pp. 143 et 144.

[1152] Cette épisode est évoqué à quatre reprises dans *La Condition ouvrière : Journal d'usine, op. cit.*, p.138 ; *La vie et la grève des ouvriers métallos, ibid.*, p. 267 ; *Lettres à Victor Bernard, ibid.*, p. 220 et enfin dans *Expérience de la vie d'usine, ibid.*, p. 340.

[1153] *Ibid.*

Les réflexions de Simone Weil nous amènent à penser l'usine comme un modèle métaphysique dans la mesure où elle figure le lieu du déracinement non seulement social mais ontologique. L'usine est une structure que l'on peut comparer à n'importe quelle organisation collective qui fait dépendre de sa propre survie celle des membres qui la forment. Si l'ouvrier était quelque chose en dehors de l'usine, se peut-il comme le souligne maintes fois Simone Weil qu'il ne soit plus rien dès lors qu'il y pénètre ? D'ailleurs Simone Weil sait qu'en un certain sens l'humiliation qu'elle subit n'est pas la sienne. Non seulement elle la subit avec l'ensemble des ouvriers mais aussi, elle n'est pas ouvrière. Ainsi elle écrit à Nicolas Lazarévitch qu'elle ne parvient pas à obtenir la cadence souhaitée et admet que c'est d'autant plus difficile pour elle « qu'étant là avant tout pour observer et comprendre » elle ne peut obtenir d'elle-même « ce vide mental, cette absence de pensée indispensable aux esclaves de la machine moderne [1154] ». Les enjeux politiques sont de ce fait extrêmes : les institutions, en dehors de l'administration de l'usine, sont-elles aptes à questionner ses structures ? Peuvent-elles permettre à l'ouvrier de résister ? Or, il apparaît que l'usine accomplit le déracinement plus qu'elle ne le produit [1155]. Elle prétend en elle-même former un monde et se fonde sur l'éventualité pour le travailleur qui ne se trouve nulle part chez lui, d'être le seul monde possible.

1.2. Force et pesanteur

> *Regardant autour d'elle, dans l'Europe semi-fasciste et dans la Russie soviétique, elle constata qu'avec les temps modernes le pouvoir de la nécessité cartésienne s'était considérablement accru. Il n'y avait plus d'oppresseurs ni d'opprimés, de capitalisme ou de communisme, mais seulement l'immense machine de la production, un jeu obscur de forces aveugles, qui se heurtaient, progressaient ou déclinaient, se substituaient les unes aux autres, sans cesser de broyer sous elles les malheureux humains.*
>
> Pietro Citati, *Portrait de Simone Weil, Israël et L'Islam* [1156]

[1154] *Ibid. Lettre à Nicolas Lazarévitch, op. cit.*, p. 63.

[1155] « Des déclarations officielles ont fait savoir que désormais l'État français, chercherait à mettre fin à la condition prolétarienne, c'est-à-dire à ce qu'il y a de dégradant dans la vie faite aux ouvriers soit dans l'usine, soit hors de l'usine. […] Au cours des dernières années, on a bien senti qu'en fait les ouvriers d'usine sont en quelque sorte déracinés, exilés sur la terre de leur propre pays. » *Ibid. Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 328.

[1156] Paris, Éditions de Fallois, 2005 p. 235.

1.2.1. Un monstre mécanique

Nous vivons dans un monde où rien n'est à la mesure de l'homme ; il y a une disproportion monstrueuse entre le corps de l'homme, l'esprit de l'homme et les choses qui constituent actuellement les éléments de la vie humaine ; tout est déséquilibre.

Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op.cit., p. 94

a. La monstruosité de l'usine

Définitions

Dire de l'usine qu'elle est monstrueuse n'est pas sans paradoxe. Le monstre désigne en effet un raté biologique, un être difforme qui interroge l'ordre au sein duquel il apparaît. Ainsi Formey le définit dans L'*Encyclopédie*, sous la rubrique « zoologie », comme : « Un animal qui naît avec une conformation contraire à l'ordre de la nature, c'est-à-dire avec une structure de parties très différentes de celle qui caractérise l'ensemble des animaux dont il sort. [1157] » Le monstre est donc une anomalie. Il est un individu dont la singularité le maintient à l'écart de l'espèce. Par lui-même le monstre est à la fois spectacle (*monstrum*) et avertissement (*moneo*) : il surprend par sa difformité et inquiète quant à l'ordre du monde et la réalité du hasard. L'usine est un monde qui exclut par définition le monstre, parce qu'il est irréductible aux structures dont il est issu et qu'il fait apparaître la possibilité du désordre. Mais cela ne signifie pas que l'usine ne soit pas par elle-même monstrueuse. Au contraire, cette exclusion du difforme constitue un élément central pour comprendre comment les structures de l'usine telles que Simone Weil les expérimente sont monstrueuses. En réalité, comme pour les monstres biologiques, son caractère monstrueux tient à son altérité par rapport au milieu normal. Toutefois, le fait que les modes de production se fondent à l'usine sur un modèle mécanique rend plus complexe ce caractère. Il s'agit moins d'une difformité à réduire ou à cacher que d'une « déformation structurée [1158] ». En quoi consiste cette déformation ? L'usine entend fonder un ordre consacré à la production, elle se distingue par la rationalité affichée d'un système censé assurer une productivité sans failles. Or, elle est un ensemble structuré par un mécanisme qui exclut la pensée et la finalité. Sa monstruosité repose sur

[1157] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* par MM. Diderot et D . Alembert cité par J.-C. Beaune, *La vie et la mort des monstres*, Mâcon, Champ Vallon, 2004.

[1158] Nous empruntons cette expression à Robert Damien dans son article « La Monstruosité Politique ou le Troisième corps de l'autorité » *ibid.*, p. 190.

cette indépendance vis-à-vis de l'ordre extérieur. Pour reprendre l'image cartésienne, c'est une horloge dont le fonctionnement n'implique pas la présence d'un horloger. En ce sens, on peut la comparer aux êtres vivants lesquels subsistent de manière autonome sans avoir besoin d'être ni réparés, ni reproduits de l'extérieur. Mais cette comparaison suppose que l'on s'inquiète de sa vitalité propre ou du rapport qu'elle implique entre ses parties. Or, si l'usine exclut l'idée d'une finalité externe, elle n'en demeure pas moins sans finalité interne. Elle ne peut prétendre parfaitement à une autorégulation de ses parties. D'où la présence des chefs, des régleurs et l'inévitable soumission de chacun. C'est pourquoi on peut penser l'usine comme une sorte de monstre, mi-mécanique, mi-biologique, qui avale la pensée et les hommes. Toute la pensée est concentrée dans les instruments qui établissent les rapports entre « les différents postes » et les « différentes fonctions [1159] ». Le caractère monstrueux de l'usine tient à son refus de l'anomalie, du hasard et de la temporalité. Elle figure une forme d'altérité radicale. Simone Weil évoque les différents mystères qu'elle contient, les mystères de la fabrication et des machines notamment. Elle apparaît comme une entité séparée : « L'usine crée des objets utiles, mais non pas lui [l'ouvrier] [1160] », affirme alors Simone Weil.

L'usine est terrifiante jusqu'à produire la stupeur dans la mesure surtout où elle est de nature politique. L'humiliation dont parle Simone Weil comme le fait le plus important dans le malheur ouvrier est précisément le sentiment ressenti face à un être auquel on ne peut que se soumettre. C'est le fameux « quand on a sa vie à gagner… » des ouvrières qui ne s'explique pas l'insoumission (très relative) d'une de leur camarades. L'usine se nourrit du travail des hommes et de leurs rapports entre eux en supposant toujours qu'ils soient aptes à « jouer le rôle des choses ». Le mécanisme est bien huilé, « les pièces circulent avec leurs fiches, l'indication du nom, de la forme, de la matière première [1161] » ; la dimension politique n'est pas métaphorique « elles ont un état civil ». Or, la comparaison avec le sort réservé aux travailleurs est évidente quand il leur faut « montrer en entrant une carte d'identité où l'on se trouve photographié avec un numéro sur la poitrine, comme un forçat [1162] ». Le matricule indique la qualification de l'ouvrier en fonction d'une terminologie propre à chaque ensemble industriel. En ce sens, la typologie instaurée par l'autorité patronale renforce une représentation sociale où les termes utilisés renvoient à la hiérarchie de la main-d'œuvre. Au plus bas de l'échelle, pour les travailleurs étrangers, le numéro se substitue totalement au nom et au prénom. Ainsi l'administration se repose sur des registres où sont inscrits le numéro, la nationa-

[1159] *La Condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 336.
[1160] *Ibid.*, p. 340.
[1161] *Ibid.*, p. 336.
[1162] *Ibid.* Le matricule de Simone Weil chez Renault était : A 96630-WEIL.

lité et la fonction de chacun dans l'usine [1163]. Le *Journal d'usine* témoigne aussi de ce traitement des travailleurs étrangers : Simone Weil note les prénoms des ouvriers, les noms lorsqu'elle les connaît et parfois des attributs physiques ou vestimentaires, une ouvrière est rousse, un régleur est « un gros incapable [1164] », un autre porte une casquette blanche et de la même façon l'un est arménien, l'autre italien ou polonais [1165].

Comme n'importe quel monstre, l'usine est un monde. Au sens où la reconnaissance du monstre implique la possibilité d'un ordre nouveau en dehors des limites et des normes admises. La monstruosité de l'usine réside en ce qu'elle refuse la tare. L'usine est un monde au sens où elle impose un ordre propre et un système de valeurs indépendant de celles en cours dans la vie civile. L'altérité de l'usine repose entièrement sur le rapport au temps qu'elle affiche. Dans ce rapport est contenue une déformation du réel par laquelle ne sont plus admis ni pensée, ni hasard, ni finalité. L'humiliation ressentie par l'ouvrier a pour cause directe l'impossibilité qu'il ressent de composer avec l'ordre imposé par les structures d'organisation et de production. La souffrance physique n'est pas « le fait capital [1166] » du point de vue de Simone Weil mais l'oppression réside davantage dans l'abaissement moral qui est tacitement requis pour s'adapter aux conditions de travail à l'usine. Il consiste en la conviction « de ne compter pour rien [1167] », le fait même que l'usine impose un ordre étranger, incompréhensible. Aussi Simone Weil fait le tableau de ce désordre : « Le chemin de chez soi à l'usine est dominé par le fait qu'il faut être arrivé avant une seconde mécaniquement déterminée. On a beau être de cinq ou dix minutes en avance, l'écoulement du temps apparaît de ce fait comme quelque chose d'impitoyable, qui ne laisse aucun jeu au hasard. […] Ce qui est admis souvent au détriment de la production, c'est le principe de la caserne : « Je ne veux pas le savoir. » Les

---

[1163] On se réfère à l'article de Karim Moutarrif « Les Sans Nom » publié en 1986 dans la revue *Milieux*, *op. cit.*, pp. 11-19. Son étude porte sur l'usine du Creusot et enquête de manière précise sur l'usage des cartes et des matricules. Bien que circonscrite dans l'espace et le temps de 1918 à 1939, les analyses de cet auteur nous semblent tout à fait éclairante à titre d'illustration de notre propos. Elles montrent bien que l'usine inscrit son organisation dans la continuité d'une politique globale de « la gestion de la population ». Le cas des « travailleurs indigènes » est révélateur : « La différence de traitement, entre un ouvrier de souche « creusotine » et un étranger, exprimée à travers la hiérarchie « employé, ouvrier, journalier », c'est que l'étranger sera systématiquement un journalier. Cette différence s'exprime par un numéro de service commençant par un Zéro. » *Ibid.*, p. 14.

[1164] *La Condition ouvrière, Journal d'usine*, p. 154.

[1165] *Ibid.* Voir par exemple p. 169 « Ouvriers : Arménien — fraiseur manœuvre à coté de 1er machine, ouvrier gentil et doux qui blague sur « les femmes qui iront à la guerre » — Italien celui qui le remplace. Ouvrières : Bertrand autre voisine (Juliette) commençante — celle qui flirte avec Michel-la grande brune à 2 gosses — vieille des tours — femme d'Italien — perçage. » La note de Robert Chenavier qui présente cette édition précise qu'en face de « chaque nom » de grands blancs indiquent que Simone Weil avait eu l'intention de décrire plus longuement chacun. Or, force est de constater que les indications sur la nationalité des ouvriers passent ainsi pour des noms.

[1166] *Ibid.*, p. 171.

[1167] *Ibid.*, p. 170.

fictions sont très puissantes à l'usine. Il y a des règles qui ne sont jamais observées, mais qui sont perpétuellement en vigueur. Les ordres contradictoires ne le sont pas selon la logique de l'usine. À travers tout cela il faut que le travail se fasse. À l'ouvrier de se débrouiller, sous peine de renvoi. Et il se débrouille. [1168] »

L'efficacité du pouvoir repose sur ce désordre. Le prestige dont il se pare est d'autant plus grand qu'il met l'intelligence en déroute. Finalement, la seule légitimité d'un ordre aussi perverti réside en son fonctionnement. Car plus la signification des tâches est obscure et mieux elles seront accomplies pour elles-mêmes, mécaniquement. Le prestige de l'usine est en 1934 comparable à celui de n'importe quel pouvoir ayant un droit presque absolu sur ses sujets. *Les Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociales* que Simone Weil achève le mois même où elle commence son expérience ouvrière, s'ouvre ainsi sur un constat qui porte très clairement sur ce qu'il convient de nommer « l'époque ».

« La période présente est de celles où tout ce qui semble normalement constituer une raison de vivre s'évanouit. [1169] » Elle fait alors naturellement l'analogie entre la situation politique « le triomphe des mouvements nationalistes et autoritaires » qui « ruine un peu partout l'espoir que de braves gens avaient mis dans la démocratie » et le travail. Le désarroi consiste dans ce « domaine de la vie publique » en ce qu'on ne l'accomplit plus avec « la conscience orgueilleuse que l'on est utile » mais avec le sentiment de « posséder un privilège octroyé par une passagère faveur du sort [1170] ». La crise économique conduit à envisager « sa place » comme un privilège « dont on exclut plusieurs êtres humains du fait même qu'on en jouit. [1171] » Mais cette notion de place est plus large car il ne s'agit pas simplement d'occuper un poste, Simone Weil ne dit pas « ouvriers » ou « employés » mais elle emploie la proposition « êtres humains ». Ce qui est en jeu et ce que l'époque met en péril est la place que chacun peut occuper dans un milieu plus complexe qu'une entreprise ou une structure de production économique. Celui qui perd sa place ou qui ne parvient pas à en obtenir une se trouve plonger dans la misère et n'est plus en mesure de composer avec son environnement. Il est hors monde, étranger. Car le travail a pour vocation de former une médiation entre les conditions matérielles de la vie présente et la destination universelle dans laquelle chacun inscrit son action. Travailler est ordonner le monde en affirmant un point de vue à partir duquel il devient lisible. Ne plus avoir de travail possède donc une dimension tragique où s'entremêlent

[1168] *Ibid. Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 330.
[1169] *Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 29.
[1170] *Ibid.*
[1171] *Ibid.*

les plans social et métaphysique. Il s'opère alors une double réduction, celle de la signification du travail à la possibilité d'avoir une place, et celle de l'ordre du monde à l'organisation de l'usine. Elle impose un ordre qui met en doute l'effectivité d'un système de représentation extérieure à ses intérêts. À l'extrême, entrer à l'usine est ne pas être plongé dans le néant. Elle est un défi à l'ordre normal et une réponse au désordre politique qui conduit les ouvriers à se sentir « toujours plus ou moins hors la loi », « étrangers à la société» ou à ne pas se sentir « citoyens dans une pareille République [1172] ». Ce n'est qu'à ce prix que l'usine peut imposer ses structures comme le lieu du déracinement, l'endroit où peuvent séjourner ceux qui n'habitent plus. Elle implique essentiellement un consentement au déracinement et propose par l'atomisation et l'absurdité des tâches, l'établissement d'un ordre qui transcende le malaise existentiel et politique en le changeant en institution. Une institution monstrueuse parce qu'elle se fonde sur la défiance vis-à-vis des conventions censées garantir son existence. Ce déni de l'ordre et des conventions lui confère une position centrale : elle est à la fois l'ultime recours des institutions et par elle-même l'ultime institution.

Mécanisme et nécessité

Un directeur c'est une machine à prendre des responsabilités. »
« Pas de métier plus stupide que celui de directeur. »
« Un bon directeur doit avant tout ne pas être un bon technicien.

Journal d'usine [1173]

Les *Nouveaux Cahiers* (revue entre autre animée par Auguste Detœuf) avaient consacré plusieurs articles à la condition ouvrière dans différents pays, Simone Weil collabora à cette enquête en envoyant à la revue un article de synthèse au mois de septembre 1937. Dans ce cadre elle analyse les différents mécanismes qui permettraient de comprendre si « il y a plus que le nom de commun entre un ouvrier japonais ou indochinois et un ouvrier suédois ou un ouvrier français d'après juin 1936 [1174] ? » Cette question fait suite aux différentes études parues dans les *Nouveaux Cahiers* qui ont fait apparaître les différences entre les conditions des ouvriers en fonction des pays. Toutefois aux yeux de Simone Weil elles « pêchaient encore gravement par abstraction », car, souligne-t-elle « d'une profession à l'autre, d'une ville à une autre, et même d'un coin à l'autre d'une même usine [1175] », les différences sont très importantes.

[1172] *La Condition ouvrière, La Classe ouvrière et le Statut du travail, op. cit.*, p. 415.
[1173] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 181.
[1174] *La Condition ouvrière, La Classe ouvrière et le Statut du travail, op. cit.,* p. 390.
[1175] *Ibid.*, p. 389.

Cette difficulté à définir une condition ouvrière montre qu'elle est essentiellement instable ou qu'elle « comporte peu de sécurité [1176] ». Cette instabilité suppose que les différences établies ne sont pas définitives. « Des hommes pourraient aller plus loin dans la misère et l'esclavage », comme ce fut le cas pour les ouvriers français avant 1936, ou « plus loin dans le bien-être et l'indépendance » que ne vont « les plus malheureux et les moins malheureux des ouvriers [1177] » et, cependant, porter encore le nom d'ouvriers. Ces études descriptives de la condition ouvrière ne parviennent donc pas à en livrer l'essence. Tout au plus on peut admettre comme loi que « tous les ouvriers travaillent soumis à des ordres, assujettis à un salaire [1178] ». Or, cette définition ne dit rien de la situation concrète des ouvriers. Précisément, cette irrégularité dans le traitement, cette insécurité dans les statuts, qui conduisent à faire du lieu de travail et des circonstances sociales et politiques des facteurs décisifs dans la définition même de la profession d'ouvriers ne sont-elles pas éclairantes ? À mesure que l'on cherche à répertorier les différences, il semble se dessiner une loi : la condition ouvrière est la condition la plus perméable aux enjeux extérieurs à la profession. La question se pose même de savoir s'il est possible d'identifier clairement un statut ouvrier, une profession. Cette perméabilité révèle l'essence d'une condition dont la nature est d'être livrée aux caprices de l'histoire et au mouvement perpétuel des progrès techniques et des guerres économiques. Par exemple : « Les pays où les travailleurs sont misérables exercent par leur seule existence une pression perpétuelle sur les pays de progrès social pour y atténuer les progrès ; et sans doute la pression inverse s'exerce aussi, mais apparemment beaucoup plus faible, car la première pression a pour mécanisme le jeu des échanges économiques, et la seconde la contagion sociale. [1179] » Il est alors possible de dessiner une forme de nécessité : la condition ouvrière est l'expression des enjeux politiques et économiques à un moment donné dans un État donné. En même temps, cette permanence revêt une dimension métaphysique majeure : la condition ouvrière est celle qui exprime le mieux « la nécessité » brutale du travail. À l'usine, en effet « le travail fait éprouver de manière harassante le phénomène de la finalité renvoyée comme une balle : travailler pour manger, manger pour travailler [1180] ». Il existe bien deux formes de nécessité, la première exprime le caractère inévitable du travail étant entendu qu'il est « nécessaire de produire ce qu'il est nécessaire de consommer » ; la seconde « tient non à la nature des choses, mais aux rapports humains ; inutiles à tous, ils sont nécessaires en chaque endroit du fait

[1176] *Ibid.*
[1177] *Ibid.*, p. 390.
[1178] *Ibid.*, p. 389.
[1179] *Ibid.*, p. 390.
[1180] *Cahier IX, (K9), Œuvres complètes*, tome VI, volume 3, *op. cit.*, p. 196.

qu'on s'y livre partout [1181] ». S'il n'est pas aisé de distinguer ces deux formes de nécessités l'une véritable et l'autre fausse, il existe pourtant un « critérium sûr ». Simone Weil l'expose en ces termes : « Il est des produits dont la disette dans un pays est d'autant plus grave qu'elle s'étend aussi au reste du globe ; pour d'autres, la disette présente d'autant moins d'inconvénients qu'elle est plus générale. [1182] » En général, il faut se demander si le produit sert à être effectivement consommé ou s'il doit alimenter la concurrence. Ainsi, « si la récolte du blé diminuait en France de moitié, par suite de quelque fléau, les Français devraient mettre tout leur espoir dans une surabondance de blé au Canada ou ailleurs ; leur détresse deviendrait irrémédiable si la récolte avait diminué en même temps dans le monde entier. Au contraire, que le rendement des usines de guerre françaises diminue un beau jour de moitié, il n'en résultera pour la France aucun dommage, pourvu que pareille diminution ait lieu dans toutes les usines de guerre du monde [1183] ». La distinction clairement perçue entre ces deux formes de nécessité, permettrait de mesurer « combien de sueur et de larmes les hommes ajoutent à la malédiction originelle [1184] ». Il faut donc comprendre quelle signification a la véritable nécessité et saisir par quel mécanisme il peut être constaté, comme c'est le cas à l'usine, une nécessité de l'oppression, qui, bien que fausse, n'en demeure pas moins inévitable. Or, l'usine apparaît comme le lieu où convergent ces deux formes de pesanteur et, par là, où il est inéluctable qu'apparaissent le « poids de l'époque », la part de l'histoire ou du rapport des hommes entre eux ce que Simone Weil a nommé « les fausses nécessités ».

La forme authentique de la nécessité ne s'oppose nullement à l'exercice de la liberté. Bien au contraire, la liberté suppose l'exercice du jugement par lequel on dispose de ses propres actions. Or « tout jugement porte sur une situation objective, et par suite sur un tissu de nécessités [1185] ». Ainsi le modèle abstrait de la pleine liberté est « un problème d'arithmétique ou de géométrie bien résolu », la réalisation de n'importe quelle entreprise résiderait en « une combinaison d'efforts aussi consciente et méthodique que peut l'être la combinaison de chiffres par laquelle s'opère la solution d'un problème lorsqu'elle procède de la réflexion [1186] ». Cette maîtrise par la pensée consiste en une vision claire du possible et de l'impossible. C'est

[1181] La Condition ouvrière, La Classe ouvrière et le Statut du travail, op. cit., p. 392.
[1182] *Ibid.*
[1183] *Ibid.*
[1184] *Ibid.* En avril 1942, dans un article intitulé « Condition première d'un travail non servile » Simone Weil reviendra sur cette distinction en insistant sur le fait qu'elle doit être reconnue. Car, sinon « il est inévitable qu'on se trompe, soit en regardant comme injustes des souffrances inscrites dans la nature des choses, soit en attribuant à la condition humaine des souffrances qui sont des effets de nos crimes et tombent sur ceux qui ne les méritent pas. » in *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 432.
[1185] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 73.
[1186] *Ibid.*, p. 74.

pourquoi, finalement, « on ne peut rien concevoir de plus grand pour l'homme qu'un sort qui le mette directement aux prises avec la nécessité nue, sans qu'il ait rien à attendre que de soi, et tel que sa vie soit une perpétuelle création de lui-même par lui-même [1187] ». On ne peut certes envisager qu'il soit donné à l'homme de mesurer exactement les conséquences de ses actions. Cependant il apparaît possible de faire au hasard « une part circonscrite et limitée » en concevant le plus clairement possible « une chaîne d'intermédiaires » entre nos mouvements et l'objectif que l'on s'est fixé. Mais il faut consentir qu'il « n'y a rien de commun entre la résolution d'un problème et l'exécution d'un travail même parfaitement méthodique, entre l'enchaînement des notions et l'enchaînement des mouvements [1188] ». La reconnaissance de la nécessité suppose que l'on en ait fait l'expérience. Elle apparaît que lorsque l'on a renoncé à la finalité. Cela advient dans deux circonstances : celle de la beauté et celle du malheur. Car en ces deux situations nous sommes amenés à rechercher une finalité. Le cri du Christ scelle ainsi la condition de l'homme à la demande : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? », il n'obtient de Dieu que son silence. Aussi « à chaque fois que l'on demande la finalité au monde il la refuse » parce que « nous vivons dans la nécessité et non dans la finalité [1189] ». Aussi, la matière est l'autre nom que Simone Weil donne à la nécessité car elle est ce par quoi nous existons en tant que nous ne sommes pas Dieu. Cela signifie que tout contact avec le réel est contact avec la nécessité. Car, si « l'existence n'est qu'une ombre de réalité », la nécessité cependant est « une réalité solide [1190] ». Aussi, la nécessité n'apparaît que lorsque que l'on est capable de transformer une contrainte en un obstacle. L'expérience de la nécessité suppose une rencontre entre l'esprit et le monde et elle n'apparaît véritablement que lorsqu'elle est ainsi reconstituée par celui qui l'éprouve. La forme psychologique de la nécessité est la reconnaissance de l'impossibilité.

Simone Weil donnera trois exemples à ses élèves de Roanne, où elle enseigna durant l'année scolaire 1933-1934, de manière à ce qu'ils se représentent cette notion le plus clairement possible. La lecture de la nécessité apparaît à chaque fois que l'on construit abstraitement un modèle pour atteindre le monde réel. Ainsi le premier exemple de Simone Weil est celui où on perd l'idée de la nécessité quand on panique à la recherche d'un objet perdu. Mais, dès lors que l'on entreprend une recherche méthodique, « il apparaît la nécessité que la chose ne se trouve pas là où on a cherché [1191] ». Le deuxième exemple fait passer du bon sens

---

[1187] *Ibid.*, p. 75.
[1188] *Ibid.*, p. 78.
[1189] *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, L'amour de Dieu et le malheur, op. cit.*, p. 130.
[1190] *Œuvres complètes*, tome VI, volume 3, *Cahiers, Cahier VIII (K8), op. cit.*, p. 96.
[1191] Simone Weil, *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*, Anne Reynaud-Guérithault, Plon, Paris, 1989.

à la connaissance scientifique : « Dans une usine, on a un sentiment d'étourdissement, alors que l'ouvrier qualifié a le sentiment de la nécessité parce qu'il sait comment il peut changer le fonctionnement de ces machines. » Cette certitude, nous le savons, sera radicalement mise en cause par l'expérience. Enfin, le troisième exemple implique une reconnaissance morale du sentiment de la nécessité, il porte sur la conduite passionnelle. Ainsi, « Phèdre ne peut pas avoir la notion de la nécessité, car elle ne sait même pas ce qu'elle veut éviter. » La vertu procède d'un rapport méthodique au monde. Elle dispose à consentir à l'ordre. Aussi, la science grecque disposait non pas à vaincre la nécessité mais à l'aimer. En effet, « au lieu du rapport entre le désir et les conditions de l'accomplissement, la science grecque a pour objet l'ordre et les conditions de l'ordre [1192] ». De la même façon, la dimension servile du travail est moins contraignante à mesure qu'il suppose un ordre qu'il traduit par la méthode et les outils dont il dispose. Un travail non servile a pour objet la nécessité et pour fin l'ordre. Aussi il faut admettre que l'activité est libre à mesure qu'elle consent à la nécessité. La nécessité n'apparaît plus comme une menace extérieure à l'action mais comme une limite interne constitutive. « Une activité sans nécessité n'est pas libre mais vide, mais une nécessité non pénétrée d'activité méthodique est asservissante. Aussi lorsque travail et temps libre sont opposés, scindés en deux domaines antagonistes, la liberté est absurde et le travail servile. [1193] » Aussi le modèle grec doit être pensé à partir de l'ordre contenu dans le travail comme activité méthodique. « Un peuple d'oisifs pourrait bien s'amuser à se donner des obstacles, s'exercer aux sciences, aux arts, aux jeux ; mais les efforts qui procèdent de la seule fantaisie ne constituent pas pour l'homme un moyen de dominer ses propres fantaisies. [1194] ». Aussi, « même les activités en apparence les plus libres, science, art, sport, n'ont de valeur qu'en tant qu'elles imitent l'exactitude et la rigueur, le scrupule propre aux travaux, et même les exagèrent [1195] ». Pour ne pas être arbitraire toute activité doit donc s'inspirer du travail comme confrontation méthodique au monde. L'objet est donc de ne pas perdre contact avec la nécessité. Il existe alors quatre figures négatives de la séparation du travail et de la liberté [1196]. L'esclave est la première figure, il dépend totalement de la volonté d'un autre homme et est par là livré à la pensée magique. Il ne peut en effet se représenter clairement les mobiles de son action lesquels lui sont étrangers. L'homme de loisirs ne serait quant à lui soumis ni à la matière ni aux caprices des autres hommes par les besoins ou le danger cependant il leur serait « complètement livré par les

---

[1192] *Sur la Science, La science et nous, op. cit.*, p. 143.
[1193] *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Robert Chenavier, *op.cit.*, p.288.
[1194] *Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 72.
[1195] *Ibid.*
[1196] Robert Chenavier en fait la description précise pp. 290-294 de sa démonstration.

émotions [1197] ». La troisième figure est celle représentée par la mentalité magique. L'idée de nécessité ne peut se former là où « en cas de succès la nature semble obéir ou complaire immédiatement aux désirs, et, en cas d'échec, les repousser [1198] ». Enfin, la dernière figure de cette division entre le travail et la liberté est celle du maître. Il est livré à sa fantaisie, l'exercice même de sa domination fait écran entre lui et le monde. On retrouve l'influence certaine de Rousseau [1199] dans cette analyse : « Comme l'homme puissant ne vit que de ses esclaves, l'existence d'un monde inflexible lui échappe presque entièrement ; ses ordres lui paraissent contenir en eux-mêmes une efficacité mystérieuse ; il n'est jamais capable à proprement parler de vouloir, mais est en proie à des désirs auxquels jamais la vue claire de la nécessité ne vient apporter une limite. [1200] » La reconnaissance de la limite distingue l'ordre du commandement. L'homme puissant fluctue sans cesse du « sentiment d'une puissance absolue » à celui « d'une impuissance radicale » au gré de la fortune, soit surtout « de la menace de ses rivaux [1201] ». Aussi, le sentiment de la nécessité ne s'oppose nullement à l'exercice de la liberté, au contraire une perception claire de ce qui est nécessaire rend possible une action libre et méthodique. Finalement être libre c'est « agir non pas pour quelque chose mais parce qu'on ne peut pas faire autrement [1202] ».

À cette forme authentique de la nécessité s'oppose la nécessité de l'oppression. Elle repose sur deux facteurs : premièrement la différence de nature qui sépare les modèles théoriques et les actions, et deuxièmement l'inévitable composition avec les autres hommes qu'implique ce passage à la pratique. Nous nous attachons d'abord au premier facteur. La distance entre les constructions théoriques et les applications pratiques repose sur l'usage qui est fait de la nécessité. À ce titre on relève cette note du mois d'avril 1942 : « Le mépris des applications de la science chez les Grecs ne venait pas d'une tournure d'esprit aristocratique, mais de cette vérité

[1197] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, *op. cit.*, p. 73.

[1198] *Ibid.*, p. 77.

[1199] On pense, par exemple à cet extrait des *Lettres écrites de la montagne* (Huitième lettre) : « On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qui lui plaît, on fait souvent ce qui déplait aux autres, et cela ne s'appelle pas vivre dans un État libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui ; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la notre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir […]. Je ne connais de volonté vraiment libre que celle à laquelle nul n'a droit d'opposer la résistance ; dans la liberté commune nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, et la vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. […] Il n'y a donc point de liberté sans loi, ni où quelqu'un est au-dessus des lois. […] Un peuple obéit mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres, il obéit aux lois, il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes. » *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, 1964, pp. 841-842.

[1200] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 83.

[1201] *Ibid.*

[1202] *Cahiers*, tome 1, *op. cit.*, p. 93.

élémentaire, que les applications peuvent être aussi bien mauvaises que bonnes. [1203] » Comme obstacle intellectuel, la nécessité constitue l'instrument indispensable d'un cheminement méthodique mais elle ne peut s'actualiser qu'en s'imposant au travailleur. Simone Weil insiste ainsi sur l'ambiguïté du concept de méthode en montrant que dès lors que l'objectif est d'appliquer concrètement une pensée il est impossible de ne pas l'instrumentaliser. Même si celui qui pense est celui-là même qui travaille, au moment où il applique les résultats de sa pensée il ne fait que suivre un schéma abstrait. Il n'est donc plus exactement le même. La division entre le travail manuel et le travail intellectuel est inévitable. Pour ses élèves, elle fait la réflexion suivante : « L'homme ne peut construire en mettant directement la main au monde ; il peut retourner au monde quand il l'a construit abstraitement [et,] malheureusement, ce ne sont pas les mêmes qui construisent abstraitement et dans le monde. [1204] » Indépendamment des structures sociales et du partage des tâches qui scellent l'organisation du travail, cette division entre l'exécution et la conception tient à la distinction essentielle entre la spéculation théorique et l'application pratique. Pour comprendre un problème théorique il faut le décomposer du plus simple au plus complexe or on ne peut diviser de cette façon les mouvements du travailleur mais « simplement ceux qui précèdent sont la condition de ceux qui succèdent [1205] ». En cas de problème complexe sur le plan théorique il est impossible « d'unir l'examen des difficultés et l'exécution du travail [1206] ». Il n'y a donc plus d'interdépendance interne entre la conception et l'exécution, celui qui conçoit n'a pas besoin de mettre en pratique sa conception et celui qui exécute n'a pas besoin de concevoir la méthode qu'il applique. On ne peut donc plus parler d'action méthodique mais d'une action simplement conforme à la méthode. Dans cette deuxième situation « ce qui est exécuté » n'est pas une pensée mais « un schéma abstrait » que l'on peut appliquer « un nombre indéfini de fois » comme « une recette due à une simple routine ou un rite magique [1207] ». Chaque travailleur peut donc avoir à sa charge une partie du mouvement à exécuter sans le comprendre dans son ensemble. La méthode existe bien dans le travail mais elle est absente de la pensée des travailleurs. La nécessité est transférée dans la matière, non plus comme un obstacle que l'esprit

[1203] *Œuvres complètes*, tome VI, volume 3, *Cahier VIII (K8)*.
[1204] Simone Weil, *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934), op. cit.*, p. 82.
[1205] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 78.
[1206] *Ibid.*
[1207] *Ibid.*, p. 79.

dévoile en éprouvant sa liberté, mais comme une contrainte extérieure à la pensée [1208]. Il est possible d'aménager le travail de manière à rendre plus lucide l'application des règles théoriques mais cette entreprise se complexifie à mesure que l'on prend en compte le deuxième facteur d'assujettissement. En effet, les hommes doivent vivre ensemble et progressivement, la pesanteur n'est plus l'effet d'un ordre implacable mais des efforts faits pour la masquer. Or, une manière très efficace de ne pas se confronter aux « choses qui, seules, peuvent constituer un obstacle » est d'avoir à faire aux « hommes, qui, seuls, peuvent enchaîner [1209] ».

Tel que Simone Weil l'énonce, ce deuxième facteur est l'unique cause de servitude car « l'homme seul peut asservir l'homme [1210] ». En effet si la nature peut « briser l'homme » elle ne peut pas « l'humilier ». L'humiliation est celle de la pensée qui se trouve désormais incapable d'ordonner la moindre existence, il faut alors supplier ou menacer. À l'usine, en 1934, l'humiliation est devenue mécanique. Elle participe du déroulement normal de la production. Simone Weil interroge non pas le phénomène de l'oppression comme un accident de l'histoire mais du point de vue des structures qui rendent son accomplissement inévitable. On peut donc parler de « mécanisme de l'oppression [1211] ». D'ailleurs, les notions d'oppresseurs et d'opprimés comme celle de classe ont perdu toute signification. Il est évident que l'impuissance et l'angoisse touchent tous les hommes à mesure qu'ils se tiennent « devant la machine sociale, une machine à briser les cœurs, à écraser les esprits, une machine à fabriquer de l'inconscience, de la sottise, de la corruption, de la veulerie et surtout du vertige [1212] ». Car à mesure que l'individu devient impuissant à dominer par son esprit les rouages de ce mécanisme la collectivité s'impose. La science est ainsi devenue une œuvre collective. Si les nouveaux résultats scientifiques sont le fait d'hommes déterminés, ils sont combinés dans un ensemble si complexe « de rapports avec les découvertes passées » que leur valeur leur échappe inévitablement. De même les progrès de la technique et la production en série « réduisent de plus en plus les ouvriers à un rôle passif [1213] ». Ils conduisent à l'utilisation méthodique des forces de la nature comme des hommes. Cette instrumentalisation est fort bien énoncée par Simone Weil dans sa conférence sur la rationalisation lorsqu'elle les nomme respectivement

---

[1208] Simone Weil ajoute : « On pourrait concevoir , à titre de limite abstraite, une civilisation où toute société humaine, dans le domaine du travail comme dans celui de la spéculation théorique, serait soumise jusque dans le détail à une rigueur toute mathématique, et cela sans qu'aucun être humain comprenne quoique ce soit à ce qu'il ferait ; la notion de nécessité serait alors absente de tous les esprits, et cela d'une manière tout autrement radicale que chez les peuplades primitives dont nos sociologues affirment qu'elles ignorent la logique. » *Ibid.*, p. 81.

[1209] *Fonctions morales de la profession, Œuvres complètes*, tome I, p. 270.

[1210] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, op. cit.*, p. 82.

[1211] *Ibid.*, p. 47.

[1212] *Ibid.*, p. 94.

[1213] *Ibid.*, p. 95.

« matière inerte » et « matière vivante ». On se trouve tout à fait dans l'informe. Les hommes, corps et esprits, sont maniés, modelés et ne sont plus amenés à rencontrer ni obstacles, ni nécessités. L'ouvrier est lui-même un rouage parfaitement passif et la nécessité prend une forme telle « qu'elle asservit sans laisser même la possibilité aux passions de s'exprimer [1214] ». Contrairement à l'esclave antique l'ouvrier ne peut pas supplier ni recourir à une révolte intérieure. » Pour envisager une marge d'action véritablement libératrice, il faut d'abord convenir du poids de cette deuxième forme de nécessité. C'est pourquoi « Marx a eu raison de commencer par poser la réalité d'une matière sociale, d'une nécessité sociale » car il faut, au moins en « entrevoir les lois avant d'oser penser aux destinées du genre humain [1215] ». Du point de vue de Simone Weil, cette préoccupation de la matière sociale fonde déjà la philosophie platonicienne. Toute société humaine est régit par un mécanisme qui rend l'exercice de la pensée extrêmement complexe et périlleux. La société est comparée à un gigantesque animal « que les hommes sont contraints de servir et dont ils étudient les réflexes pour en tirer leurs convictions concernant le bien et le mal [1216] ».

Cette notion de « matière sociale » ou cette référence au « gros animal » permet d'apercevoir quelle forme de nécessité lie les hommes entre eux. Il existe bien un mécanisme de la vie sociale dont le déroulement consiste en la démonstration de l'état des rapports de force à un moment donné, dans des circonstances historiques précises. Plus un ordre est juste et plus il tend à neutraliser ces rapports. En effet, il faut laisser le plus petit espace possible à l'expression des réflexes fondés sur l'influence de la vie collective sur l'individu. C'est pourquoi Simone Weil maintient que la justice d'une organisation sociale se mesure aux capacités qu'elle accorde à chacun pris dans sa singularité, il s'agit donc d'établir un gouvernement « de moindre mal ». Revenons en effet sur cette contradiction : « L'ordre social, quoique nécessaire, est essentiellement mauvais quel qu'il soit. [1217] » À l'usine est présenté le règne de l'animalité ou de la pesanteur. Simone Weil décrit une organisation où chacun est « une chose livrée à la volonté d'autrui », l'ordre prend alors la forme de « la nécessité perpétuelle de ne pas déplaire ». L'ouvrier constamment préoccupé par cette exigence se trouve dans l'impossibilité de produire un espace de signification. La nécessité tourne en sa pire déclinaison, elle définit la soumission aux humeurs des puissants.

[1214] *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Robert Chenavier, *op. cit.*, p. 291.
[1215] *Oppression et Liberté, Y a t-il une doctrine marxiste ? , op. cit.*, p. 236.
[1216] *Ibid.*
[1217] *Oppression et liberté, Méditation sur l'obéissance et la liberté, op. cit.*, p. 193.

b. L'ouvrier : l'homme-machine

> *Sentiment d'être livré à une grande machine qu'on ignore. On ne sait pas à quoi répond le travail que l'on fait. On ne sait pas ce qu'on fera demain. Ni si les salaires seront diminués. Ni si on débauchera.*
>
> *Journal d'usine* [1218]

L'usine définit par elle-même un enchaînement mécanique excluant l'idée de finalité ; une machine, qui fonctionne suivant un ordre externe à ses parties. Afin d'assurer la fluidité de ce mouvement l'ouvrier doit, au maximum n'être qu'un rouage du mécanisme. L'usine s'impose à lui comme un pôle existentiel : l'enchaînement des parties confère à chacun une place nécessaire et forge l'identité de tous. L'ouvrier peut être dit homme-machine en un double sens, d'une part parce qu'il n'est achevé qu'en tant qu'il participe à l'agencement des parties à l'usine et d'autre part par la réduction qui s'effectue en lui-même.

En insistant sur cette métaphore nous voulons conceptualiser cette proposition suivant laquelle l'ouvrier se place « au nombre des rouages d'une usine [1219] ». Nous entendons que l'ouvrier est un rouage d'une part comme articulation (laquelle étend sa logique en dehors de l'usine) et d'autre part comme « matière vivante [1220] » ainsi que l'énonce Simone Weil dans son article concernant la rationalisation. Or, dans les deux cas l'ouvrier réduit à son corps se présente comme le lieu où le pouvoir s'exerce. Comme charnière, il met en mouvement cette domination et comme simple matière il témoigne de sa puissance, il effectue une résistance rendue presque impossible.

Un rouage ou une articulation

Cette manière de rendre évident le fait que le corps de l'ouvrier est à modeler en fonction des attentes de la production, ce que Taylor a lui-même très bien exposé est à questionner en relation à l'autre phénomène que nous avons d'abord relevé, à savoir que l'ouvrier est symboliquement le lieu où s'articule une certaine conception de l'ordre. Simone Weil transcrit en ces termes les propos de Ford (qu'il aurait tenus « ingénument ») dans sa conférence consacrée à la taylorisation : « Il est excellent d'avoir des ouvriers qui s'entendent bien, mais il ne faut pas qu'ils s'entendent trop bien parce que cela diminue l'esprit de concurrence et d'ému-

[1218] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 199.
[1219] *Ibid.*, p. 304.
[1220] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 303.

lation indispensable à la production. [1221] » La qualité de la production dépend donc directement du rapport que les ouvriers tissent entre eux. Ce rapport matérialise la voie prise par la direction de l'usine. Or, l'usine est elle-même au centre d'une époque. D'ailleurs du point du vue de Simone Weil comprendre les structures de son organisation permettrait de mettre au jour « le rapport de la technique moderne, base de la grande industrie », avec « les aspects essentiels » de cette « civilisation », c'est-à-dire « l'organisation sociale » et la « culture [1222] ». Aussi, les rapports mis en place à l'usine expriment ceux d'une civilisation.

L'ouvrier est un rouage dans l'usine, un point d'articulation par lequel l'ensemble de cette civilisation se met en mouvement. Cela se produit de la même façon que pour le soldat dont la passivité extrême est la contrepartie de sa capacité à exprimer la puissance de l'État. Comme l'ouvrier dans l'usine, il est le véhicule de la force qui passe par lui, sans qu'il soit question ni de son existence ni de sa mort personnelle. Simone Weil n'est pas le seul penseur à avoir mis la perception du travail au centre des enjeux de l'époque. Ainsi, en 1932, Jünger décrit la *figure du Travailleur*. Elle n'est de nature ni historique, ni économique elle est au contraire un vecteur nécessaire aux transformations historiques. Aussi fustige-t-il les mouvements politiques qui s'attachent à comprendre la dimension sociale de la condition des travailleurs. Car « il faut voir qu'au-delà de cette mixture d'économie, de pitié et d'oppression, au-delà des sentiments reflétés par les déshérités, une volonté de puissance (Machtwille) toujours plus claire commence à s'annoncer ; ou plutôt, c'est une nouvelle réalité qui est depuis longtemps présente et qui s'efforce de conquérir dans tous les domaines de la vie son expression sans équivoque [1223] ». La figure du Travailleur est métaphysique. Aussi, l'ouvrier n'est qu'un cas particulier de travailleur au même titre que le paysan et le soldat qui ne font que manifester, dans leur domaine, la toute-puissance de la technique. Être un rouage, n'est-ce pas la meilleure expression de cette manifestation ? Pour Jünger l'essence de « l'être calme » du Travailleur, est la volonté de puissance qui cesse d'être conçue abstraitement comme volonté de volonté et devient comme travail, le dernier état de l'entreprise titanesque de l'homme pour se rendre maître et possesseur de la nature ; d'où la formulation de Heidegger : « L'œuvre de Ernst Jünger *Le Travailleur (Der Arbeiter)* […] entreprend de rendre possible une expérience de l'étant et de la façon dont il est, à la lumière du projet nietzschéen de l'étant comme volonté de puissance. [1224] » Jünger décrit l'étant et perçoit la domination de la technique notamment sur le front. Le Travailleur lui est en effet d'abord apparu sous la forme du soldat des grandes

[1221] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 321.
[1222] Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 2001, p. 300.
[1223] Jünger, *Le travailleur, op. cit.*, p. 98
[1224] Heidegger, *Question I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 211.

batailles. L'adhésion qu'il accorde à l'État du travail se nourrit de la reconnaissance de la nécessité à se plier à l'état des choses. Cette attitude qualifie à ses yeux « le réalisme héroïque [1225] » où par une sorte d'amor fati l'homme nouveau trouve la vitalité de déployer toutes les ressources de son énergie dans l'expression de la Figure dont il est tributaire.

Cette liberté qui trouve son écho dans celle du soldat qui s'épanouit dans l'obéissance n'est pas éloignée de celle qu'éprouve, sous la plume de Malraux à la fin de la *Condition humaine*, l'ouvrier marxiste, émigré en Russie : « Avant je commençais à vivre quand je sortais de l'usine ; maintenant je commence à vivre quand j'y entre. C'est la première fois de ma vie que je travaille en sachant pourquoi, et non en attendant patiemment de crever. [1226] » Cette définition de la liberté coïncide aussi avec celle que développe Simone Weil en effet, elle suit Jünger sur le point suivant : « Toute exigence de liberté apparaît comme exigence de travail ». Cependant, contrairement à Simone Weil, Jünger maintient que le travail libère en tant que le Travailleur est une nouvelle figure historique qui « emplit l'espace de pouvoir en lui donnant son sens [1227] ». Le Travailleur est l'incarnation d'une époque au même titre que le fut le chevalier à un moment où toute la vie sociale était ordonnée en fonction de valeurs chevaleresques. Aussi, plutôt que se demander quel statut accorder au Travailleur il est pertinent, du point de vue de Jünger, de questionner l'organisation politique et sociale en se demandant comment elle fait apparaître « l'espace de puissance du Travailleur » et quelle signification il lui échoit. Cette analyse de la signification du travail propose donc une lecture de l'époque et répond à un souci de mise en ordre des phénomènes, dont la portée est métaphysique. Simone Weil aussi pense de manière absolument cruciale le rapport du travail à la liberté. Elle ne peut cependant maintenir que le travailleur soit légitimement l'expression d'une figure historique. Pourtant, elle perçoit cette possibilité dont elle fait un problème mais sa formulation est inversée par rapport à celle de Jünger. Si, pour lui, la question est de savoir comment la figure du Travailleur peut s'incarner, elle est, pour Simone Weil de savoir comment le travailleur peut lui résister ? D'abord, sur le plan social, la dévalorisation du travail met en péril la stabilité de toute la société. « Nulle société ne peut être stable quand toute une catégorie de travailleurs travaille tous les jours, toute la journée avec dégoût. » En effet, « ce

[1225] Jünger, *Le travailleur, op. cit.*, p. 98.

[1226] Simone Weil a écrit un petit article resté à l'état de projet sur ce livre de Malraux. Elle est assez sévère sur la présentation que le roman donne du personnage Kyo, le révolutionnaire. « Ce n'est pas la révolution qui peut donner un sens à la vie humaine ; pour ceux qui cherchent à donner un sens à leur vie par la révolution, le succès serait le plus grand des malheurs, exactement comme, ainsi que l'a vue Pascal, le chasseur est malheureux d'avoir atteint la bête poursuivie, parce que dès lors la chasse est terminée. » « À propos de la *Condition humaine* de Malraux », décembre 1933 in *Œuvres complètes*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 319.

[1227] *Ibid.*, p. 100.

dégoût dans le travail altère chez les ouvriers toute la conception de la vie, toute la vie ». Et, « l'humiliation dégradante qui accompagne chacun de leurs efforts cherche une compensation dans une sorte d'impérialisme ouvrier entretenu par les propagandes issues du marxisme [1228] ».

En effet, la reconnaissance de la signification du travail doit être placée au centre de toute critique du pouvoir et de ses dérives. Ainsi tels sont les derniers propos de *L'Enracinement* : « Il est facile de définir la place que doit occuper le travail physique au sein d'une société bien ordonnée. Il doit en être le centre spirituel. [1229] » Enfin, la réflexion de Simone Weil s'appuie sur une lecture fort précise des enjeux idéologiques que recouvrent les préoccupations vis-à-vis du travailleur en général et de l'ouvrier en particulier. L'engagement syndical contient cette dimension. Il correspond à une volonté de comprendre non seulement le prolétariat réel mais les structures idéologiques qui le supportent. Le problème ouvrier lui paraît poser une question bien plus large : « De quelle espèce de conditions dépend, d'une manière générale, la structure d'une société humaine [1230] ? » Le syndicat est toujours préféré au parti comme structure de lutte puisqu'il est l'organe le mieux disposé à accueillir des hommes qui, sans avoir forcément les mêmes opinions, sont associés de fait par la place identique qu'ils occupent dans la production. « Pour que le pouvoir puisse passer effectivement aux travailleurs, ceux-ci doivent s'unir, non pas du lien imaginaire que crée la communauté des opinions, mais du lien réel que crée la communauté de la fonction productrice. [1231] » L'engagement syndical permet à l'intellectuel de servir et de connaître le prolétariat. Les travailleurs se trouvent bien au centre d'une stratégie non seulement de lutte contre l'oppression sociale mais de compréhension des enjeux sociaux. Simone Weil utilise indifféremment les termes d'ouvriers, de travailleurs ou de prolétariat, il semble donc évident qu'il s'agit moins pour elle de construire une figure que de décrire une réalité sociale autour de ce qu'elle nomme « la fonction productrice ».

[1228] *Expérience de la vie d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 351. Elle ajoute : « Si un homme qui fabrique des boulons éprouvait, à fabriquer des boulons, une fierté légitime et limitée, il ne provoquerait pas artificiellement en lui-même un orgueil illimité par la pensée que sa classe est destinée à faire l'histoire et à dominer tout. »

[1229] *Op. cit.*, p. 1218.

[1230] *L'effort*, 3 février 1934 in *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 329.

[1231] « Après la mort du comité des 22 », *ibid.*, 2 janvier 1932, p. 74.

Le syndicat n'est pas un parti, il n'est pas fédéré par la propagande mais par la nécessité « d'aider les travailleurs dans leur effort pour prendre conscience de ce qu'est leur classe, par des informations vraies, une culture théorique [1232] ». La prise de conscience du caractère central de cette « fonction productrice » doit produire l'unité syndicale. Aussi l'identité prolétaire est à construire y compris avec l'aide de ceux qui ne comptent pas historiquement parmi les travailleurs. L'effort de lucidité auquel exhorte Simone Weil, à l'occasion tant de ses prises de position syndicales que durant l'expérience à l'usine, montre qu'elle a perçu les enjeux idéologiques qui déterminent les luttes ouvrières. Cependant, cette perception qu'elle possède en commun avec Jünger la porte à se défier du mythe que pourrait recouvrir ces enjeux à savoir celui de l'incarnation possible d'une quelconque figure historique. À ce titre, le récit de son voyage en Allemagne est particulièrement éclairant. Rappelons que c'est en automne 1932, à son retour que Simone Weil déclare avoir perdu « tout le respect » qu'elle éprouvait encore pour le Parti communiste. Ces attaques les plus virulentes sont adressées à l'URSS qui incarne un « État ouvrier ». En décembre 1933, elle déclarera ainsi : « Il faut avoir conscience que l'on ne fera pas un pas dans la voie de la Révolution tant que l'URSS n'aura pas perdu, aux yeux des éléments les plus combatifs du prolétariat, ce prestige grâce auquel elle a entraîné le prolétariat allemand dans l'abîme. [1233] » Davantage encore qu'un prétexte politique la classe ouvrière semble articuler l'ensemble des débats théoriques. L'urgence est donc de questionner la condition ouvrière pour elle-même, cette compréhension est l'unique démarche susceptible de résister aux « lieux communs propres à sauver de la pénible obligation de réfléchir [1234] ». Parmi ceux-ci de manière évidente réside la division supposée et fantasmatique entre l'idéologie de la classe ouvrière et celle du capitalisme. L'URSS figure en ce sens un État ouvrier « plus ou moins déformé » et qui s'oppose au fascisme des masses petites-bourgeoises « dernière carte de la bourgeoisie avant le triomphe de la Révolution [1235] ». Depuis la première Révolution russe « la dégénérescence du mouvement ouvrier a amené les théoriciens à représenter la lutte des classes comme un duel ou un jeu entre partenaires conscients, et chaque événement social ou politique comme une manœuvre de l'un des partenaires [1236] ».

[1232] *Ibid.*

[1233] « Le problème de l'U.R.S.S », *ibid.*, 2 décembre 1933, p. 313.

[1234] « Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *La Révolution prolétarienne*, n° 158, 25 août 1933, *Œuvres complètes*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 265.

[1235] *Ibid.*

[1236] *Ibid.* Cette citation fait référence au point de vue dominant dans le mouvement socialiste international l'époque : le fascisme est l'expression de la réaction violente du capitalisme alors qu'il est effectivement mis en danger. Officiellement formulée au VIe Congrès de l'Internationale communiste (1928) cette analyse conduisit les partis communistes à sous-estimer l'avancée du fascisme et à refuser une alliance avec la social-démocratie. Cette position laissa place à partir de 1934 à la tactique des Fronts populaires qui admirent dans leurs rangs jusqu'aux partis bourgeois progressistes dans l'alliance anti-fasciste.

Le problème ouvrier apparaît comme le centre névralgique à partir duquel peuvent se déployer les volontés de puissance. Mais elles sont nécessairement mensongères et liberticides.

Or, pour Simone Weil, le travail est libérateur parce qu'il permet justement de mettre à mal ces volontés. L'ordre auquel la pensée se confronte par le travail est essentiellement subversif par rapport aux structures politiques qui le contiennent. Il faut certes consentir au travail et même il n'y a rien de plus beau après « le consentement à la mort » mais l'oppression atteint son comble lorsque la mort est sacrifice héroïque du soldat et le travail simple extraction d'énergie. Ce que Simone Weil redoute est la fiction de ce que Jünger nomme « le caractère total du travail ». Il le décrit en ces termes : « Il devient de moins en moins essentiel que le travail soit rattaché à tel ou tel personnage particulier, portant tel ou tel nom. Cela vaut non seulement pour l'acte au sens propre mais pour toute espèce d'activité en général. » Pour être plus explicite « il faut citer le cas du soldat inconnu, dont il faut bien savoir qu'il appartient au monde des Figures, non à un monde de souffrance individuelle [1237] ». Au contraire, pour Simone Weil, le travail exprime la nécessité à laquelle se heurterait l'ordre politique si par définition celui-ci ne tendait pas à le détourner de sa signification première.

Pour elle comme pour Jünger la signification du travail est idéologique. À la nuance fondamentale que pour Simone Weil l'oppression résulte de la cristallisation des enjeux métaphysiques dans cette idéologie. Cette concentration définit proprement la dérive nécessaire de « la matière sociale ». Platon, duquel Simone Weil s'inspire, ne maintenait-il pas que la société est « un gigantesque animal que les individus sont contraints de servir et dont ils étudient les réflexes pour en tirer leur convictions concernant le bien et le mal [1238] » ? Il n'est donc pas surprenant, comme elle l'explique, qu'à une époque donnée les différences entre les opinions soient beaucoup moins importantes qu'il pourrait sembler. « Les luttes les plus violentes opposent souvent des gens qui pensent exactement ou presque exactement la même chose. [1239] » Et Simone Weil donne alors l'exemple suivant : « Depuis dix ans, chaque tendance politique, y compris les plus petits groupuscules, accusait tout les autres, sans exception de fascisme, et subissait en retour la même accusation ; excepté bien entendu ceux qui regardaient cette épithète comme un éloge. » Il faut en conclure que manifestement « le gros animal du XXe siècle a un goût prononcé pour le fascisme ». De la même façon l'usine est un lieu privilégié pour la pensée parce qu'elle oblige à nettoyer les catégories de l'empreinte du gros animal. N'est-ce point là finalement une raison suffisante qui explique le mépris des grands dirigeants des partis bolchevik pour les ouvriers au travail ? Il est très net que pour Simone

[1237] Jünger, *Le travailleur, op. cit.*, p. 140.
[1238] *Oppression et Liberté, Y a-t-il une doctrine marxiste ? Op. cit.*, p. 237.
[1239] *Ibid.*

Weil c'est en ce sens que l'ouvrier doit être pensé comme un rouage. Il n'est pas seulement celui qui fait fonctionner la machine, il est aussi celui par lequel elle s'articule. Être ouvrière est donc se tenir au centre. Être en position de vivre, nécessairement dans la douleur, l'arrachement des épithètes. L'immense solitude de la philosophe, l'impossibilité où elle se trouve dèsormais de pouvoir « faire de la politique » est le prix à payer du mécanisme de la pensée. En ce sens, elle est fidèle au but qu'elle poursuivait et qu'elle prêchait : « Faire de l'individu et non de la collectivité la suprême valeur [1240] ». L'individu non pas transcendé par la Figure de laquelle il est tributaire mais en tant qu'il parvient à s'extirper de l'emprise du « gros animal ».

Un rouage ou « une matière vivante »

> *L'être qui ne peut supporter de penser ni au passé ni à l'avenir : il est abaissé jusqu'à la matière. Russes blancs chez Renault. On peut ainsi apprendre à obéir comme la matière.*
>
> *La Condition ouvrière* [1241]

L'ouvrier est donc un rouage dans la fabrication parce qu'il en réalise l'articulation. Il est le point par où passe le mécanisme de production. Il est l'élément charnière de l'usine à la fois par l'énergie qu'il déploie et qu'il fait se déployer. En même temps, l'ouvrier est un « simple rouage » au sens où il n'est aussi qu'un individu dans le système de production, « une matière vivante » dont on transformera la force en produit fini. Cette passivité exprime aussi l'étendue du pouvoir qui s'exerce sur lui. Il n'est que l'expression de cette force accablante. Il en est la parfaite incarnation. Cette passivité est la forme pervertie de l'action non agissante. Celle-ci décrit un acte conforme à la nécessité et exprime un consentement total du sujet. Pour Simone Weil l'action non agissante est l'obéissance [1242]. Or, l'ouvrier consent à « travailler pour vivre » non pas en ce que sa vie dépend des limites matérielles infranchissables qui déterminent son existence mais en ce qu'elle est suspendue à l'expression d'une puissance qui a comme confisqué ces limites. À ce titre, l'expression « matière vivante » qu'utilise Simone Weil pour qualifier le sort réservé aux ouvriers, fait nécessairement penser à une autre occurrence où apparaît cette analogie. Dans son commentaire de *L'Iliade* nous lisons : « Un homme désarmé et nu

---

[1240] « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *La Révolution prolétarienne*, n° 158, 25 août 1933, *Œuvres complètes*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 277.
[1241] *Op. cit.*, p. 305
[1242] *Cahiers II, op. cit.*, p. 67.

sur lequel se dirige une arme devient cadavre avant d'être touché. Un moment encore il combine, agit espère. […] Mais bientôt il a compris que l'arme ne se détournera pas, et, respirant encore, il n'est plus que matière, encore pensant ne peut plus rien penser. [1243] » En effet, l'exercice de la force n'est pas simplement contenu dans la capacité de tuer, même si en fait, il est toujours question de cette menace. L'exercice de la force est d'autant plus « prodigieux » qu'il est symbolique et qu'il déplace cette possibilité de retirer la vie ou de « changer l'homme en chose [1244] ». À l'usine, l'ignorance des compétences intellectuelles des ouvriers est constitutive de l'organisation de la production. Évoquant la taylorisation, Simone Weil affirme que « ce système a réduit les ouvriers à l'état de molécules, pour ainsi dire, en en faisant une espèce de structure atomique des usines [1245] ». Cette réflexion la conduit à dénoncer l'effort de Taylor pour empêcher toute forme de solidarité entre les ouvriers. À nos yeux, elle permet surtout de comprendre en quoi consiste précisément cette passivité du travailleur. Paradoxalement, l'atomisation du travail ne se traduit pas dans une répartition des tâches en fonction de la singularité de chaque travailleur. Le travail d'ouvrier spécialisé tel que Simone Weil l'expérimente est essentiellement anonyme. Le meilleur ouvrier est celui qui parvient le mieux possible à s'effacer. Comme nous avons montré que la passivité requise par l'organisation du travail à l'usine est une forme pervertie de l'action non agissante, il nous faut admettre aussi que l'anonymat de l'ouvrier ne correspond pas à la perfection décrite par Simone Weil quand elle affirme que « les choses de premier ordre sont essentiellement anonymes [1246] ». Seule l'action non agissante conduit à cette forme d'anonymat ou de perfection.

Il importe de comprendre que la décréation dont elle procède est tout le contraire d'une destruction. L'effacement de l'ouvrier dérive à l'opposé d'une cristallisation du moi. Il est changé en matière vivante sans qu'il n'ait expérimenté la dimension impersonnelle de son travail. Il est écrasé en tant que personne et en elle, surtout, sa dimension impersonnelle. Or, lorsque Simone Weil maintient que pour percevoir la beauté et la vérité il faut s'effacer comme l'enfant qui fait une opération. L'effacement du moi n'est pas une destruction ou une négation mais un accomplissement. L'enfant s'efface devant la vérité qu'il a lui-même comprise. Il porte en lui cette dimension impersonnelle et « sacrée ». Cependant l'ouvrier devrait pouvoir faire l'expérience de cet achèvement s'il était effectivement au travail. En effet la vocation du travail est d'être une médiation, il décrit un mouvement descendant par lequel

[1243] *L'Iliade ou le poème de la force, Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *op. cit.*, p. 229.
[1244] *Ibid.*
[1245] *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 321
[1246] *Écrits de Londres, La personne et le sacré, op. cit.*, p. 15.

« l'homme doit se faire chose pour que la chose devienne énergie humaine [1247] ». Or à l'usine l'homme est abaissé de telle sorte que son énergie est changée en matière inerte. Il n'y a qu'une seule occurrence pour laquelle le travail de l'ouvrier est remarquable et elle consiste en les menus incidents que Simone Weil d'ailleurs, répertorie dans son journal [1248]. Mais loin de figurer des obstacles stimulants dans la recherche d'une action plus adaptée à la matière ou à la machine, ils sont autant d'occasion d'être livré à la force idiote des chefs.

La comparaison entre la situation des ouvriers et celle des soldats est évidente déjà dans la pensée de Marx. Elle permet d'identifier la nature de « la guerre moderne [1249] ». La subordination des travailleurs est un élément de la guerre que se livrent entre eux les propriétaires livrés à la concurrence. Simone Weil se fait l'écho de cette analyse et en livre ainsi la synthèse dans un article pour *La Critique sociale* daté du mois de novembre1933 : « Le mode moderne de la production se définit par la subordination des travailleurs aux instruments de travail, instruments dont disposent ceux qui ne travaillent pas ; et […] la concurrence, ne connaissant d'autre arme que l'exploitation des ouvriers, se transforme en une lutte de chaque patron contre ses propres ouvriers, et, en dernière analyse, de l'ensemble des patrons contre l'ensemble des ouvriers. [1250] » La différence entre le soldat et l'ouvrier est évidente : l'un risque sa place quand l'autre peut être « contraint à sacrifier sa vie ». Toutefois, ils figurent singulièrement la même forme d'oppression puisque le guerre n'est pas « un épisode de la politique extérieure » mais constitue « avant tout » un fait de « politique intérieure [1251] ». Le massacre est en effet la forme ultime de l'oppression que l'ouvrier subit comme le soldat à un degré moindre. Simone Weil reprend la parole de Liebknecht [1252] pour lequel « l'ennemi principal est dans notre pays [1253] ». Les modes de production industriels revêtent la même logique que la guerre et permettent de lui attribuer une modernité. L'ennemi est à l'intérieur dans la mesure où l'organisation politique contient structurellement la possibilité de réduire les soldats à « l'état de matière passive [1254] ». Il s'agit moins de mettre en question une volonté

[1247] *Ibid.*

[1248] *Ibid.*, p. 154.

[1249] *Réflexions sur la guerre, La Critique sociale*, n° 10, nov. 1933, *Œuvres complètes*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 292.

[1250] *Ibid.*, pp. 292-293.

[1251] «La grande erreur de presque toutes les études concernant la guerre, erreur dans laquelle sont tombés notamment tous les socialistes, est de considérer la guerre comme un épisode de la politique extérieure, alors qu'elle constitue un fait de politique intérieure, et le plus atroce de tous. » *Ibid.*

[1252] Karl Liebknecht (1871-1919) fils de Wilhem Liebknecht (1826-1900) qui avec Bebel fut le chef le plus important de la social-démocratie allemande. Il mène une lutte intransigeante contre le militarisme. En 1914, il fut le premier député social-démocrate à refuser de voter les crédits militaires. Assassiné en 1919 avec Rosa Luxemburg.

[1253] *Ibid.*, p.298.

[1254] *Ibid.*

politique que de rendre compte d'un mécanisme implacable par lequel dans « la production » comme « dans la guerre » les masses sont « à disposition des appareils de commandement ». Cette référence à Liebknecht est un hommage aux luttes spartakistes et notamment à l'opposition de ce mouvement à la première guerre mondiale. Le programme du parti communiste allemand énoncé le 31 décembre 1918 dans le journal spartakiste *Die Rote Fahne* scelle la rupture des spartakistes avec la social-démocratie.

L'opposition s'enracine dans la lecture du conflit mondial. Du point de vue spartakiste : « La bourgeoisie et sa domination de classe » sont responsables « de la guerre mondiale en Allemagne aussi bien qu'en France, en Russie comme en Angleterre, en Europe comme en Amérique [1255] ». Simone Weil écrit d'ailleurs pour le même numéro de cette revue un hommage à Rosa Luxemburg dont elle relève cependant l'illusion que « la guerre finirait par mettre en mouvement le prolétariat allemand et amener une révolution socialiste [1256] ». Elle rappelle la mise en garde de Liebknecht sur le caractère désespéré des luttes révolutionnaires. Dans la mesure où quelque soit le nom dont il se pare « fascisme, démocratie, dictature du prolétariat », le véritable ennemi est « l'appareil administratif, policier et militaire » alors même qu'il se présente comme notre « défenseur » et fait de nous ses « esclaves ». L'organisation du travail à l'usine en 1934 est un modèle de compréhension des enjeux idéologiques de la société. La continuité entre la situation des ouvriers et celle des soldats montre comment « la société actuelle ressemble à une immense machine à broyer qui happerait sans cesse les hommes [1257] ». Cette machine Simone Weil l'expérimente, en réalité, durant son expérience ouvrière.

Pour être rouage le travailleur est aussi un automate. Le pouvoir s'exerce à l'intérieur du corps, chaque partie est un moyen. Cette situation est l'inverse de celle où les outils deviennent par le travail les prolongements du corps de l'homme. Le corps de l'ouvrier est lui-même un moyen pris dans son ensemble en tant qu'articulation dans le processus de production. La pensée est extérieure aux actions qu'il entreprend. Aussi il ne s'agit pas ici de décrire avec Hegel « la vertu merveilleuse contenue dans le fait d'avoir comme un corps artificiel [1258] ». L'ouvrier doit être corps pour se laisser happer par la logique industrielle. Et si la formule que

[1255] « Que veut la ligue spartakiste ? », *Textes, Réforme, Révolution, Social-démocratie*, Rosa Luxemburg, *op. cit.*, p. 268.
[1256] Rosa Luxemburg, « Lettres de prison », *La critique sociale*, n° 10, nov. 1933, *ibid.*, p. 303.
[1257] « Réflexions sur la guerre », *La critique sociale*, n° 10, nov. 1933, *Œuvres complètes*, tome2, volume 1, *op. cit.*, p. 298.
[1258] *Cahiers I (K1), op. cit.*, p. 110.

Simone Weil reprend à Hegel [1259] évoque la capacité de « modeler le corps sur l'universalité de l'esprit », il faut bien entendre par là qu'« un bon ouvrier est le contraire d'un automate [1260] ». Car, si la capacité à modeler son corps implique celle de traduire dans sa « corporéité » les déterminations relevant de « la représentation et de la volonté », elle est tout à fait absente à l'usine où les gestes évoquent la possibilité d'une perception humaine sans projection de signification. Le corps de l'ouvrier est enfermé dans l'actuel, contenu totalement dans la tâche à laquelle il est livré. Sur le plan spatial le corps de l'ouvrier est réduit à la répétition la plus automatique possible de gestes productifs, vidé de la possibilité de composer avec l'environnement, détaché de la pensée ; bref, l'ouvrier parfaitement accompli est un automate. L'automate est un modèle de productivité, il incarne l'efficacité d'un ordre mécanique qui repose sur une pensée extérieure, transcendante, accomplie une fois pour tous les gestes de tous les ouvriers.

L'usine se présente donc comme un modèle métaphysique. Elle se présente comme le lieu impossible du déracinement et impose une organisation propre. Les méthodes imposées instituent la nécessité du travail coupé de toute autre signification. Cette forme de nécessité rompt avec l'ordre nécessaire que le travail doit pouvoir dévoiler à mesure qu'il exprime une pensée qui agit sur le monde. Elle est par conséquent un défi à l'ordre.

[1259] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome III, *Philosophie de l'esprit*, Librairie philosophique Vrin, 1988. Hegel évoque les vertus de l'habitude dans le § 410, p. 215 « L'habitude est comme un point cardinal dans l'organisation de l'esprit ; l'habitude est le mécanisme du sentiment de soi, comme la mémoire est le mécanisme de l'intelligence. […] elle est immédiateté posée par l'âme, une intégration et une pénétration formatrice de la corporéité, qui appartient aux déterminations relevant du sentiment en tant que telles et aux déterminités relevant de la représentation et de la volonté, en tant que traduites corporellement. »

[1260] *Ibid.*

Chapitre 2

Un modèle politique

Lorsque Simone Weil s'engage […] dans la vie ouvrière, elle le fait d'abord dans une démarche de connaissance pour connaître ce lieu où se fabrique l'aliénation et la société bureaucratique.

Huguette Bouchardeau,
« La critique de la bureaucratie par Simone Weil », 24 février 1996 [1261]

Cet enfermement métaphysique, le fait d'être contenu dans la pesanteur, se traduit dans l'émergence d'un ordre politique. Le contrôle est le moyen principal d'accéder au sens : contrôle par la spécialisation des tâches et la conformité requise des compétences de l'ouvrier à chacune ; par la hiérarchie des fonctions relative à la division entre exécution et conception, et enfin, par l'opacité qu'impose la séparation entre ces deux aspects de l'activité productrice. Le contrôle est l'expression d'un certain ordre d'autant plus accompli qu'il est lui-même sa propre fin. Simone Weil parlera alors « d'oppression administrative » où l'individu peut toujours se trouver sous le coup d'une décision et où cette possibilité tend à épuiser la signification de son action. La bureaucratie est consubstantielle à l'organisation du travail à l'usine elle est même la principale résistance effective à la révolution. Et, en 1934 il est indéniable qu'elle porte en germe les fondements de ce que l'on nommera un espace totalitaire.

[1261] *Cahiers Simone Weil*, tome XX, n° 1, mars 1997, p. 22.

2.1. Une organisation bureaucratique

> *Tous les hommes qui se trouvent aux postes importants de la vie sociale sont chargés d'affaires qui dépassent considérablement la portée d'un esprit humain [...]. Ainsi la fonction sociale la plus essentiellement attachée à l'individu, celle qui consiste à coordonner, à diriger, à décider, dépasse les capacités individuelles et devient dans une certaine mesure collective et comme anonyme.*
>
> *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [1262]

Dans sa conférence prononcée le 24 février 1996, intitulée « La critique de la bureaucratie par Simone Weil » et publiée en mars 1997 dans les *Cahiers Simone Weil*, Huguette Bouchardeau rappelle l'origine historique du mot « bureaucratie ». Il date du XVIIIe siècle, le physiocrate Vincent de Gournay l'utilise pour la première fois en 1759 comme la « quatrième ou cinquième forme de gouvernement » du moins en 1764 le baron Frederic-Melchior Grimm lui en attribue t-il la paternité. Elle rapporte en ces termes le propos de Grimm : « Le véritable esprit des lois en France est cette bureaucratie dont M. de Gournay se plaignait tant. [1263] » Et met en rapport direct cette réflexion avec celle menée par Simone Weil sur la société française des années trente : « Avec les bagnes industriels que constituent les grandes usines, on ne peut fabriquer que des esclaves, et non pas des travailleurs libres, encore moins des travailleurs qui constitueront une classe dominante. Avec des canons, des avions, des bombes, on peut répandre la mort, la terreur, l'oppression mais non pas la vie, la liberté. Avec les masques à gaz, les abris, les alertes, on peut forger es misérables troupeaux d'êtres affolés […] non pas des citoyens. Avec la grande presse et la TSF, on peut faire avaler par tout un peuple, en même temps que le petit déjeuner ou le repas du soir, des opinions toutes faites […] mais on ne peut avec ces choses susciter même un éclair de pensée. [1264] » Il s'agit là d'une description de la société bureaucratique telle que Simone Weil la perçoit et telle que la rapporte Huguette Bouchardeau.

[1262] Cette citation articule notamment la démonstration d'Huguette Bouchardeau dans son article. *Ibid.*, p. 21.

[1263] *Ibid.*, p. 22.

[1264] *Ibid.*, Huguette Bouchardeau cite un passage des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

Pour en revenir au terme, le mot « bureaucratie » est composé du latin bura (étoffe grossière de laine brune) et du verbe grec kratein (être fort, puissant, dominer, exercer le pouvoir). Au début du XVIe siècle, il est utilisé pour indiquer le tapis sur lequel on fait des comptes et par extension a fini par désigner la table puis le lieu où l'on fait ces calculs. Progressivement, le mot s'est mis à nommer un organisme fournissant des prestations d'intérêt général, soit un établissement, une institution ou un service chargé de concevoir, de préparer, d'administrer ou de contrôler un plan et enfin l'ensemble des professionnels en charge de ces tâches administratives d'organisation et de contrôle.

Cette forme de pouvoir, est sous-tendue par le seul désir de gouverner pour gouverner, et de perpétuer l'existence, les privilèges et les stratégies de ce corps. Elle se constitue comme socialisation efficace, dans la mesure où elle est un corps qui fonctionne avec un cerveau, qui envoie les informations, et des membres exécutants. Ce corps tend non pas à s'étendre comme corps, puisqu'il est clos sur lui-même, mais tend à étendre infiniment sa domination. Simone Weil cherche à dévoiler la logique de cette domination où les hommes concrets sont « dominés par des abstractions [1265] ». Le développement bureaucratique ne représente pas l'évolution d'un corps. Car ce corps dégénère dans un impératif de production qui devient son seul sens. Le développement n'est plus la réalisation d'une norme naturelle, mais la concentration d'une domination qui devient de plus en plus monstrueuse, car de plus en plus pénible à étendre.

On retrouve chez Cornélius Castoriadis cette même perspective, dans l'ouvrage qu'il consacre au début des années soixante-dix à la définition de la société bureaucratique : la croissance des quantités nie la finitude humaine pour incarner une volonté infinie et la bureaucratie est alors un mode d'institution global de cette mystification qui repose sur l'accroissement d'une efficacité collective. La bureaucratie n'est pas un simple pouvoir de bureaux, c'est un système de réduction globale du sens, l'absorption de la qualité d'une chose au profit de la quantité. Cette institution mystificatrice se traduit réellement par une aliénation et une concentration des forces productives, elle se présente comme une médiation réalisant un certain sens de l'histoire, « dans la mesure où elle localise et concentre le pour-soi, la conscience et la direction de la classe, où en définitive elle se pose comme un pour-soi, comme une fin de soi- même dans l'histoire [1266] ». Un petit nombre d'individus contrôle l'orientation du projet social et l'asservit à ses désirs tout en faisant passer ses intérêts pour l'intérêt général. La coïncidence de ces significations imaginaires a permis l'appropriation du destin

[1265] *Ibid.*

[1266] Cornélius Castoriadis, *La Société bureaucratique I, Les rapports de production en Russie*, Union générale d'éditions, Paris, 1973, p. 121.

collectif par ce petit nombre d'individus, l'institution du droit, de la religion, de l'économie sont alors centrées autour de cette idée d'une maîtrise infinie du monde. Simone Weil insiste sur ce caractère collectif et abstrait de cette domination. La direction bureaucratique a forgé la fiction d'une économie rationnelle qui régit le développement des forces productives. L'organisation bureaucratique de la société vise une concentration toujours plus grande de ces forces productives, qui deviennent petit à petit unification abstraite.

2.1.1. De l'usine à l'État ouvrier : un nouvel ordre politique

a. Qu'est-ce qu'une « une collectivité aveugle » ?

La critique de l'organisation du travail à l'usine porte essentiellement sur la place réservée à la pensée. Il apparaît que cette critique recouvre une situation plus générale, que Simone Weil décrit précisément dans *Les Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, notamment dans la partie nommée *Esquisse de la vie sociale contemporaine*. Cette réflexion s'ouvre sur la proposition suivante : « Jamais l'individu n'a été aussi complètement livré à une collectivité aveugle, et jamais les hommes n'ont été plus incapables de soumettre leurs actions à leurs pensées. [1267] » Or, cette proposition accède à un contenu à mesure que Simone Weil la nourrit d'une perspective concrète, tournée déjà avant qu'elle ne s'y engage, vers l'usine. Aussi la réflexion passe d'un plan à un autre. Pour comprendre en quoi consiste l'opacité de la science on ne peut guère en effet se contenter de la métaphore « d'un verre trop épais qui devient transparent ». Le discours prend son sens à mesure qu'il prend corps. Il s'agit d'abord de lui donner une portée « dans la vie pratique », puisque c'est en elle qu'il est perceptible le peu de place laissée par collectivité au jugement ou que, « l'individu comme tel est de plus en plus insignifiant [1268] ». L'organisation du travail et de la production semble alors le second terme le plus approprié pour exprimer concrètement ce que revêt cette opacité. Simone Weil précise, supposant que la cohérence de son propos est dans la succession elle-même des parties de sa démonstration : « Les progrès de la technique et la production en série réduisent de plus en plus les ouvriers à un rôle passif ; ils en arrivent dans une proportion croissante et dans une mesure de plus en plus grande à une forme de travail qui leur permet d'accomplir les gestes nécessaires sans en concevoir le rapport avec le résultat final. [1269.] » L'ouvrier semble

[1267] *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Esquisse de la vie sociale contemporaine* in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 94.
[1268] *Ibid.*, p. 95
[1269] *Ibid.*

l'individu-type qui atteste de la nature oppressive de la « civilisation moderne [1270] ». Le propos de Simone Weil est alors de qualifier la nature de l'oppression propre à cette civilisation. Le caractère servile de la science paraît un élément fondamental pour comprendre cette essence. Notamment le caractère abstrait et illimité des résultats qu'elle poursuit, le fait qu'elle cristallise la pensée plutôt que d'en être l'expression. Admettant l'exemplarité de la situation du travail à l'usine, il faut comprendre que la position du savant qui « ne fait pas appel à la science afin d'arriver à voir plus clair dans sa propre pensée, mais aspire à trouver des résultats qui puissent venir s'ajouter à la science constituée [1271] » est rendue perceptible par « celles des machines » qui « ne fonctionnent plus pour permettre aux hommes de vivre ». Il s'agit à ce moment de la démonstration du le renversement des moyens et des fins Simone Weil fait alors aussi l'analogie avec l'usage de l'argent, de l'algèbre et en matière sociale avec les services collectifs dont l'activité est un moyen pour se renforcer eux-mêmes. Cependant nulle comparaison n'est plus éclairante que celle opérée par la mise en perspective du problème général de l'oppression sociale par la vie d'usine. D'ailleurs, c'est bien l'organisation du travail à l'usine que Simone Weil décrit en fait à travers la présentation de ce mécanisme incompréhensible : « Là ou la fonction de coordonner et de diriger est trop lourde pour l'intelligence et la pensée d'un homme seul, elle est confiée à une machine étrange, dont les pièces sont des hommes, où les engrenages sont constitués par des règlements, des rapports et des statistiques, et qui se nomme organisation bureaucratique. [1272] » Le recours systématique à la représentation de la condition ouvrière pour saisir la signification réelle de l'oppression sociale procède d'un questionnement qui dépasse le simple souci d'illustration. L'usine est exemplaire parce qu'elle permet de saisir concrètement les enjeux de l'oppression. Ce faisant elle contient pour la pensée une ressource fondamentale. Car c'est autre chose de percevoir « des quantités indifférentes » dont on peut toujours « arbitrairement changer l'unité de mesure » et une autre de réaliser que certaines mesures « sont données et demeurées invariables». Ainsi en est-il de « la vie humaine, l'année, la journée, la rapidité moyenne de la pensée humaine [1273] ». La représentation de la vie d'usine requiert un travail de la pensée qui suppose la recherche d'un langage qui ne se contente pas de l'expression de ces quantités. Ainsi, pour Simone Weil, l'usine est le lieu où se dévoile l'organisation bureaucratique c'est-à-dire où sa signification apparaît pleinement. Or, cette apparition matérielle des enjeux humains que supporte ce fonctionnement est à elle seule, fondamentale. Le fait d'être saisie concrètement, d'être ramenée à une

[1270] *Ibid.*, p. 93.
[1271] *Ibid.*, pp. 96-97.
[1272] *Ibid.*
[1273] *Ibid.*, p. 94.

problématique existentielle implique déjà de sortir de la logique bureaucratique qui repose sur l'ignorance des enjeux réels des structures qu'elle alimente. Le tour de force consiste alors à mesurer les conséquences effectives de cette ignorance. Ce faisant il est possible de la nier dans ce qu'elle contient d'essentiel : son caractère illimité et le fait d'échapper à toute tentative de détermination.

Il faut bien comprendre que l'organisation du travail à l'usine et les rapports qu'elle impose aux hommes n'est que la manifestation la plus caractéristique d'un phénomène général. Dans l'article du 25 août 1933 intitulé « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », Simone Weil montre comment « dans tous les domaines, l'individu, enfermé dans les limites d'une compétence restreinte, se trouve pris dans un ensemble qui le dépasse, sur lesquels il doit régler toute son activité, et dont il ne peut comprendre le fonctionnement [1274] ». Il s'agit à ce moment de la démonstration de rendre compte du développement de la bureaucratie non seulement dans l'industrie mais comme un phénomène commun, propre à caractériser l'état fondamental d'une société. Chaque domaine questionné à la lumière de ce paradigme est à la fois mesuré à l'aune de la condition « des manoeuvres spécialisés ». À commencer par les ouvriers qualifiés qui ne sont plus « capables de comprendre et de manier toutes sortes de machines » mais sont « automatiquement dressés à servir une seule espèce de machine [1275] ». Les techniciens ne sont pas en reste, leur situation en URSS comme en Amérique, ainsi que le précise Simone Weil, est comparable à celle de « vulgaires manœuvres » c'est-à-dire des « ingénieurs spécialisés.» Enfin les savants sont eux-mêmes les « rouages » serviles « d'un ensemble que leur esprit n'embrasse point. » La condition des manœuvres n'est éclairante qu'en relation à l'ensemble qu'elle supporte. Les activités scientifiques et techniques sont elles-mêmes relatives au mode de coordination adopté en général dans les rapports sociaux. Il apparaît que le manœuvre spécialisé est la catégorie emblématique de cette fonction coordinatrice. Souvenons-nous que lorsque Simone Weil distingue trois stades « dans la coordination des affaires humaines », elle représente le troisième par l'organisation du travail dans les grandes usines [1276]. L'usine figure le stade où « les choses deviennent si compliquées qu'aucun

[1274] Œuvres complètes, tome II, volume 1, op. cit., p. 271.
[1275] Ibid.
[1276] *Lettre à Robert Guihéneuf, op. cit.*, p. 15. Nous avons commenté cette lettre dans la première partie de notre travail au chapitre 2 : Le journal d'usine ou l'usine comme phénomène. 2.2. Une phénoménologie du monde ouvrier. 2.2.2 Constitution du monde et résistance à l'oppression. a. Interroger les structures de l'oppression. Le recours à l'analogie (note 391).

esprit ne peut tout mettre en rapport. La coordination est alors confiée pour une large part à des signes et à des choses matérielles [1277] ». Elle fait bien alors de l'usine un modèle de compréhension, un outil qui permet de questionner l'ensemble des rapports sociaux.

Suivant cette perspective il est intéressant de questionner ce que définit proprement un « État ouvrier » : si nous avons d'abord, reprenant Simone Weil déploré la nature bureaucratique d'une telle organisation [1278], il nous faut interroger plus directement la réalité de cette essence. Il ne s'agit pas seulement de comprendre que l'État ouvrier dans les circonstances figurées par la dictature du prolétariat en URSS possède les caractéristiques propres à une structure bureaucratique mais bien plutôt en quoi il ne peut pas en être autrement. La dénomination « État ouvrier » pour qualifier un ordre où chaque ouvrier est placé « économiquement et politiquement » à l'appréciation « d'une caste bureaucratique » est- elle seulement l'effet « d'une mauvaise plaisanterie [1279] » ? L'État stalinien n'est pas en effet « un État ouvrier détraqué ». Cependant il figure ce qu'est un État ouvrier réellement existant dans la mesure où nous prêtons attention non pas aux formes politiques du pouvoir (capitaliste ou socialiste) mais aux structures qui permettent son expression. Or, ces structures figurent une tendance globale dans les puissances industrielles qui repose sur l'évolution des modes de production. Les conflits idéologiques entre puissances supposées opposées couvrent cette tendance. De ce constat naît la critique du dogme révolutionnaire mais prend forme aussi un questionnement sur la nature du pouvoir politique. L'élément fondamental consiste dans cette tendance des puissances à masquer la nature à la fois identique et identiquement oppressive des structures qui les forment. Dès lors que nous considérons pour elle-même cette tendance, il apparaît nécessaire qu'un État ouvrier contienne l'essence de cette oppression. Puisque l'État ouvrier exprime de la manière la plus pure la convergence d'un ordre politique et des modes de production fondés sur la rationalisation, la spécialisation des tâches, l'émiettement des compétences et l'abdication de l'individu devant les puissances collectives. Il définit aussi pour l'époque où nous nous situons un modèle qui se diffuse quels que soient les régimes. L'analyse, par Simone Weil, du livre *La Fin du capitalisme* de Ferdinand Fried [1280] paru en Allemagne en 1931 est éclairante à cet effet. Ferdinand Fried a longtemps collaboré à la revue *Die Tat*, qui préconisait « un capitalisme d'État, une économie dirigée et fermée, avec une dictature appuyée à la fois sur les organisations syndicales et sur le mouvement national-

---

[1277] *Ibid.*

[1278] Voir les analyses conduites dans le premier chapitre de notre deuxième partie : Le problème de l'action politique, 1.1. Critique de la doctrine marxiste, 1.1.1. L idée de révolution, notes 48 à 51.

[1279] « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *op. cit.*, p. 263.

[1280] Ferdinand Fried (pseudonyme de Friedrich Zimmermann), *Das End des Kapitalismus,* Iéna, Diederichs, copyright 1931. Traduction française chez Grasset en 1932 avec une préface de Daniel Halévy.

socialiste [1281] ». L'idée principale du livre de Fried est celle du développement du pouvoir de la bureaucratie. Elle appuie l'autre point central du livre à savoir la mort du capitalisme ? qui est essentiellement « un régime d'aventuriers où l'initiative individuelle fait tout [1282] ». Il n'y a plus à proprement parler de pouvoir du capital par la multiplication des petits actionnaires et par l'inquiétude des gros actionnaires qui se tournent vers la spéculation financière bien davantage que vers l'organisation concrète de la production. De plus, ceux qui « conduisent l'entreprise elle-même », à savoir les administrateurs, les ingénieurs et les techniciens ne sont pas, sauf exception, propriétaires mais des salariés. Or, si l'on constate enfin, que les pouvoirs politiques se sont concentrés dans un État lui-même aux mains d'un appareil bureaucratique et que le mouvement ouvrier est lui-même formé par une « bureaucratie syndicale », force est d'admettre l'analyse de Fried : « Aujourd'hui nous sommes pratiquement sous la domination de la bureaucratie syndicale, de la bureaucratie industrielle et de la bureaucratie d'État, et ces trois bureaucraties se ressemblent tant que l'on pourrait mettre l'une à la place de l'autre. [1283] » Alors même que l'avènement d'une telle économie, fermée, « dirigée par cette triple bureaucratie », incarne « le programme même du fascisme », Simone Weil montre qu'elle peut être également rapportée à la nouvelle théorie mise en place aux USA et nommée « technocratie ». Il s'agit de donner des solutions techniques aux problèmes de la société. Les techniciens auraient le double avantage de faire émerger une économie nouvelle qui ne serait plus « ballottée au hasard des concurrences » et qui ne serait pas non plus « aux mains des ouvriers [1284] ». Tournée tout entière vers des enjeux de rentabilité, la technocratie se targue de l'avènement d'une économie totalement rationnelle et objective. La fin purement technique fixée à ce nouvel ordre économique promet la réalisation de grands progrès sous l'égide d'un pouvoir anonyme. Cette neutralisation des compétences individuelles au profit d'une collectivité organisée suivant le « règne de la fonction » doit avoir pour avantage de pérenniser une structure indépendamment des régimes politiques qui la supportent. À ce titre, Simone Weil soumet, dans un article du 25 août 1933, une hypothèse à ces camarades : « On peut dire en abrégeant que l'humanité a connu jusqu'ici deux formes principales d'oppression, l'une,

---

[1281] « Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'URSS et quelques autres points », in *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 1, *op. cit.*, p. 214.

[1282] « Compte-rendu : Ferdinand Fried, la fin du capitalisme», *ibid.*, p. 218.

[1283] Citation du livre de Ferdinand Fried dans la traduction française, p. 145.

[1284] « Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'URSS et quelques autres points », *op. cit.*, p. 215.

esclavage ou servage, exercée au nom de la force armée, l'autre au nom de la richesse transformée ainsi en capital ; il s'agit de savoir s'il n'est pas en ce moment en train de leur succéder une oppression d'une espèce nouvelle, l'oppression exercée au nom de la fonction. [1285] »

De fait, Simone Weil insiste sur la parenté entre la technocratie à l'américaine et l'idée d'une « bureaucratie industrielle » prônée par Fried. Cette permanence bureaucratique est aussi lisible de la manière la plus évidente dans l'organisation du pouvoir soviétique, où elle a transformé « la dictature du prolétariat en une dictature exercée par elle-même [1286] ». Cependant, l'avancée bureaucratique est d'autant plus prégnante en URSS, qu'elle s'est imposée comme un État ouvrier. D'où la question que Simone Weil pose non sans inquiétude aux militants communistes : « Est-il possible d'organiser les ouvriers d'un pays quelconque sans que cette organisation sécrète pour ainsi dire une bureaucratie qui subordonne aussitôt l'organisation à un appareil d'État, soit du pays lui-même, soit celui de l'URSS [1287] ? » D'où aussi le sarcasme avec lequel elle commentera le manifeste « Le pouvoir au syndicat » publié dans la revue *La Révolution prolétarienne*, le 25 juillet 1934 : « Le manifeste du « Pouvoir au Syndicat » m'a paru une intense rigolade. Les ouvriers n'ont pas le pouvoir dans leurs propres syndicats, ils y sont aux mains des bonzes, qui n'ont pourtant d'autres moyens de domination que leurs fonctions bureaucratiques. Qu'est-ce que ce serait si ces bonzes avaient en plus l'armée, la police, toute la machine de l'État [1288] ! » À chaque fois, l'évocation de la condition réelle des ouvriers est une manière de circonscrire le discours, elle permet dans le même temps de lui rendre son contenu et de l'éprouver de l'extérieur, depuis le réel.

Il faut donc convenir que la notion d'État ouvrier n'a d'autre contenu que celui imposé par le mode de production dans les usines des pays industrialisés. On pourrait presque penser qu'il n'est pas moins incarné par la technocratie à l'américaine que par la dictature du prolétariat allemand ou soviétique. Or, la signification de ce nouvel ordre peut être mesurée nulle part ailleurs que dans les usines. Finalement l'usine figure cette collectivité aveugle dont la neutralité politique est un modèle inespéré pour les pouvoirs politiques dont l'impulsion nécessaire est d'étendre leur influence.

[1285] « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *op. cit.*, p. 268.
[1286] *Ibid.*
[1287] *Ibid.*, p. 216.
[1288] « À qui le pouvoir ? », *ibid.*, p. 357.

b. L'usine, l'État et la « contre-pensée »

L'ouvrier soviétique n'a pas le droit de parler. Il n'a pas davantage le droit se de taire. Il a le devoir de chanter les louanges de Staline.

Boris Souvarine, « Cauchemar en URSS », p. 88 [1289]

La neutralisation des valeurs dans l'organisation des rapports sociaux s'accompagne d'un accommodement au mensonge et aux contrevérités. Boris Souvarine décrit ce phénomène, de manière très précise, d'abord dans son immense biographie Staline, publiée non sans peine [1290] en 1935, puis, dans un article paru le 1er juillet 1937, dans la *Revue de Paris* à propos des procès de Moscou de 1936, intitulé « Cauchemar en URSS ». Souvarine démontre le fait, apparemment paradoxal, que l'URSS incarne la négation d'une quelconque orientation communiste. Ainsi au regard de ce qui semble le pilier de la pensée communiste à savoir l'égalitarisme et la fin des privilèges de classe, le pouvoir soviétique incarné par Staline, est dèsormais le seul juge de son effectivité. En 1934 d'ailleurs, Staline annonce (comme le rapporte Souvarine s'appuyant sur les déclarations officielles du chef d'État recueillies dans la Pravda) : « Les goûts et les besoins ne sont et ne peuvent être identiques ni égaux, par la qualité ou la quantité, ni en période de socialisme, ni en période de communisme. [1291] » Cette négation du dogme communiste par Staline place définitivement son dictat au-dessus des considérations relatives à la vérité et interdit l'exercice même du moindre jugement. La consécration de ce rapport au dogme apparaît au grand public lors des premiers procès de

[1289] Marseille, Agone, 2001.

[1290] En avril 1977, dans l'avant-propos de la publication de son livre aux éditions Champs libre, repris en 1985 aux éditions Gérard Lebovici, et en 1992 aux éditions Irvéa (qui est celle à laquelle nous nous référerons dans nos analyses), Boris Souvarine présente en ces termes les péripéties qui entourèrent la sortie de son livre : « Ce livre a été écrit, de 1930 à 1935, sur commande d'un éditeur américain assortie de conditions très défavorables. […] Au cours de ce travail j'appris que l'éditeur Alfred, sous l'influence d'un « expert » britannique gagné au stalinisme de ce temps, Raymond Postgate avait renoncé à le publier sous un fallacieux prétexte […]. Entre-temps, le manuscrit avait été présenté à Paris chez l'éditeur Gallimard, russisant qualifié, fort instruit des affaires soviétiques ; il en recommanda la publication et d'autres conseillers opinèrent de même. Après quelque attente qui parut longue au petit cercle de mes amis d'alors, l'un d'eux, nommé Georges Bataille, prit sur lui de s'enquérir auprès d'André Malraux, membre du comité de lecture. Malraux répondit qu'il ne prendrait pas parti et ajouta textuellement : « Je pense que vous avez raison, vous Souvarine et vos amis, mais je serai avec vous quand vous serez les plus forts. » […] L'ouvrage eut ensuite un accueil favorable chez Plon, mais s'y heurta à l'opposition de Gabriel Marcel, étiqueté philosophe « existentiel », et qui déniait à mon travail le droit d'exister. Il a changé d'avis, dit-on, mais après la guerre. Cependant, une conversation entre mon ami Auguste Detœuf et Maurice Bourdelle, le patron chez Plon, fit lever l'interdit et l'ouvrage parut en 1935, bien commenté par l'ensemble de la presse sous la pression de l'actualité. » Avant-propos, *Staline*, pp. 11-12.

[1291] *Ibid.*, p. 474.

Moscou. Le premier se tint le 19 août 1936. Sur les bancs des accusés sont présents des anciens compagnons de Lénine comme Zinoviev, Kamenev, Evdokinov et Smirnov : ils seront tous exécutés après avoir confirmé leur culpabilité le 23 août 1936. Ils étaient accusés de « complot terroriste » contre Staline. Le prétexte aux procès de Moscou de 1936 et de 1937 est bien connu : en décembre 1935, le représentant de Staline à Leningrad, Serge Kirov est assassiné par un jeune communiste inconnu, Nikolaïev. Cet acte semblait mettre en défaut les différents moyens de pression utilisés par le pouvoir pour maintenir l'ordre : épurations des institutions communistes et soviétiques, incarcérations et déportations, perfectionnement des techniques policières et même, comme le rapporte Boris Souvarine représailles sur les familles. Les procès furent l'occasion d'une démonstration de force terrifiante de la part du régime qui n'épargnait personne pas même au sein du parti. Les épurations touchèrent l'ensemble des institutions et en plus des victimes directes des procès il fallut, compter qu'une grande partie de la population de Leningrad (entre cinq et dix mille personnes) fut déportée en Asie [1292].

De même il est important de comprendre quelle est la véritable situation de l'ouvrier au cours de ces années de répressions staliniennes en URSS. Souvarine en fait le récit en se fondant notamment sur les témoignages de français ayant travaillé en URSS [1293]. Parmi eux, il insiste sur le témoignage de Robert Guihéneuf (dit Yvon) avec lequel Simone Weil échangera autour d'une définition de la bureaucratie. Il se réfère aux conférences tenues par Yvon à la Bourse du travail et réunies dans une brochure intitulée : *Ce qu'est devenue la Révolution russe*, préfacée par Georges Pascal qui a lui-même vécu et travaillé dix-huit ans en URSS. Il est difficile d'évaluer la situation des ouvriers si l'on s'en tient aux chiffres présentés par les autorités bolcheviques. Ainsi l'amélioration officielle des revenus moyens entre l'année 1935 (170 roubles par mois) et l'année 1936 (190 roubles) est calculée à partir de la division de la somme totale des salaires par le nombre de salariés sans que soit mesurée l'inégalité croissante entre les privilégiés et la majorité des ouvriers dont les revenus stagnent ou baissent. En réalité « l'inégalité des salaires est beaucoup plus forte que sous le tsarisme et que partout ailleurs au monde. Alors que tant d'ouvriers ne gagnent que 120 à 125 roubles, les stakhanovistes se font jusqu'à 1 200 roubles et 1 500 roubles par mois. Les cadres du Parti, qui se confondent avec ceux de l'État, ont des salaires mensuels de 1 500 à 10 000 roubles et plus, pour ne pas parler des intellectuels gratifiés de revenus mensuels réguliers de 20 000 à 30 000 roubles [1294] ».

[1292] Nous nous référons à la description de Boris Souvarine dans son article « Cauchemar en URSS », *op. cit.*, pp. 30-35

[1293] *Ibid.*, p. 88.

[1294] *Ibid.*, p. 90. Cet article intitulé « L'ouvrier soviétique » fut initialement publié dans le n° 9 des *Nouveaux Cahiers*, le 15 juin 1937.

Les stakhanovistes auxquels fait référence Boris Souvarine sont ces ouvriers héroïques dont les performances sont vantées dans toutes les usines. Le climat qu'il dépeint est en effet propice à la naissance d'une doctrine dont le point de départ était aussi prodigieux que mensonger, à savoir les performances d'un certain Alexeï Stakhanov (dont la ressemblance avec Monsieur Schmidt mis en scène par Taylor [1295] est tout à fait surprenante, à ceci près que nous n'avons aucune preuve que les performances de cet ouvrier aient été exagérées par Taylor). Nous avons montré comment Simone Weil en 1932 reprend de manière ironique un entretien que Staline avait accordé à l'écrivain allemand Ludwig concernant le « respect que les russes semblent avoir pour l'Amérique [1296] ».

Nous reprenons à présent les analyses de Boris Souvarine dans sa biographie de Staline : « Poursuivant ses découvertes alphabétiques, Staline en arrive à concevoir un moyen inédit d'augmenter le rendement du travail : cela consiste à payer les producteurs à raison de leur production. Il existait déjà le salaire aux pièces, haïssable en régime capitaliste, excellent sous l'emblème du marteau et de la faucille. Mais des maxima limitaient le gain des meilleurs ouvriers, privés de tout mobile d'application à la tâche : ni intérêt personnel, faute de salaire suffisant et de marchandises accessibles ; ni intérêt collectif supérieur, faute de solidarité sociale sous le joug d'une bureaucratie odieuse. […] On chercha et l'on trouva « des choses depuis longtemps existantes et connues » ailleurs sous le terme de taylorisme, de sweating system, mais trop connues déjà en URSS comme « émulation soviétique » et « labeur de choc » [1297]. On redécouvrit en 1935, avec le renoncement du système des rations, des magasins réservés et de l'approvisionnement par cartes la rationalisation et la division du travail. Les oudarniki, volontaires de choc, se changèrent en stakhanovistes, payés à proportion de leurs efforts et impliquant des variations de salaires pouvant aller du simple au décuple.

Dans la nuit du 30 au 31 août 1935 Stakhanov aurait abattu 102 tonnes de charbon en six heures à l'occasion d'un concours organisé par le Komsomol (la jeunesse communiste). Ainsi il aurait dépassé 14 fois le quota requis par journée et par mineur. Ce record « spontané » avait été orchestré par le régime stalinien pour servir de modèle aux autres salariés, afin qu'ils travaillent plus et si possible qu'ils dépassent les cadences et les quotas de travail imposés. Stakhanov devint l'ouvrier modèle dans une campagne de propagande destinée à relever le taux très bas de productivité des travailleurs soviétiques, campagne relayée à la fois par les Komsomol, le parti et les syndicats. Les « héros du travail » furent désormais célébrés et récompensés par des médailles et leur portrait affiché à l'entrée des usines ; aux aspects

[1295] FW Taylor, *Principes d'organisation scientifique des usines, op. cit.*, p. 60.
[1296] Voir l'analyse conduite dans notre première partie, chapitre 2, p. 88.
[1297] Staline, *op. cit.*, p. 507.

financiers de « l'émulation socialiste » définie par Staline en 1935, le stakhanovisme ajoutait un prestige immense. L'efficacité du stakhanovisme fut plus médiatique qu'économique ; de même que l'exploit lui-même de Stakhanov avait largement été construit (en fait, il travaillait avec une équipe), les héros du travail socialiste furent plus des baudruches destinées à alimenter le mythe du « socialisme réel » que l'avant-garde d'une classe ouvrière prétendument acquise à la cause soviétique. L'ouvrier soviétique soumis à cette propagande n'a lui-même aucun droit, ni à la parole ni à la circulation. Comme le souligne Boris Souvarine, « il n'est pas libre de se fixer quelque part », l'État dispose de lui suivant des besoins économiques et techniques préfixés, il n'est pas non plus libre d'émigrer, en effet depuis le décret du 8 juin 1934 « l'État ne permet pas l'émigration et la punit de mort [1298] ». De plus, il est depuis février 1931 soumis à l'obligation du livret de travail, qui, suivant le même principe que le livret militaire relève « les états de service, les punitions, les amendes, les motifs de renvoi, bref tous les éléments biographiques nécessaires à la surveillance, au contrôle et à la répression [1299] ». La surveillance de l'État est rendue maximale par l'usage du passeport intérieur auquel l'ouvrier est astreint pour chacune de ses sorties, sans compter que nul ne peut ni se déplacer ni demeurer 24 heures hors de son domicile « sans le visa de la milice [1300] ». Soulignons enfin que l'ouvrier soviétique n'a pas le droit de grève. Tout arrêt de travail volontaire est en effet considéré comme anti-soviétique et anti-révolutionnaire. Boris Souvarine achève son article sur ce constat : « L'ouvrier soviétique vit dans une situation matérielle plus comparable à celle des coolies en Chine et des parias aux Indes qu'à celle des prolétaires d'Europe. [1301] » Cette situation est d'autant plus alarmante qu'elle repose sur un système fondé sur le désaveu, où les abus ne peuvent être combattus. En effet les décisions et les conduites sont mises en cause par le pouvoir à mesure qu'elles pourraient le déstabiliser. La manière dont l'URSS accepte les conditions pour obtenir des États-Unis en 1933 la reconnaissance de jure, illustre particulièrement bien cette politique du désaveu. Ces conditions montrent le prix que Staline accordait à la permanence de son « autocratie ». Ainsi « il tient des propos admiratifs sur le président Roosevelt, affiche dans ses conversations avec les Américains des préoccupations

[1298] *Ibid.*, p. 85. Souvarine ajoute : « Un émigrant-resquilleur exposerait tous ses parents adultes à de terribles représailles. »

[1299] *Ibid.*, p. 86.

[1300] *Ibid.*, « L'ouvrier soviétique risque d'être congédié comme « déserteur » pour un jour d'absence injustifié au travail ou pour trois retards de quelques minutes punis d'amendes (décret de novembre 1932). Mis à pied, il perd aussi son logis qui dépend, en règle générale, de l'administration de l'entreprise. Il est privé en outre de son carnet d'administration. Son livret de travail et son passeport le dénonceront partout comme indésirable. Une faute vénielle le condamne ainsi parfois au vagabondage, à la mendicité, au banditisme, à la déchéance ou à la mort. »

[1301] *Ibid.*, p. 106.

exclusivement russes, prévoit en 1933 la fin de la crise économique mondiale, daube sur l'internationalisme de Trotsky et la « révolution permanente ». Il est prêt d'adhérer, moyennant marchandages, d'adhérer à la société des nations, dont il disait naguère qu'elle pourrit de son vivant, et la volte face s'achève quand en 1934, il ose présenter comme un triomphe le ralliement à la ligue des brigands [1302] ». Ce recours permanent aux corrections tardives et aux voltes faces est une caractéristique fondamentale de la stratégie de Staline [1303]. Ils trahissent, plus généralement, le ressort d'un pouvoir bureaucratique où l'essentiel du joug repose sur l'impossibilité pour l'individu d'investir par la pensée l'ordre au sein duquel il se tient. Cette politique paroxysmique du désaveu dont Souvarine trouve l'illustration dans le pouvoir stalinien, est une manifestation de l'indifférence accordée à la vérité et à l'exercice du jugement. Les individus sont amenés à renoncer à comprendre autrement qu'en suivant les discours que le système produit à mesure qu'il s'impose et ce, si contradictoires que soient ces discours. D'ailleurs l'exigence de lucidité de la part des États démocratiques à l'égard de l'État stalinien doit être accrue, posée aux fondements des stratégies politiques. Simone Weil insiste sur ce point dans un article pour *L'École émancipée* (n° 42) du 23 juillet 1933 intitulé « Le rôle de l'URSS dans la politique mondiale » où elle démontre qu'il « n'a jamais été plus urgent » pour les États européens « de savoir clairement si cet État ouvrier est une réalité ou une illusion ». En effet, non seulement la réponse à cette question conditionne les rapports avec l'URSS, mais encore elle détermine la nature du « regroupement des forces ouvrières dans les États capitalistes [1304] ». Suivant les analyses de Simone Weil, l'URSS ne peut, à la lumière des faits, prétendre être un soutien pour le prolétariat international. Cette conclusion amène la philosophe non seulement à refuser le modèle stalinien mais surtout à interroger les structures qui fondent l'identité ouvrière européenne. Or, ces structures n'apparaissent nulle part aussi bien que dans l'usine où la bureaucratie s'incarne dans chacun des rouages de la production. Et nous devons constater que l'expérience ouvrière de Simone Weil confirme l'effectivité du pouvoir soviétique, non pas en tant qu'influence des réseaux de syndicats, mais en tant qu'incarnation politique des structures de pouvoir qui forment le quotidien, la vie réelle des ouvriers. La révolution est un vain mot parce qu'elle ne peut que confirmer les rapports de force effectifs à un moment donné de l'histoire. Elle fait apparaître la fragilité du pouvoir lorsque sa domination est apparente et dévoile les structures réelles qui la nourrissent. C'est pourquoi, en 1934, compte tenu du régime et des rapports aux hommes qu'il supporte (et tel que Simone Weil l'éprouve à l'usine), il est inévitable que la révolution s'incarne dans un pouvoir bureaucratique.

[1302] *Ibid.*, p. 486.
[1303] *Ibid.*, pp. 504-505.
[1304] *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tome II, volume 2, *op. cit.*, p. 254.

2.1.2. De l'humiliation à l'oppression : les cendres de la révolution

a. L'oppression administrative

Les inquiétudes de Simone Weil vis-à-vis du problème de l'organisation des luttes ouvrières convergent vers le problème de la bureaucratie. Comme le rappelle Géraldi Leroy dans son article du mois de septembre 1980 intitulé « Simone Weil et le parti communiste » : « Simone Weil était de plus en plus frappée par le mouvement des sociétés contemporaines vers la toute puissance d'un appareil d'État qui installe partout la force contraignante d'une organisation autoritaire. [1305] » Le questionnement de la philosophe porte sur la nature de cette oppression qui ne doit plus être analysée à partir des notions de privilèges et de propriétés mais en relation à la structure administrative au sein de laquelle elle émerge. Ainsi le problème central du syndicalisme, tel qu'elle l'énonce en 1932 est le suivant : comment organiser les ouvriers sans que cet agencement sécrète une bureaucratie ? Cette préoccupation prend la mesure d'un fait nouveau à savoir que « la bureaucratie […] a succédé au capital [1306] ». Cette réflexion s'accompagne de la recherche d'une forme politique plus adaptée à cette lutte, non plus contre le capital, mais contre l'organisation bureaucratique du travail. Comme le rapporte le témoignage de Simone Pétrement, au printemps 1933, les différents groupes dissidents du parti communiste se réunirent autour du « groupe autonome de la banlieue ouest », on l'appela « la Conférence d'unification » s'y joignirent différentes personnes n'appartenant à aucun groupe dont Simone Weil.

Elle fit partie de ceux qui causèrent le départ de la délégation Trotskyste, en affirmant que la Russie n'était plus un État ouvrier, qu'il fallait rompre avec la troisième internationale dirigée par Moscou. À cette époque, Trotsky n'envisageait qu'un redressement de la troisième internationale et non pas encore comme il le fera quelques mois plus tard la création d'une quatrième internationale. Le 22 avril la conférence d'unification donna naissance à l'expression de deux courants nettement distincts. Ainsi nous pouvons nous référer à la déclaration signée par quatorze participants, dont Simone Weil, qui en fut la rédactrice : « Deux courants se sont nettement délimités. L'un est constitué par des camarades qui ne sont séparés de la Ligue communiste que par des raisons de personnes et de régime intérieur, et qui restent attachés en principe aux positions de l'orthodoxie Trotskyste sur la réforme de l'État soviétique considéré comme essentiellement ouvrier malgré ses déformations bureaucratiques, et de l'Internationale communiste considérée comme essentiellement révolutionnaire malgré ses

[1305] *Cahiers Simone Weil*, tome III, n° 3 (septembre 1980), p. 212.
[1306] *Ibid.*

erreurs. » La scission a pour nœud la conception que l'on se forme du phénomène bureaucratique, soit on le considère comme un accident, un moment plus ou moins douloureux et regrettable d'ajustement avant l'épanouissement de l'État ouvrier ; soit on pense que l'organisation bureaucratique est fermement contraire à l'existence même d'un tel État. Tels sont ceux qui affirment : « Le règne nécessairement provisoire du parti Bolchevik a été suivi par le règne d'un héritier qui est non pas le prolétariat russe, mais la bureaucratie d'État. Cette bureaucratie […] oriente l'URSS non vers une disparition mais vers un accroissement du pouvoir d'État; elles subordonnent les travailleurs aux moyens matériels du travail. » Aussi, « ils considèrent que la IIIe Internationale en dépit du caractère prolétarien et de l'orientation confusément révolutionnaire de la base, a cessé de représenter le communisme selon la définition de Marx, c'est-à-dire les intérêts généraux et historiques du prolétariat […]. Pour eux le devoir actuel des militants conscients est de rompre moralement avec la IIIe Internationale bureaucratique comme ils ont rompu avec la IIe Internationale embourgeoisée ; ils pensent qu'il faut dès maintenant travailler à préparer un regroupement des révolutionnaires conscients, qui se fasse en dehors de tout lien avec la bureaucratie d'État russe [1307] ».

L'organisation bureaucratique est le signe de la corruption de l'État soviétique. Cette corruption irréversible est la source véritable de l'oppression des ouvriers. En effet, de la même manière que l'humiliation morale est le fait capital du malheur ouvrier, l'aveuglement bureaucratique concentre l'essence même de l'oppression politique. Simone Weil a montré comment la soumission des ouvriers à l'usine n'était pas le simple fait de l'exploitation économique. Mais plutôt comment cette exploitation était elle-même fondée sur une inversion des moyens et des fins, sur la subordination des travailleurs aux moyens de production et sur le caractère fondamentalement anonyme des forces oppressives. *Le Journal d'usine* [1308] s'efforce en effet de peindre l'état moral de celui qui « a le sentiment d'être livré à une grande machine », qui « ne sait pas à quoi répond le travail » qu'il fait, ni ce qu'il fera demain, « si les salaires seront diminués », « si on débauchera ». La bureaucratie traduit au niveau collectif cet abaissement moral. En ce sens, tout État ouvrier qui naîtrait de cette organisation figurerait la consécration de cet abaissement.

[1307] *Ibid.*, p. 236. Cette déclaration — comme le précise Simone Pétrement en note — se trouve en tête d'une brochure ronéotypée, *Où en sommes-nous ?* éditée par Albert Treint, l'un des signataires.
[1308] *Op. cit.*, p. 199.

L'implication de Simone Weil l'amène à rechercher la nécessité de cette oppression administrative. Il semble alors probant que sa décision soit de rompre avec l'action politique en tant que telle. Les luttes partisanes prennent forme à partir de cette situation et les structures permanentes du pouvoir quelles que soient leurs dénominations y sont contenues. Ainsi elle cherchera à démontrer à l'ingénieur Victor Bernard que ses motivations au sein de son usine sont indépendantes de la question du régime politique. Car « aujourd'hui, tous les groupements politiques qui comptent tendent également à l'accentuation de l'oppression et à la mainmise de l'État sur tous les instruments de puissance ; les uns appellent ça révolution ouvrière, d'autres fascisme, d'autre organisation de la défense nationale [1309] ». L'usine semble bien le lieu où sont expérimentés les facteurs qui trahissent l'identité de ces « groupements politiques », d'une part « les formes modernes de la technique et de l'organisation » c'est-à-dire la rationalisation, d'autre part la préparation de « la guerre [1310] ». Ce dévoilement des structures permanentes du pouvoir fait suite à une réflexion sur la nature du politique à partir de l'expérience ouvrière. Les étiquettes politiques empêchent de penser les problèmes pour eux-mêmes. Les enjeux du pouvoir sont contraires au mot d'ordre de lucidité nécessaire au philosophe. Ils se fondent, par définition, sur des abstractions comme par exemple la considération de la notion de capitalisme et son élection au rang d'élément discriminant entre les partis. Aussi Simone Weil expose en ces termes sa décision de se mettre à l'écart de la vie politique dans une lettre à René Belin en mars 1937 : « C'est qu'il faut examiner les problèmes en eux-mêmes et non en fonction des étiquettes politiques ou autres. C'est une vérité évidente, mais toujours méconnue par manque de courage. [1311] » Cette manière de poser le débat parachève une logique bureaucratique où il importe de maintenir les structures du pouvoir. Cette permanence du pouvoir à travers ses structures détermine la véritable nature de l'oppression. Dans cette lettre, elle revient donc sur « les éléments décisifs de la situation présente » déjà évoqués dans sa correspondance avec Victor Bernard, dans la perspective de son engagement à l'usine. La nature centrale de la condition ouvrière comme paradigme de compréhension apparaît de manière encore plus évidente : « Voici ce que j'appelle les éléments décisifs de la situation présente. D'abord les nécessités qu'implique l'équipement en vue de la guerre, nécessités dont le poids effectif dépasse de beaucoup le fardeau des fabrications de guerre proprement dites. L'organisation du travail industriel qui réduit la fonction sociale d'une large masse de travailleurs à quelque chose d'équivalent à l'esclavage. La structure

[1309] *Op. cit.*, p. 231.
[1310] *Ibid.*
[1311] Nous nous référons à l'article de Gilbert Kahn, « L'évolution politique de Simone Weil » dans les *Cahiers Simone Weil*, tome IV, n° 1, mars 1984, p. 15.

générale de l'économie, qui porte les privations et le surmenage bien au-delà des nécessités réelles, par la branche accordée aux branches de l'économie qui ne contribuent pas au développement des corps et des esprits. La structure, la fonction, la puissance de l'État. [1312] » Bien que son éminence soit dramatique, la guerre n'apparaît pas comme un événement. Plutôt que d'évoquer les contingences historiques qui mènent au conflit, Simone Weil fait de la guerre un élément fondamental ces dispositions oppressives normales de la société.

La guerre est un aboutissement et non pas une rupture dans ses dispositions. Cette perception s'appuie sur la reconnaissance du caractère permanent des structures bureaucratiques qui organisent les rapports de production. La condition de la « large masse des travailleurs » n'est pas modifiée mais elle prend la forme de la nécessité. La perspective de la guerre étouffe les velléités critiques. Les reproches que Simone Weil adresse à l'analyse marxiste convergent, rappelons-le, sur la prise en compte, dans la nature des rapports de domination qui forment la dialectique sociale, de la force et des enjeux proprement guerriers. Le constat est sévère : « Jamais les marxistes n'ont analysé le phénomène de la guerre, ni ses rapports avec le régime ; car je n'appelle pas analyse la simple affirmation que l'avidité des capitalistes est la cause des guerres. Quelle lacune ! Et quel crédit accorder à une théorie qui se dit scientifique et qui est capable d'une pareille omission [1313] ? » Cette lacune trahit en effet une méconnaissance, grave (et même fatale en regard de la scientificité de la doctrine marxiste) aux yeux de Simone Weil, de la nature même de la production industrielle. Laquelle est en réalité, non seulement « le principal moyen d'enrichissement » mais aussi le « principal moyen militaire [1314] ». De ce fait elle est soumise à la fois à la concurrence entre les entreprises et à celle entre les nations. L'aggravation de la situation pour les ouvriers depuis « le temps de Marx [1315] » tient moins aux conditions objectives d'existence réservées aux ouvriers qu'à la généralisation d'un système fondée sur la réduction de l'ouvrier au « rôle de simple rouage dans les usines [1316] ». Les « machines sont encore plus oppressives » à l'usine et « la machine de l'État » se déploie « de jour en jour d'une manière plus monstrueuse [1317] ». Dans de telles circonstances une révolution dans une nation donnée a toutes les chances de reproduire ce système oppressif par le rapport qu'elle entretient aux autres nations. À moins que la religion se propage, mais là encore, si on peut espérer une telle contagion, « elle devrait être immédiate ou ne pas être, car

[1312] *Lettre à René Belin, ibid.*, p. 16.
[1313] *Sur les contradictions du marxisme, Oppression et Liberté, op. cit.*, p. 200.
[1314] *Ibid.*
[1315] *Ibid.*
[1316] *Ibid.*
[1317] *Ibid.*, p. 201.

une évolution, et, entre autres obstacles, l'exaspération des nationalismes empêchent qu'on puisse raisonnablement croire à l'extension immédiate d'une révolution dans plusieurs pays ». En ce sens, la bureaucratie est le poids mort de la révolution.

b. Bureaucratie et révolution

« Ce qu'une bureaucratie est incapable de faire, c'est une révolution », écrit Simone Weil en 1932 dans son compte rendu du livre de Léon Trotsky *Et, maintenant ?* [1318]. Reprenant la critique de la social démocratie allemande menée par Trotsky, elle décrit l'inertie du pouvoir qui, pour prévenir la menace hitlérienne s'appuie sur la police et l'État. À ce sujet, Simone Weil fait le commentaire suivant : « Les sarcasmes de Trotsky au sujet de cette politique sont encore bien moins cruels que le démenti cinglant donné aussitôt par les faits eux-mêmes. [1319] » Les faits dévoilent la persistance curarisante d'une structure bureaucratique. Aussi l'alternative proposée par Trotsky « fascisme ou révolution » pose de manière cruciale les enjeux de la politique allemande. Formulée en d'autres termes il s'agit de comprendre ce qui, en Allemagne, est contraire à la concrétisation des inspirations révolutionnaires. La permanence d'une structure bureaucratique est le point d'achoppement de la critique menée par Simone Weil. La reconnaissance de cet élément permet de comprendre pourquoi ni le parti communiste, ni la social démocratie encore au pouvoir ne parviennent à préserver les ouvriers allemands de l'hitlérisme. En effet, si « la grande masse des ouvriers allemands reste encore menée par des bureaucrates incapables de se détacher de l'État capitaliste auquel ils ont si longtemps été soumis », le parti communiste bien que détaché de l'autorité de l'État allemand, est « entièrement gouverné par la bureaucratie russe [1320] ». Le Parti communiste comme le parti social démocrate attend d'être suivi par l'ensemble des ouvriers allemands sans agir pour les ramener à sa cause. Et, précise Simone Weil dans son commentaire, ceux qui « comme Trotsky recommandent une autre tactique » sont traités de « conciliateurs qui voudraient séparer la lutte contre le fascisme et la lutte contre le social fascisme ». Ces accusations témoignent de la disparition du plus élémentaire bon sens dont fait preuve *a contrario* « le véritable homme d'action [1321] » qu'elle loue dans la personne de Trotsky, au début de ce compte rendu. En effet rien n'est plus dangereux aux yeux de Simone Weil que ce mépris affiché par les bureaucrates pour l'action et pour la réalité. La situation d'inertie qu'ils prônent en commun traduit

---

[1318] *Conditions d'une révolution allemande, « Et maintenant ? »* par Léon Trotsky, *Libres propos*, n° 8, août 1932, in *Œuvres complètes*, tome II, volume 1, p. 112
[1319] *Ibid.*, p. 110.
[1320] *Ibid.*
[1321] *Ibid.*, p. 108.

une forme d'impuissance spécifique qui se nourrit de concepts tournés en chimères car vidés de l'expérience qui seule définit leurs contours. Ainsi, par exemple, le parti communiste allemand n'a-t-il pas, en dépit de l'expérience italienne, avancé la théorie suivant laquelle « on pouvait très bien laisser Hitler arriver au pouvoir ; qu'il s'y userait très vite, et ouvrirait la voie à la révolution» ? Revenant sur le propos de Trotsky, Simone Weil reprend son expression « ulltimatisme bureaucratique [1322] » pour qualifier le mode d'action des bureaucraties d'État. Parler d'action est en réalité bien mal fondé car ce recours systématique à l'ultimatum trahit bien plutôt « la peur devant l'action décisive [1323] ». En effet, l'ultimatum traduit un commandement et chacun doit admettre a priori « que toutes les décisions précédentes, actuelles et futures, du Comité central, sont infaillibles [1324] ». Ce postulat d'infaillibilité éloigne radicalement les conséquences pratiques de telles décisions de ce que définit proprement une action. Elle propose des simulacres en s'interdisant la moindre contradiction, non pas seulement au sens où un ultimatum ne peut être contredit mais surtout par le fait que « l'ulltimatisme démocratique » refuse les notions d'historicité et d'événement qui forment la matière naturelle du gouvernement. Les décrets présents instaurés par le pouvoir affichent contre la situation historique un commandement inflexible.

Il s'agit d'un modèle caricatural de permanence du pouvoir, où l'exigence de durée, dans la mesure où elle ne se définit plus dans un rapport dialectique avec les épisodes capricieux de l'histoire et les revendications des peuples, se meut en injonction d'éternité. Il faut l'admettre : « C'est bien là ce qui constitue le caractère tragique de la situation actuelle en Allemagne. Chargés de défendre, contre les bandes fascistes, l'héritage du passé, les espérances de l'avenir, les ouvriers allemands ont, contre eux, tout ce qui est pouvoir constitué, tout ce qui est installé dans une place. État allemand et État russe, partis bourgeois et représentants attitrés des ouvriers, soit comme obstacle à vaincre, soit comme poids mort à soulever, à paralyser les ouvriers allemands. [1325] » Le pouvoir installé tend à demeurer en dépit des circonstances qui contredisent son existence comme représentant des intérêts pour lesquels il fut érigé. En deçà de cette existence il ne reste qu'une forme à la fois pauvre et tenace de présence. L'exercice du pouvoir est rapporté à lui-même en tant que fin. On éprouve cette forme de finalité vide dans le rapport au temps contenu dans ce que Trotsky nomme « l'ulltimatisme bureaucratique ». L'expérience ouvrière de Simone Weil révèle aussi cette forme de rapport au temps où la subjectivité ne parvient plus à se projeter et où il est désormais impossible de produire la

[1322] *Ibid.*, p. 112.
[1323] *Ibid.*
[1324] *Ibid.*
[1325] *Ibid.*, p. 114.

moindre narration. Cet état tient aux modes de fabrication il participe à une certaine définition du travail c'est-à-dire du rapport que les hommes, dans un certain contexte social et politique, entretiennent avec leur milieu. Aussi dans le cadre de la production en série « les pièces ont une histoire » dans la mesure où « elles passent d'un stade de fabrication à un autre [1326] » tandis que l'ouvrier « n'est pour rien dans cette histoire » car « il n'y laisse pas sa marque [1327] ». Cette confusion entre la chose et le sujet humain, l'indignité à laquelle elle condamne l'homme forme la condition de possibilité de l'érection d'une bureaucratie totalitaire. Joël Janiaud, dans son commentaire de l'œuvre de Simone Weil autour de la question de l'attention, aboutit à cette conclusion après s'être interrogé sur le problème moral que posaient « les rapports entre les mobiles de l'action et l'épuisement psychique et physique des ouvriers [1328] ». Il aboutit à la conclusion que la conséquence morale et politique la plus importante est une « indifférence au sort des camarades [1329] ». Il se rapporte alors à la réflexion de Simone Weil : « Une force presque irrésistible, comparable à la pesanteur, empêche alors de sentir la présence d'autres êtres humains qui peinent eux aussi tout près ; il est presque impossible de ne pas devenir indifférent et brutal comme le système dans lequel on est pris ; et réciproquement la brutalité du système est reflétée et rendue sensible par les gestes, les regards, les paroles de ceux qu'on a autour de soi. [1330] » Reste à comprendre ce que définit la « brutalité » de ce système et en quoi il peut être identifié à une organisation totalitaire.

2.2. Le dévoilement d'un espace totalitaire

2.2.1. Qu'est-ce qu'une structure totalitaire ?

L'intuition fondamentale de Simone Weil consiste dans l'exposé des différentes modalités de gouvernement à partir des divers modes de collaboration et de production. L'effort pour relier la question de la place réservée par les sociétés au travail à celle de l'érection globale d'une autorité politique, met au centre la question, cruciale à ses yeux, de la coordination. L'analogie entre les modes de production dans les usines modernes et l'organisation totalitaire, dans la perspective d'une définition de ce concept de coordination est la clé de son

[1326] « La Rationalisation », *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 338.
[1327] *Ibid.*
[1328] S*imone Weil, l'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002, p. 59.
[1329] *Ibid.*
[1330] *Expérience de la vie d'usine, op. cit.*, p. 338.

argumentation, nous l'avons notamment souligné dans le commentaire du propos qu'elle tient à Robert Guihéneuf, alors qu'elle cherche à circonscrire l'essence du totalitarisme [1331]. La prise en compte de l'inévitable aveuglement de la coordination au sein d'une structure totalitaire permet d'enrichir la distinction entre l'exploitation des ouvriers et leur oppression. Elle permet de comprendre la signification politique de cette différence. Entendre le malheur ouvrier suppose en effet de comprendre que l'oppression subie n'est pas strictement fonction de l'exploitation économique. Non seulement parce qu'elle comporte la dimension métaphysique que nous avons montrée et que nous pouvons résumer par le fait que l'ouvrier est « coupé des cieux », par le mode de travail qui lui est imposé mais aussi par la soumission qu'elle cherche à produire au niveau politique.

Cet état fait penser aux descriptions de Custine dans ses *Lettres de Russie*, dès lorsqu'il tente de peindre l'emprise de l'Empire sur le peuple russe. Il le décrit comme une « population d'automates » où ce qui est brisé par le pouvoir est « l'humanité ». Cette paralysie de la vie, cette obéissance aveugle est un « chef-d'œuvre de mécanique militaire [1332] » où chacun se soumet à une pensée qu'il ignore. Or, si les historiens s'entendent pour critiquer les informations livrées par Custine sur la Russie de 1839, ils admettent aussi que ce récit fait un portrait remarquable de l'ère stalinienne. Ainsi Pierre Nora, qui signe la préface de l'édition de 1975, avertit qu'on ne peut lire ses lettres « qu'avec des yeux d'aujourd'hui ». Car « les formules abondent dans toutes les pages, qui, discutables en leur temps, paraissent d'une vérité hurlante si on les lit à travers ce que nous avons appris du régime stalinien [1333] ». Cette description des rues de Saint-Petersbourg est caractéristique de l'ambiance sociale et de l'ordre politique perçus par Custine : « Les mouvements des hommes que je rencontrais me paraissaient roides et gênés ; chaque geste exprime une volonté qui n'est point celle de l'homme qui le fait ; tous ceux que je voyais passer portaient des ordres. […] Pas un individu ne semblait marcher par lui-même et la vue de cette contrainte m'inspirait une tristesse involontaire. [1334] » Ce tableau pourrait être celui que Simone Weil fait de l'usine où, bien qu'à bout de forces, l'ouvrier « n'a rien mis de lui-même dans son travail [1335] », tant il semble lui aussi être mû comme un automate.

[1331] *Lettre à Robert Guihéneuf, Cahiers Simone Weil*, tome XX, n° 1-2.
[1332] *Lettes de Russie*, Gallimard, Paris, 1975, p. 91.
[1333] *Ibid.*, préface p. 26.
[1334] *Ibid.*, p. 90.
[1335] *Expérience de la vie d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 340.

a. L'usine, un espace totalitaire

Nous savons en quels termes Simone Weil résume l'inversion des fins et des moyens à l'usine, c'est de son point de vue « la racine du mal [1336] ». Puisqu'il faut convenir qu'une telle inversion signifie que les hommes jouent le rôle des choses et les choses celui des hommes. Ces réflexions tirées de l'expérience de la vie d'usine donnent lieu à une appréciation générale de l'état de la civilisation. Au centre, se pose le problème de la place de la pensée. Comme elle le rappelle à Robert Guihéneuf, la fonction « propre de l'esprit est de coordonner [1337] ». À chaque fois que l'esprit abdique cette fonction l'on se trouve en état de servitude. Le « mal » désigne de ce fait « toute coordination imposée de l'extérieur ». Or, à l'usine où se sont les choses qui règlent les mouvements des hommes, ce mal est le mal totalitaire. Notre questionnement porte sur les mécanismes de contamination de chacune des actions accomplies dans ce cadre perverti. Comment le mode de production à l'usine, le rapport qu'il implique entre les hommes et l'aliénation à laquelle il consent dans le rapport des hommes à la matière permet de penser qu'il constitue un modèle de compréhension des mécanismes de l'oppression ? D'abord, dans la mesure où « toute action humaine exige un mobile qui fournisse l'énergie nécessaire pour l'accomplir [1338] », la contradiction est évidente dès que le mode de coordination implique l'abdication du jugement. L'absence de délibération produit une forme de mobilisation à vide, sans mobile en dehors d'elle-même. Si l'ouvrier cherche un mobile, celui-ci transcende nécessairement l'action particulière et il les contient tous : il s'agit de gagner sa vie. Cette proposition sitôt formulée ferme toute possibilité de récit, il est en effet impossible de se représenter quelle réalité concrète elle recouvre. Le mobile démesuré fait se tourner sur lui l'énergie non pas comme ce qui doit motiver l'action, mais comme ce qui l'interdit, condamnant le sujet à l'attente. Le déséquilibre entre la routine, la répétition quotidienne des mêmes gestes et la possibilité de perdre la vie dénature la signification du travail. Suivant ce raisonnement l'organisation du travail à l'usine pervertit structurellement toute forme d'action humaine. Or, le travail a pour destination l'expression d'un rapport à la nécessité tel qu'il permette à l'homme de dominer la matière en réalisant « la combinaison de l'ordre et de la liberté [1339] ». En droit, le travail désigne l'action accomplie comme rapport de la pensée au monde. Les implications de l'abaissement du travail concernent donc l'ensemble des rapports sociaux et supposent l'avènement d'un ordre politique où le pouvoir de coordonner les actions rend opaques les règles et les limites de son application. Les motifs de l'action, la mobilisation

[1336] *Ibid.*, p. 336.
[1337] *Lettre à Robert Guihéneuf, Cahiers Simone Weil*, tome XX, n° 1-2, p. 12.
[1338] *Expérience de la vie d'usine, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 338.
[1339] *Lettre à Jacques Laffitte, La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 257.

des énergies ont désormais pour modèle la nécessité d'abdiquer toute forme de jugement, en dehors de la reconnaissance de la fin ultime imposée sans discrimination. Tout comme le régime totalitaire suppose la négation de l'histoire et rompt avec l'idée d'événement, il nie aussi la possibilité des rencontres qui constituent les nœuds par lesquels le monde humanisé accède au sens. Aussi Simone Weil a-t-elle l'intuition que la possibilité de rencontrer « de temps à autre un autre humain » qui « s'obstine à réfléchir » est conditionnée par l'avènement d'un tel régime. Et ainsi convie-t-elle en ces termes Jacques Laffitte à se réjouir de leurs échanges : « Qui sait si un de ces jours un régime « totalitaire » ne viendra pas pour un temps supprimer presque entièrement la possibilité matérielle de pareilles rencontres [1340] ? » De telles rencontres sont possibles dans la mesure où on s'efforce de maintenir « un travail de l'attention » entendu non seulement comme tâche individuelle mais aussi comme méthode pour mettre au jour « une meilleure organisation sociale [1341] ». Or, le déracinement que Simone Weil expérimente à l'usine contredit ce travail d'attention.

En effet, le déracinement « dé-réalise le monde [1342] » en produisant un monde d'idoles. L'adoration des masses est une manifestation paroxysmique du déracinement. L'idolâtrie est engendrée par le déracinement puisqu'il implique « dans tous les domaines » de ne plus mettre les choses en relation, mais de regarder chaque chose « comme un but en soi [1343] ». La communauté nationale devient pour elle-même objet de vénération à mesure qu'elle est coupée des racines qui lui donnent sens et valeur. De même, la tendance totalitaire contenue dans la logique étatique s'accomplit dans le culte du chef. Il est une réponse au besoin contrarié par « la nécessité d'embrasser le froid métallique de l'État ». On retrouve la métaphore platonicienne du « grand animal » où le sophiste dompte la foule en épousant ses mouvements et en répondant à ses humeurs. Tel est donc cet homme qui, « après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il s'irrite et s'apaise, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, et quel ton de voix l'adoucit ou l'effarouche [1344] », appellerait sagesse ces passions et ces mouvements. Hitler serait ainsi un dompteur accompli. Ces dérives idolâtriques s'appuient sur la forme de l'attention suscitée par la société totalitaire. Cette forme basse de l'attention peut être définie par la vigilance dont nous avons décrit le mécanisme [1345]

[1340] *Ibid.*, p. 262.
[1341] Nous nous inspirons du commentaire de Joël Janiaud, dans son ouvrage *Simone Weil, l'attention et l'action, op. cit.*,. p. 97.
[1342] *Ibid.*, p. 106.
[1343] *Ibid*, p.1093.
[1344] Platon, *La République* 493c.
[1345] Note n° 788.

à partir de l'expérience ouvrière de Simone Weil en 1934. La société totalitaire implique que la vigilance soit le mode général de rapport aux idées et aux hommes. Or, nous savons qu'être vigilant suppose de se refuser au monde comme potentialité et ouverture pour se concentrer sur une partie du réel en fonction de jalons préalablement établis. À l'usine, cette partie est désignée par la tâche à accomplir. Cette forme de concentration s'oppose radicalement au régime de l'attention auquel enjoint Simone Weil. Au contraire, l'espace totalitaire jalonné d'idoles est un espace où nul ne peut se mouvoir sans être vigilant. L'organisation du travail à l'usine fondée sur la séparation des moyens et des fins et sur la réification de la pensée est ainsi un modèle d'intelligibilité pour comprendre comment peut émerger une société qui repose sur un ordre totalitaire. Le travail « au centre de la civilisation » l'est aussi lorsqu'elle se change en barbarie. Le romancier allemand Hans Fallada [1346] montre parfaitement en quoi consiste cet appel répété à la vigilance, partout et au quotidien, dans son récit *Seul dans Berlin*, où il raconte les journées de mai 1940 à Berlin dans un immeuble modeste de la rue Jablonski. Les personnages centraux sont Anna et Otto Quangel qui, désespérés d'avoir perdu leur fils au front, inondent la ville de cartes contre Hitler, et cherchent ainsi à éveiller la résistance des Berlinois. À deux reprises l'auteur décrit l'angoisse terrible des personnes qui trouvent ces cartes, et qui ne se risquent même pas à les lire. La première fois, c'est l'acteur Max Harteisen qui trouve, fort embarrassé, une carte dans sa cage d'escalier. Y étaient écrits ces mots : « Mère, le Füher m'a tué mon fils… » Le romancier décrit alors la scène suivante : « Involontairement, il retourna la carte. Mais il n'y avait aucune mention d'expéditeur ni de destinataire. Au lieu de cela on lisait : « Faites circuler cette carte, pour que beaucoup la lisent ! Ne donnez rien au Secours d'hiver…Travaillez lentement, encore plus lentement !… Sabotez les machines !… Ainsi, vous contribuerez à arrêter la guerre ». » Aussitôt la panique s'empare du personnage, il hésite faut-il ou non reposer la carte sur l'appui de fenêtre, ne vaut-il pas mieux la glisser dans sa poche ? S'insinue un soupçon terrifiant : « De l'ascenseur, ne l'avait-on pas vu et même reconnu la carte en main ? » La seconde fois intervient à l'usine où Otto Quangel est un contremaître zélé. Il décide (ce qui le précipitera dans les geôles de la Gestapo) de vérifier l'effet que produisent les cartes qu'il rédige passionnément tous les dimanches avec sa femme. Pour apaiser sa crainte, il se fait la réflexion suivante : « Que peut-il m'arriver ? Je suis ici un ouvrier parmi quatre-vingt. Tous sont suspects au même titre que moi. Et même davantage car on me prend pour une vieille bête de somme, étrangère à toute politique. [1347] » Il appelle

[1346] Hans Fallada, pseudonyme de Rudolf Ditzen, est né en 1893. Il a exercé une multitude de métiers comme gardien de nuit ou exploitant agricole, avant de devenir reporter puis romancier. Il a terminé *Seul dans Berlin*, en 1947, l'année de sa mort.

[1347] *Seul dans Berlin*, Denoël, Paris, p. 406.

alors un ouvrier et lui demande de ramasser les cartes, qu'il nomme « morceaux de carton » au prétexte que quelqu'un a dû les faire tomber. La réaction de l'ouvrier est démoralisante pour Otto Quangel tandis qu'il feint de ne pas comprendre l'attitude de l'homme qui se décompose à mesure qu'il prend connaissance du texte. « Il lui prend des mains les cartes et fait semblant de les lire. Mais il est incapable de détourner les yeux du visage de l'ouvrier. Cet homme tremble et son visage est chargé d'angoisse. C'est donc uniquement d'angoisse qu'il s'agit ! L'homme n'a même pas lu jusqu'au bout. Il n'a guère été plus loin que la première ligne, et la peur s'est déjà emparée de lui. [1348] » Ces passages montrent clairement comment la pensée s'inhibe au profit d'une vigilance à vide, ayant pour point de mire la survie de celui qui à ce prix ne doit pas lire le message qui lui est si maladroitement adressé. La situation décrite par le romancier illustre ce que signifie lire dans une société totalitaire. Comme l'expose Simone Weil dans l'*Essai sur la notion de lecture* auquel nous nous sommes référés précédemment, lire, consiste d'abord à être saisi du dehors par les significations que nous lisons. L'action sur soi comme sur autrui consiste en la capacité de changer des significations. Le sentiment de l'existence tient d'abord au fait « que je subis l'empreinte du monde [1349] ». C'est pourquoi « la guerre, la politique, l'éloquence, l'art, l'enseignement » et en général « toute action sur autrui » aspirent principalement à modifier « ce que les hommes lisent [1350] ». L'action naît de l'attention, elle suppose de se déprendre de soi, d'encourir le risque d'accueillir un inédit. Le monde se présente sous la forme de signes par lesquels le sujet se saisit lui-même et l'exercice de l'attention demande la faculté de s'engager au sein de cet ensemble. Cependant, le pouvoir et les institutions tendent par nature à transformer ce qui est lu, la liberté est mesurée par la part laissée dans cette entreprise au jugement personnel à la réappropriation singulière de chaque lecteur. Cette communauté est nécessaire à l'existence même du monde laquelle repose sur la reconnaissance par tous d'une série de significations. Toutefois, tout comme la pensée se réifie dès lors qu'elle n'est plus mise en relation par le sujet comme c'est le cas à l'usine ; les significations se rigidifient et nuisent à la liberté du lecteur à chaque fois qu'elles sont imposées du dehors non pas par les phénomènes mais par le pouvoir. Ainsi plutôt que d'ouvrir à la critique du système totalitaire hitlérien, la charge significative des propos d'Otto Quangel empêche l'exercice libre du jugement, dans un contexte où la contestation est immédiatement synonyme de mort. Le monde totalitaire est ainsi terriblement réduit, étranger à l'herméneutique.

[1348] *Ibid.*
[1349] *Sur la science, op. cit.*, p. 66.
[1350] *Op. cit.*, p. 218.

L'organisation du travail à l'usine telle que Simone Weil en rend compte est un modèle pour comprendre ce que définit cette réduction du monde. À l'usine, l'organisation du travail procède de la tendance sophiste dénoncée par Platon et à laquelle Simone Weil fait de nombreuses références. De même que le tyran suit les mouvements du gros animal pour mieux le dompter, la logique de la production mise en forme par la rationalisation suppose la possibilité de circonscrire chaque geste par des fins qui impliquent l'application d'une telle attention. Souvenons-nous des explications de Taylor : ne s'agit-il pas encore « d'observer les mouvements instinctifs et les appétits [1351] » des ouvriers, de comprendre, par où il faut les approcher et par quels moyens contenir non seulement leurs mouvements mais aussi leurs comportements.

b. La clé de la civilisation

L'organisation du travail à l'usine, durant l'année 1934-1935, révèle la tendance de la technique à s'ériger en modèle d'intelligibilité et de hiérarchisation des valeurs. On peut parler d'instrumentalisation du travail humain où la productivité devient à elle-même sa propre fin. Reprenons une dernière fois la formule de Simone Weil : à l'usine les hommes « jouent le rôle des choses » et les « choses jouent le rôle des hommes [1352] ». À propos de cette inversion, elle emploie la même expression qu'au sujet la rêverie, elle parle également de« la racine du mal ». La rêverie affranchit des limites imposées par le contact avec les hommes et par la séparation du bien et du mal. Elle suppose dans le contexte de l'usine, l'avènement d'un monde où les hommes seraient absolument producteurs. « Au niveau de l'ouvrier, les rapports établis entre les différents postes, les différentes fonctions, sont des rapports entre les choses et non entre les hommes. Les pièces circulent avec leurs fiches, l'indication du nom, de la forme, de la matière première ; on pourrait presque croire que ce sont elles qui sont les personnes, et les ouvriers qui sont les pièces interchangeables. [1353] » L'usine exclut en effet la finalité, « tout est moyen », l'efficacité, la performance, sont les valeurs ultimes pervertissant la question de la signification. Ayant l'intuition de l'importance d'une réflexion sur la technique, Simone Weil a fait de ce questionnement le motif principal de son expérience ouvrière. D'une manière générale, le caractère souverain de la technique est fondamentalement pernicieux. À tel point qu'il est inévitable que « le mal domine partout où la technique se trouve soit entièrement, soit presque entièrement souveraine [1354] ». La technique, quel que soit le

[1351] Nous reprenons le passage cité plus haut de *La République*, 493c, de Platon.
[1352] *La Condition ouvrière, Expérience de la vie d'usine*, op. cit., p. 336.
[1353] *Ibid*.
[1354] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1155.

domaine où elle s'emploie, désigne un ensemble de moyens, lesquels doivent par définition être subordonnés à des fins. Et on ne peut interroger pour elle-même la valeur d'un moyen. Les techniciens se distinguent en vertu de leurs compétences, de leurs habiletés mais non point en fonction des buts qu'ils se sont donnés. Cela suppose que partout où la technique domine, s'épuise dans le même mouvement tout questionnement portant sur le sens. Les responsabilités sont elles-mêmes relatives à l'efficacité. Elles peuvent avoir le même caractère répétitif que n'importe quelle tâche, étant vidées de leur substance. Cette domination de la technique est présente dans chaque fonction occupée, quel que soit par ailleurs son prestige social ou intellectuel. « Un directeur est une machine à prendre des responsabilités. [1355] »

Cette subordination des travailleurs aux instruments de travail est prolongée et devient paroxysmique en période de conflit armé. La logique productiviste prend un essor nouveau dans les industries puisque la supériorité productrice suppose la supériorité militaire, et au front, elle s'effectue par la subordination des combattants aux instruments de combats. La production est totalement vouée à la destruction. Quels que soient les groupements politiques deux facteurs priment : « D'une part la subordination et la dépendance impliquées par les formes modernes de la technique et de l'organisation économique, d'autre part la guerre. [1356] » La guerre est la forme ultime de l'oppression par les massacres qui sont perpétrés et les cadavres qui en sont les moyens. C'est pourquoi il faut bien comprendre la guerre comme un fait de politique intérieure qui pousse au sommet l'inégalité dans les rapports de force. La place de l'ouvrier non qualifié est de même nature que celle du soldat au front, il est exposé au danger mais il ne lui est point demandé de prendre des risques conscients. Le courage dont il doit faire preuve est contenu dans la fonction qu'il occupe, laquelle a pour vertu ultime d'être essentiellement anonyme. Le soldat inconnu ou l'ouvrier des grandes usines souffre la même peine d'être pris dans les rouages d'une machine sur laquelle il ne leur semble pas pouvoir agir. Le modèle est bien celui de la technique, par lequel est expérimentée une conception du monde où le rapport des fins et des moyens est inversé. Simone Weil inscrit ses réflexions dans une perspective qui n'est pas sans faire penser à celle, bien connue, de Martin Heidegger. Le philosophe allemand a montré que la technique est, par essence, non seulement un ensemble de moyens mais aussi dévoilement du monde. En tant que telle, la technique moderne se déploie, non plus par « pro-duction » mais par « pro-vocation », c'est-à-dire par mise en demeure. La technique moderne a pour modalité l'arraisonnement de la nature. La nature doit donner raison de son existence, elle est « mise en demeure de produire ».

[1355] *Journal d'usine, op. cit.*, p. 180. Simone Weil ajoute : « Pas de métier plus stupide que celui de directeur. »
[1356] *Lettre à Victor Bernard*, le 16 mars 1936, *La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 231.

Heidegger rappelle que pour comprendre ce que comporte en propre la technique moderne, il faut distinguer dans l'usage de la nature l'extraction de biens naturels de leur accumulation. Par opposition, il célèbre beaucoup autour du travail du paysan. Le paysan « requiert la nature au sens de la production ». Il sème et confie la semence « aux forces de croissance et il veille à ce qu'elle prospère [1357] ». Pour Simone Weil, le travail quotidien du paysan est, dans la mesure où il correspond à son essence, une parabole chrétienne, par laquelle « la vie quotidienne elle-même a une signification divine [1358] ». Aussi, en 1941, elle écrit en ces termes à Xavier Vallat, commissaire aux Questions juives : « Je tiens à vous exprimer la reconnaissance sincère que j'éprouve envers le gouvernement pour m'avoir ôtée de la catégorie sociale des intellectuels et m'avoir donné la terre, et avec elle toute la nature. Car seuls possèdent la nature et la terre ceux à qui elles sont entrées dans le corps par la souffrance quotidienne des membres rompus de fatigue. Ceux-là […] vivent chaque journée, ils ne la rêvent pas. [1359] » Ce contact avec la terre, « la vie des champs » comme elle le nomme, tranche avec la logique productiviste et abstraite des grandes industries. À l'ouvrier manque la portée métaphysique qui fonde chacun de ses gestes. Mais cela ne signifie nullement que le travail ouvrier n'ait pas lui-même un sens métaphysique. Dans le cadre de la technique moderne, la souveraineté de la technique fait de la nature un moyen au sens strict. La fin préfixée par celui qui l'exploite détermine son essence, rien ne saurait apparaître en dehors de ce résultat. Le dévoilement de la technique est alors dévoilement d'elle-même, présentation d'elle-même, et c'est pourquoi, pour reprendre l'expression de Simone Weil, elle est « souveraine ». Dans le domaine de la pensée, cette corruption s'annonce, d'après Heidegger, par la tendance à compenser la défaillance essentielle du questionnement portant sur le sens, par la production de concepts qui sont des « instruments de formation », puis des « exercices scolaires » jusqu'à devenir « une entreprise culturelle ». Peu à peu, « la philosophie devient une technique de l'explication par les causes ultimes. On ne pense plus, on s'occupe de « philosophie ». Dans le jeu de la concurrence, de telles occupations s'offrent alors au domaine public sous formes d'…ismes, et tendent à la surenchère [1360] ». De même pour Simone Weil, si le développement de la technique moderne conduit à ce que les mécanismes de production soient impénétrables à la pensée des ouvriers, les travailleurs intellectuels eux-mêmes se robotisent quand « le caractère machinal des opérations arithmétiques » transforme le comptable en « machine à

[1357] *Essais et conférences, La Question de la technique*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 20-21.
[1358] *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, pp. 26-27.
[1359] Cette citation de Simone Weil est notamment commentée par Huguette Bouchardeau, dans son livre *Simone Weil*, Paris, Julliard, 1995, p. 281.
[1360] *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1983, p. 39.

compter », quand les signes de l'algèbre, à force d'être maniés, « finissent par faire preuve d'une efficacité dont leur signification ne rend pas compte. Alors le savant s'écrie : « Mon crayon en sait plus que moi [1361] ! »

Que se passe-t-il à l'usine ? Le sentiment est que les tâches accumulées ne produisent pas un travail commun. La technique de production, depuis l'usage des machines jusqu'à celui de la force des ouvriers, si elle est dévoilement, est non seulement arraisonnement de la nature, mais aussi des instruments, machines, outils, et à travers eux de l'intelligence qu'ils contiennent. Le fait, sur lequel Simone Weil revient plusieurs fois, que les machines cassent, que les ouvriers bricolent quelques réparations et que nul directeur d'usine ne soit technicien, produit une situation paradoxale : en même temps que l'esclavage des ouvriers, réduits à l'état de choses, est une image de l'homme contenu dans la matière (laquelle contient une vérité que Simone Weil enjoint de méditer), chaque effort fourni est une trahison de la matière. La technique est alors un instrument violent d'aliénation. Chaque outil éloigne du monde avec lequel pourtant il compose. Chaque geste de l'ouvrier exprime l'inadéquation fondamentale de son corps aux autres éléments. L'usine est un lieu de méditation métaphysique dans la mesure où elle contient en ses structures la source de l'oppression : il est impossible de prendre conscience de son esclavage en dehors des revendications économiques ou de pouvoir. Et cette indignité du travail en usine tel que Simone Weil l'expérimente rend impossible une réflexion sur la condition universelle de l'homme, dont le travail des ouvriers contient les sources authentiques. Dans une lettre de 1942 adressée au père Perrin, elle fait le récit de sa conversion au christianisme. Tout commence à l'usine. « J'avais l'âme et le corps en quelque sorte en morceaux. […] Ce contact avec le malheur avait tué ma jeunesse. Jusque-là je n'avais pas eu l'expérience de malheur […]. Étant dans cet état d'esprit, et 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 soudain, j'ai eu 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 autres. »

La signification du travail est, à l'usine, recouverte de mensonge car elle est pour l'essentiel l'effet d'une subordination sociale qui voile sa nécessité. Le travail manuel contient toujours un degré de servitude et le travail est bien « mettre son propre être, âme et chair, dans le circuit de la matière inerte, en faire un intermédiaire entre un état et un autre état d'un fragment

[1361] *L'Enracinement, op. cit.*, p. 1185.

de matière, en faire un instrument [1362] ». À l'usine, le fait d'être un rouage de la production industrielle, interdit de sentir cette nécessité ; l'indignité sociale, la cohorte des chefs, les brimades et les humiliations liées à la position sociale masquent ce poids de la matière. Ce qui pénètre le corps de l'ouvrier ce n'est ni la nature, ni la terre, ni Dieu mais la condition ouvrière, comme une seconde nature, qui à mesure qu'elle la trahit efface toute possibilité de penser une destination véritable et universelle.

[1362] *Ibid.*, p. 1217.

Conclusion

Ainsi, le questionnement de Simone Weil se façonne à mesure qu'il se confronte aux conditions matérielles présentes à l'usine. L'année 1934-1935 constitue à ce titre un tournant philosophique et existentiel. Il est moins question de découvrir des faits nouveaux que de les révéler en modifiant la perspective à partir de laquelle ils sont perçus. L'usine est ainsi le lieu d'une expérience cruciale par laquelle la signification de l'exploitation économique revêt un sens profondément philosophique. « Elle a changé pour moi non pas telle ou telle de mes idées (beaucoup ont été au contraire confirmées), mais infiniment plus, toute ma perspective sur les choses, le sentiment même que j'ai de la vie. Je connaîtrai encore la joie, mais il y a une certaine légèreté de cœur qui me restera, il me semble, toujours impossible. [1363] » Par quel mécanisme, alors que ses idées demeurent identiques, s'opère cette conversion du regard ? Répondre à cette question nous a amené à définir l'expérience ouvrière de Simone Weil comme un exercice philosophique. Les idées ne semblent bien que de pâles images du réel sans le contact avec le monde qui leurs donne une signification. Il n'y a donc pas d'alternative pour le penseur dont l'attention doit porter prioritairement sur les contradictions qui forment l'expérience. Ainsi la signification de l'exploitation apparaît contenu dans le concept complexe d'humiliation.

L'exigence philosophique du questionnement de Simone Weil nous a amené dans une deuxième partie à réfléchir à l'ambiguïté des engagements militants. Il importait surtout d'entendre que l'exercice de la subversion ne peut être paradoxalement l'œuvre d'un révolutionnaire. En effet, les données sociales sur lesquelles se concentre exclusivement la pensée impatiente du révolutionnaire, dissimulent les enjeux métaphysiques qui en forment pourtant l'essence. La place laissée à l'homme à l'usine conduit à une corruption qui n'est pas uniquement économique ou politique. L'engagement de Simone Weil est mesuré par le souci constant de se détacher des ancrages partisans. Cette distance critique donne l'assurance d'une prise plus effective sur le mécanisme de l'oppression sociale. Il faut admettre en effet que celui-ci est d'abord visibles par trois symptômes récurrents du malheur ouvrier : l'impossibilité à déterminer un ordre rationnel sur lequel fonder les actions, une inversion permanente des valeurs, une prévalence en tout du modèle de l'efficacité technique.

Or, ces symptômes ne sont-ils pas ceux d'une époque ? Le troisième moment de notre démonstration a justement porté sur l'aptitude de Simone Weil à questionner son époque au moyen de cette prise de distance vis-à-vis des modes attendus de l'engagement. Elle montre

[1363] *Lettre à Albertine Thévenon*, op. cit., p. 52.

que l'usine est un paradigme qui permet de comprendre en quoi consiste la déshumanisation propre à l'Europe des années trente. Simone Weil se trouvait donc bien à sa place à l'usine. En philosophe, son expérience ouvrière lui donne la possibilité de construire l'usine comme un concept et de penser les structures politiques et sociales de son temps. Pour en faire l'instrument d'un questionnement sur la place du travail du point de vue de ce qu'elle nomme « les conditions d'existence humaines ».

L'œil de Simone Weil

En témoignant de la condition ouvrière Simone Weil représente le travail à l'usine plus qu'elle ne le vit. Elle rapporte des faits et des propos qu'elle tient pour révélateurs d'une situation. Il ne s'agit pas simplement d'illustrer un propos (parce qu'elle n'est pas ouvrière et qu'elle ne nous livre pas des entretiens) mais de faire de son expérience un modèle d'intelligibilité. Il se trouve en effet dans son témoignage un souci de la vérité qui doit permettre d'échapper aux contingences et d'incarner comme *l'ouvrière type*.

Simone Weil résiste parce qu'elle ne suit pas seulement le flux des jours mais en fait le récit. Ce déroulement est celui sur lequel elle insiste alors qu'elle cherche à rendre compte de la place de l'ennui dans le malheur ouvrier. L'ouvrier ne raconte pas la journée passée à l'usine parce qu'il « ne dispose pas de son temps [1364] », il ne se sent pas le sujet de ce qui se déroule, les heures comme les pièces. Au contraire, Simone Weil est l'élément par lequel il se « passe quelque chose » à l'usine. Dans la mesure où elle produit par son questionnement, un espace pour la pensée. Elle crée des situations par le regard qu'elle porte sur ces camarades et sur les tâches à accomplir. Nous avons cependant insisté sur la complexité de ce regard qui cherche toujours à comprendre de l'intérieur l'aliénation ouvrière. Ainsi la narration prend la forme très limitée en du journal. Cependant, si pauvre soit-il en intrigue, le *Journal d'usine* constitue quand même une manière de raconter la vie d'usine.

Ainsi, Simone Weil ne peut être embauchée chez Alsthom comme n'importe lequel des chômeurs qui cherche un emploi (d'ailleurs, elle bénéficie des relations de Boris Souvarine). Elle doit être en mesure de dévoiler ce que la condition ouvrière revêt de paradigmatique pour le philosophe. Le mobile de son investigation est en elle (à l'extérieur il n'est guère compréhensible) et détermine un jalon à partir duquel s'organise son expérience. Comme témoin,

[1364] *La Condition ouvrière, « La classe ouvrière et le statut du travail », op. cit.*, p. 411.

elle décrit une tendance, un rapport entre les différents protagonistes qui font la situation sans pourtant la percevoir. Il s'agit donc bien de plaider la cause des ouvriers.

L'engagement de Simone Weil

Il lui faut donc d'abord s'affranchir des lectures propres à masquer la situation dont elle se prétendrait le témoin c'est-à-dire se défaire *a priori* des structures collectives qui enferment le jugement.

Le questionnement porte dur la possibilité d'une méthode par laquelle il serait possible de lire, dans l'expérience singulière, la portée universelle d'un événement. Ainsi Simone Weil fait des références constantes à la notion d'analogie. Elle définit, à ses yeux, le seul mode de compréhension authentique. Par exemple, pour que la technique devienne un outil d'émancipation des ouvriers, on mesurerait ses progrès en fonction de sa plus grande capacité à rendre possible la transposition dans la machine d'un mouvement analogue à celui du corps de l'ouvrier.

L'analogie exprime en tout un effort de traduction. Nous avons montré que cet appel répété à l'analogie, comme clé d'une meilleure compréhension, exprimait une exigence de vérité qui place la nécessité d'une présence effective du penseur à la première ligne. Il faut pour que cette traduction soit, ou pour que l'analogie puisse opérer, quelqu'un qui puisse vivre l'événement de manière impersonnelle. On retrouvera cette exigence de manière spectaculaire dans le *Projet d'une formation des infirmières de première ligne*, qu'elle présente en 1942. Pour chercher à contrer la propagande d'Hitler, il est nécessaire de frapper l'imagination de manière à la détourner de l'idolâtrie. L'esprit de sacrifice des SS, non seulement prêts à risquer leur vie mais à mourir, doit être contrebalancé par celui de ces infirmières. La « propagande en acte » doit donc déjouer la propagande en produisant de nouvelles images susceptibles d'insuffler une inspiration morale [1365].

L'attention philosophique rend possible la formation des analogies. En interrogeant le fonctionnement de l'usine, Simone Weil dépeint une structure propre à rendre compte de n'importe quelle organisation bureaucratique. Cette capacité s'appuie sur une éthique qui exige de se tenir au seuil du réel. De manière à ce que la rencontre avec l'événement puisse

[1365] *Écrits de Londres, op. cit.*, p. 192.

s'effectuer. Simone Weil est donc au seuil de la condition ouvrière. La rencontre n'est effective que lorsque le contact devient véritablement une révélation. Par exemple, la description que Simone Weil rappelle souvent de l'ouverture des usines où, les ouvrières attendent l'heure précise de l'embauche, sous la pluie battante et, devant une porte ouverte, semble contenir concrètement la signification du déracinement ouvrier.

Être juge de son temps

Le témoignage de Simone Weil manifeste une rupture temporelle et ouvre un espace herméneutique. Elle présente en effet son expérience comme le pôle d'une nouvelle intelligibilité. Celle-ci témoigne d'abord d'un défaut d'interprétation. Il y a dans la condition ouvrière quelque chose qui n'est pas contenu dans le discours et qu'il faut mettre à jour, quelque chose à penser et qui produit l'intérêt de la pensée. Nous avons alors compris pourquoi Simone Weil déplore souvent les analyses de Marx, il lui semble en effet que le problème ouvrier ne peut être saisi entièrement à partir du concept de « lutte des classes » ni au sein d'une réflexion qui envisage l'activité de travail sous un angle trop idéologique. Il est certes important de questionner le libéralisme mais, cela ne fait sens que si on le rapporte à la situation universelle de l'homme face à la nécessité du travail.

Pourquoi une telle approche de la pensée de Simone Weil ?

Simone Weil n'est donc pas une ouvrière. Elle n'est pas non plus une intellectuelle dont l'objet d'étude serait l'usine. Elle n'a pas de question à poser au monde ouvrier, elle veut le traduire. L'expérience n'est que le prolongement existentiel d'une théorie déjà aboutie, dont elle pense être l'auteur personnel.

Cependant loin d'échapper aux contradictions de son engagement, elle s'emploie à le formuler en mettant au centre la nature intenable de sa position qui se mesure par l'humiliation dont elle veut rendre compte de manière centrale. La honte est l'effet du malheur auquel on a pu résister or, elle cherche à l'exprimer tout en lui résistant. La force de son témoignage tient à la contradiction qu'elle exprime à mesure qu'elle la ressent entre le sentiment de souffrance de ne pas être du monde et, celui jubilatoire, qui accompagne la certitude d'être en contact avec lui. Nous avons montré comment Simone Weil faisait de la philosophie le moyen fondamental de penser son temps.

L'abandon des penseurs où la soumission aux idéologies dont ils peuvent faire montre est en effet la marque ultime d'une époque où la soumission massive interdit la pensée. L'exigence de la philosophie est éternelle et consiste à rechercher et à aimer la vérité. Car, enfin s'il y a « des hommes qui travaillent huit heures par jour et font le grand effort de lire le soir pour s'instruire. […] On n'a pas le droit de leur donner à manger du faux. Quel sens cela a-t-il d'alléguer que les auteurs sont de bonne foi ? Eux ne travaillent pas physiquement huit heures par jour. La société les nourrit pour qu'ils aient le loisir et se donne la peine d'éviter l'erreur. Un aiguilleur cause d'un déraillement serait mal accueilli en alléguant qu'il est de bonne foi ».

Ainsi, l'expérience de Simone Weil rappelle de manière exemplaire qu'en période de crise idéologique un acte de résistance s'effectue d'abord par l'acharnement à exercer une pensée libre.

Bibliographie

Ouvrages généraux

AGAMBEM Giorgio, *Homo sacer 1, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil
Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo sacer 3, Paris, Payot Rivages, 1999
Moyens sans fin, Paris, Payot Rivages, 2000

ALAIN (Émile Chartier), *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941

ALTHUSSER Louis, *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, Paris, Stock, 1997

ANDRIEUX Andrée, LIGNON Jean, *L'ouvrier aujourd'hui. Sur les changements dans la condition et la conscience ouvrières*, Paris, Marcel Rivière, 1960

ARENDT Hanna, *La Crise de la culture*, Paris, Folio Essais, 1972
Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1978
La nature du totalitarisme, Paris, Folio Histoire, 1962
Eichmann à Jérusalem, Essai sur la banalité du mal, Paris, Folio Histoire, 1997

ARVON Henri, *La philosophie du travail*, Paris, PUF, 1979

BALIBAR Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993

BEAUNE Jean-Claude, *Le vagabond et la machine*, Mâcon, Champ Vallon, 1983
La vie et la mort des monstres (sous la dir. de), Mâcon, Champ Vallon, 2004

BERDIAEV Nicolae, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990

La Bible. Ancien testament, Paris, éditions du Cerf, 1998

BON François, *Sortie d'usine*, Paris, éditions de minuit, 1982
Temps machine, Lagrasse, Verdier, 1993

BRUNE François, *Sous le soleil de Big Brother*, L'Harmattan, Paris, 2000

CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951

CASTEL Robert, *L'insécurité sociale*, Paris, Seuil, 2003
Les métamorphoses de la question sociale, Une chronique du salariat, Paris, Seuil 1995

CASTEL Robert, HAROCHE Catherine, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001

CITATI, *Israël et l'Islam*, Paris, éditions de Fallois, 2005

CHAMBELLAND Colette, MONATTE Pierre, *Une autre voie syndicaliste*, Paris, éditions de l'Atelier, 1999.

CHIANTARETTO Jean-François, *Le témoin interne, trouver en soi la force de résiste*r, Paris, Aubier Flammarion, 2005

COINTET Jean-Paul, *Histoire de Vichy*, Paris, Perrin 2003

COLLINET Michel, *L'ouvrier Français. Essai sur la condition ouvrière (1900-1950),* Paris, Les éditions ouvrières, 1951

COLLECTIFS, *Ni parlements ni syndicats : les conseils ouvriers ! Les communistes de gauche dans la révolution allemande (1918-1922),* Sens, Les nuits rouges, 2003

DANIÉLOU Jean, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai, Desclée/cerf, 1958

DESCARTES René, *Œuvres philosophiques*, tomes I à III, Paris, Garnier, 1973

DETŒUF, *Propos de O-L Barenton, Confiseur Ancien élève de l'école polytechnique,* Paris, éditions du Tambourinaire, 1951

ENGELS Friedrich, *L. Feuerbach et la fin de la philosophie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976

FEUERBACH Ludwig, *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1968 (coll. Tel)
Pensées sur la mort et l'immortalité, Paris, Pocket Agora, 1997

FRIEDMANN Georges, *Où va le travail humain ?*, Paris, Gallimard, 1963
Le travail en Miettes, Paris, Gallimard, 1964

GADAMER Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, Seuil, Paris, 1996

GIRARD René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*,
recherches avec Oughourlian Jean-Michel et Lefort Guy, Paris, Grasset, 1978

GOLDSCHMIDT Victor, *Temps physique et temps tragique chez Aristote : commentaire sur le Quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Paris, Vrin, 1953

GORZ André, *Métamorphoses du travail, Critique de la raison économique*, Paris,
Folio Essais, 2004

GOUX François, *Mémoires de l'enclave*, Paris, Actes Sud, 2003

GUÉRIN Daniel, *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme,* tome II et II. Paris,
La Découverte, 1999

GUÉROULT Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome I, Paris, Aubier, 1975

HIRT Jean-Michel, *Les infidèles*, Paris, Grasset, 2003

HENRY Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965

HUSSERL Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*,
Saint-Amant, Gallimard 1993

KLÜGER Ruth, *Refus de Témoigner*, Paris, Viviane Hamy, 1997

KRISIS, *Manifeste contre le travail*, Paris, 10/18, 2004

LECLERC Éloi, *François d'Assise. Le retour à l'Évangile*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998

LE GOFF Alain, *Saint-François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999

LEVARAY Jean Pierre, *Putain d'usine*, Paris, L'insomniaque, 2002
Classe Fantôme, Paris, Le reflet, 2003

LINHART Robert, *L'établi*, Alençon, éditions de Minuit, 1989

LINHART Danièle, *Perte d'emploi, perte de soi*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2003

MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, Paris, Le livre de Poche, 2000

MARTINET Marcel, *Culture prolétarienne*, Marseille, Agone, 2001

MARX Karl, *Le capital*, Paris, Garnier Flammarion, 1969
Critique de l'économie politique, Manuscrits de 1844, Paris, 10/18, 1972
Les thèses sur Feuerbach, Paris, PUF, 1987
Les luttes des classes en France (1848-1850). Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, Paris, La Table ronde, 2001

MÉDA Dominique, *Le travail une valeur en voie de disparition*, Paris, Flammarion, 1998

MORE Thomas, *L'Utopie ou Le traité de la meilleure forme de gouvernement, 1516*, Paris, Garnier Flammarion, 1967

MOUNIER Emmanuel, *Écrits sur le personnalisme*, Paris, Essais Seuil, 1961

MUSSO Michel, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, Que sais-je ? Paris, PUF, 1999

NANCY Jean-Luc, *Noli me tangere*, Paris, Bayard, 2003

NANCY Jean Luc, LACOUE-LABARTHE Philippe, *Le mythe Nazi*, Paris, éditions de l'Aube, 1991

NAVILLE Michel, *La vie de travail et ses problèmes*, Paris, Armand Colin, 1954

NEGRI Toni, *Le pouvoir constituant*, Paris, PUF, collections pratiques théoriques, 1997
Job, la force de l'esclave, Paris, Bayard 2002

NIZAN Paul, *Chronique de septembre*, Paris, Gallimard, 1978
Intellectuel Communiste 1926-1940, Paris, La découverte, 2001

PELLOUTIER François, *Histoire des bourses du travail*, Paris, L'Esprit des lois, 1971

POULAT Émile, *La naissance des Prêtres ouvriers*, Paris, Casterman, 1965

PROCHASSON Christophe, Saint Simon ou l'anti-Marx, Paris, Perrin, 2005

PROUDHON Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété ?* , Paris, Garnier Flammarion, 1966

PUECH Henri-Charles, *En quête de la gnose 1 : La Gnose et le temps*, Paris, Gallimard, 1978

RANCIÈRE Jacques, *La nuit des prolétaires, Archives du rêve ouvrier,* Paris, Fayard, 1981
Les scènes du peuple, Lyon, Horlieu, 2003

RICŒUR Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil 2000
Temps et Récit 1. L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil 1983
Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction, Paris, Seuil 1984
Temps et récit 3. Le temps raconté, Paris, Seuil, 1984

ROCHE Anne, *Boris Souvarine et la critique sociale*, La Découverte, Paris, 1994
ROCHE Anne, GÉRALDI Leroy, *Les écrivains et le front populaire*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986

RODIS-LEWIS Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990

ROUGEMONT Denis de, *Penser avec les mains*, Idées Gallimard, Paris,1972

SENNETT Richard, *Le Travail sans qualités*, Paris, Albin Michel, 2000

SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1999

SIMONIN Louis, *La vie souterraine, les mines et les mineurs*, 1867, Mâcon, Collection Milieux, Champ Vallon, 1982

STERNHELL Zeev, *Ni droite, Ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Complexes, 1987

SOUVARINE Boris, *Cauchemar en URSS*, Marseille, Agone, 2001
Staline, aperçu historique du bolchevisme, Paris, Ivrea, 1992
Prologue au reprint de la critique sociale (1931-1934), Paris, éditions de la Différence, 1983
La critique sociale (1931-1934), Paris, éditions de la Différence, 1983

Supiot Alain, *Le Droit du Travail*, Paris, PUF, 2004
Critique du droit du travail, Paris, PUF, 1994

TAYLOR Frederic Winslow, *Principes d'organisation des usines*, Paris, publication de la revue de métallurgie, 1913

TCHAKHOTINE Serge, *Le viol des foules par la propagande politique*, Saint Amand, Gallimard, 1992, coll. Tel

TROTSKY Léon, *La révolution permanente*, Paris, éditions de Minuit, 1963

WIERVIORKA Annette, *L'ère du témoin*, Paris, Plon 1998
ZOLA Émile, *Travail*, Paris, L'Harmattan, 1993

Revues et articles

Actes et colloques, *Modernité, démocratie et totalitarisme. Simone Weil et Hannah Arendt*, sous la direction de Marina Cedronio, Klincksieck, Paris, 1996

Actes de la journée doctorale *Simone Weil et le travail*, la Faculté de philosophie de l'université Jean-Moulin Lyon 3, juin 2005

Cahiers pour l'étude de la pensée de Simone Weil (revue de l'association), janvier 1978-décembre 2006

Cahiers d'études cathares, n° 2, avril-juin 1949

Colloque *Journées Simone Weil à la « maison des métallos »,* 28-29 novembre 2003, Paris

Colloque du 25 au 27 octobre 2003, *La réception des œuvres de Simone Weil. Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil,* Paris

Colloque de novembre 1965, *L'Actualité de Proudhon*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie,1967

Colloque *Journée Simone Weil*, Centre Partage, Thiviers, 18-19 juillet 2004

Colloque *Simone Weil et le poétique*, École normale supérieure de Paris, 19-21 octobre 2006

Revue les « Révoltes logiques » numéros 1, 2, 4, 8/9, 12 et13 Hiver 1975/ Hiver 1980-1981

Revue *La Révolution prolétarienne,* n° 266, Paris, 10 mars 1938

Revue *Milieux,* n° 25, *L'usine*, Le Creusot, PUF, 1986
n° 36, *Machines à roues*, Le Creusot, PUF, 1989

Revue *Entreprise*, supplément au n° 613, Présence de Detœuf du 8 juin 1969

Ouvrages sur Simone Weil

BOUCHARDEAU Huguette, *Simone Weil*, Paris, Julliard, 1995

BLUM Laurence, SLEIDER Victor, *A truer liberty Simone Weil and Marxism*, Routledge, New York,1989

CALLE Mireille, EBERHARDT Gruber, *Simone Weil la passion de la raison*, Paris, L'harmattan, 2003

CANCIANNI Domenico, *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 2000

CHENAVIER Robert, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf 2001
Découvrir Simone Weil, La passion de la vérité, Grenoble, Cahiers de Meylan, 2001

COLES Robert, *Simone Weil. Une vie à l'œuvre*, Paris, Des femmes, 1992

COLLECTIF, *Réponses aux questions de Simone Weil*, Paris, Aubier édition Montaigne, 1964

COURTINE-DENANY Sylvie, *Trois femmes dans de sombres temps, Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, Paris, Albin Michel, 2002

D'HAUTEFEUILLE François, *Le tourment de Simone Weil*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970

DUJARDIN Philippe, *Simone Weil, Idéologie et politique,* Grenoble, PUF de Grenoble, 1975

DU PLESSIX Gray, *Simone Weil*, Canada, Fides, 2003

FIORI Gabriela, *Simone Weil, une femme absolue*, Paris, édition du Félin, 1987

FLEURÉ Eugène, *Simone Weil, Ouvrière*, Paris, Lanore, 1955

GABELLIERI Emmanuel, *Simone Weil*, Paris, Ellipses 2002
Être et Don. Simone Weil et la philosophie, Edition de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 2003

GOLDSCHLÄGER Alain, *Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation*, Londres, éditions Noaman, 1972

JACQUIER Charles, *L'expérience de la vie et le travail de la pensée*, Paris, Sulliver, 1998

JANIAUD Joël, *Simone Weil, L'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002

KAHN Gilbert, *Simone Weil, Philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris, 1978

KÜHN Rolf, *L'analogie et le signe chez Simone Weil et Descartes*, Revue *Philosophie*, n° 43, Paris, éditions de Minuit, septembre, 1994

MULLER Jean-Marie, *Simone Weil, L'exigence de non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995

PÉTREMENT Simone, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973

PICARD Eulalie, *Simone Weil, Essai biographique et critique suivie d'une anthologie raisonnée des œuvres de Simone Weil*, Paris, PUF, 1960

Question de, (revue dirigée par Marc de Smedt) *Simone Weil. Le grand passage*, Paris, Albin Michel, 1994

REYNAUD-GUÉRICAULT Anne, *Leçons de philosophie de Simone Weil* (Roanne 1933-1934), Paris, Plon, 1959

RIVIALE Philippe, *La pensée libre*, Paris, L'Harmattan, 1989

SAINT SERNIN Bertrand, *L'action politique selon Simone Weil*, Paris, Cerf, 1988

SCHUMANN Maurice, *La mort née de leur propre vie*, Paris, Fayard, 1974

THIBON Gustave, PERRIN Joseph-Marie, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Paris, La colombe, 1952

VETÖ Miklos, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, L'harmattan, 1997

Ouvrages de Simone Weil

Attente de Dieu, Paris, Fayard, 1966
Cahiers, tome 1, Paris, Plon, 1951
Cahiers, tome 2, Paris, Plon, 1953
Cahiers, tome 3, Paris, Plon, 1953
Écrits de Londres, Paris, Gallimard, 1982, coll. Espoir
Essai sur la notion de lecture, Paris, Les Études philosophiques, 1946
Intuitions préchrétiennes, Paris, Fayard, 1985
La condition ouvrière, Paris, Idées Gallimard, 1951
La Condition ouvrière, Paris, Folio Essais, Gallimard, 2002
La Connaissance surnaturelle, Paris, Gallimard, 1950
La Pesanteur et la grâce, Paris, Plon, 1948
La Source grecque, Paris, Gallimard, 1953
Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1999, coll. Quarto
Œuvres Complètes, tome I, *Premiers Écrits philosophiques*, Paris, Gallimard, 1988
Œuvres Complètes, tome II, *Écrits historiques et politiques*, vol. 1-3, Paris, Gallimard, 1989
Œuvres Complètes, tome VI, *Cahiers,* volume 1-3, Paris, Gallimard, 2002
Oppression et liberté, Gallimard, 1955
Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Paris, Gallimard 1962
Sur la science, Paris, Gallimard, 1966

Index des noms propres

A

Agambem Giorgio 60
Alain (Émile Charrier) 9, 26, 41, 45, 51, 64, 66, 118, 144, 168, 223, 224, 225, 231, 313, 385, 387, 389, 392
Arendt Hannah 84, 140, 141, 145, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 268, 385, 390, 391
Atarés Antonio 33, 35

B

Bacon 61, 143
Bentham J. 59
Bernanos Georges 8, 22, 312
Bernard Victor 76, 79, 80, 91, 113, 114, 115, 147, 148, 151, 156, 171, 212, 269, 273, 274, 275, 278, 282, 320, 321, 363, 374
Blanchot Maurice 229
Blum Léon 187, 203, 204, 313, 314, 391
Bouchardeau Huguette 270, 273, 347, 348, 375, 391
Buchez 66, 67

C

Campanella Tommaso 61
Castoriadis Cornelius 349
Chaplin Charlie 115
Chenavier Robert 13, 17, 36, 41, 44, 83, 84, 85, 103, 105, 121, 122, 132, 139, 140, 142, 143, 191, 216, 247, 250, 253, 305, 310, 325, 331, 335, 391
Citati Pietro 322
Custine 368

D

D'assise Saint François 80
Darwin Charles 18, 153, 154, 155, 156, 158, 186
Descartes René 5, 51, 52, 53, 105, 118, 119, 120, 123, 124, 143, 176, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 386, 387, 392
Detœuf Auguste 88, 212, 230, 280, 281, 282, 283, 287, 320, 327, 356
Dickmann Julius 189, 190, 191
Diderot Denis 31, 323
Dreyfus 231

E

Engels Friedrich 176, 226, 386
Épicure 76, 77

F

Fallada Hans 371
Fiori Gabriela 24, 58, 219, 392
Ford John 51, 55, 73, 312, 336
Foucault Michel 243, 244
Fried Ferdinand 353, 354, 355
Friedmann Georges 56, 149

G

Gabellieri Emmanuel 46, 103, 105, 106, 126, 245, 248, 249, 287, 392
Galilée 105
Gide André 265
Gombrowicz Witold 125, 126
Grimm 301, 303, 348
Grossman Vassili 7
Guihéneuf Robert 51, 118, 120, 121, 122, 129, 209, 241, 242, 247, 254, 352, 357, 368, 369

H

Hadj Messali 313, 314
Hegel GW 101, 132, 207, 345, 346
Heidegger Martin 50, 119, 270, 271, 298, 299, 308, 309, 337, 374, 375
Hitler Adolph 12, 184, 201, 202, 218, 223, 227, 264, 366, 370, 371, 381
Husserl Edmund 76, 103, 105, 106, 107, 121, 245, 246, 250, 308, 309, 387

J

Janiaud Joël 392
Jünger Ernst 225, 226, 337, 338, 340, 341

K

Kahn Gilbert 26, 363, 392
Kant Emmanuel 82, 168, 169, 170, 174, 216, 267
Klüger Ruth 193, 387
Koestler A 46

L

Laffite Jacques 230
Lamarck 18, 153, 154, 155, 158, 186
Lazarévitch Nicolas 33, 83, 88, 93, 209, 212, 322
Lecerf Eic 65, 213, 223
Lévi Primo 60, 91
Liebknecht Karl 344, 345
Linhart Robert 4, 62, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 217, 275, 387
Locke John 141
Ludwig 116, 358, 386
Luxemburg Rosa 177, 199, 215, 216, 344, 345

M

Machiavel Nicolas 61, 203, 219, 388
Maine de Biran 26, 27, 44, 246
Malraux André 338, 356
Malthus 155
Martinet Marcel 234, 235, 388
Marx Karl 18, 19, 46, 47, 54, 111, 112, 113, 117, 150, 164, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 216, 226, 287, 335, 344, 362, 364, 382, 385, 388
Maxwell 133, 257
Merleau-Ponty Maurice 115, 125, 128, 129
Monatte Pierre 51, 209, 210, 211, 234, 386

Morel 66
More Thomas 61, 71, 72, 388
Moulin Jean 214

N

Nietzsche Friedrich 298, 299
Noguès 314

P

Pascal 51, 134, 209, 238, 306, 338, 357
Pelloutier Fernand 209
Perrin (Père) 78, 80, 271, 376, 386, 388, 393
Pétrement Simone 8, 13, 22, 42, 80, 88, 89, 90, 109, 115, 134, 136, 144, 160, 162, 207, 228, 232, 234, 337, 361, 362, 392
Philipp André 214
Planck 258, 259
Platon 123, 136, 143, 195, 220, 238, 240, 300, 301, 302, 304, 308, 341, 370, 373
Plotin 301, 302
Poincaré Henri 104, 105, 224, 253
Proudhon 284, 285, 286, 287, 388, 390
Pullman Georges 71
Pythagore 318

Q

Quételet Adolphe 296

R

Ricœur Paul 99, 100, 107, 389
Ripert Georges 187
Roche Anne 98, 100
Rousseau Jean-Jacques 56, 121, 202, 205, 206, 332

S

Simondon Gilbert 39, 40, 389
Smith Adam 31
Souvarine Boris 13, 51, 83, 88, 92, 177, 178, 209, 212, 356, 357, 358, 359, 360, 380, 389
Spinoza Baruch 115, 162, 230, 392
Stakhanov 358, 359
Staline Joseph 7, 83, 116, 117, 177, 178, 202, 212, 356, 357, 358, 359, 360, 389

T

Taylor FW 4, 28, 29, 30, 55, 72, 73, 74, 75, 122, 127, 128, 129, 146, 153, 156, 157, 158, 159, 259, 312, 336, 343, 358, 373, 390
Thévenon Albertine 17, 22, 23, 37, 42, 43, 44, 77, 109, 110, 114, 123, 133, 135, 145, 151, 162, 187, 197, 319, 379
Thibon Gustave 393
Trotsky Léon 12, 176, 191, 211, 212, 360, 361, 365, 366, 390

V

Vallat Xavier 187, 270, 375
Veto Miklös 32
Vogel Christina 82

W

Weber Max 62, 63, 64
Weil Simone 4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 390, 391, 392, 393