



Tetsuya Sekino

Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ? De Wittgenstein à Simone Weil

SEKINO Tetsuya. *Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ? De Wittgenstein à Simone Weil*, sous la direction de Jean-Jacques Wunenburger. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2016.

Disponible sur : www.theses.fr/2016LYSE3024



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N°d'ordre NNT : 2016LYSE3024

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON

opérée au sein de
L'Université Jean Moulin Lyon 3

Ecole Doctorale N° accréditation EA 4187
Ecole Doctorale de Philosophie

Discipline de doctorat : Doctorat en Philosophie - Etudes des Systèmes

Soutenue publiquement le 8 juin 2016, par :
Tetsuya SEKINO

Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ? De Wittgenstein à Simone Weil

Devant le jury composé de :

M. Vetö Miklos	Professeur émérite de l'Université de Poitiers
Mme Perrot Maryvonne	Professeur émérite de l'Université de Bourgogne
M. Chenavier Robert	Professeur de philosophie, Docteur en philosophie
M. Pierron Jean-Philippe	Professeur de philosophie, Université Jean Moulin Lyon3
M. Wunenburger Jean-Jacques	Professeur émérite de philosophie, Université Jean Moulin Lyon3 Directeur de thèse

« La foi, c'est l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour. [...] Seulement l'intelligence doit reconnaître par les moyens qui lui sont propres, c'est-à-dire la constatation et la démonstration, la prééminence de l'amour. »

Simone Weil, OCVI 2, 340.

« Quand l'intelligence, ayant fait silence pour laisser l'amour envahir toute l'âme, recommence de nouveau à s'exercer, elle se trouve contenir davantage d'aptitude à saisir les objets, les vérités qui lui sont propres. »

Simone Weil, *Lettre à un religieux*, 66.

« Je demande instamment à tous de méditer à fond sur cela. »

Ofudesaki, XVII, 75.¹

¹ L'*Ofudesaki*, littéralement en français « écrit au fil du pinceau divin », est un des Ecrits sacrés de la religion Tenrikyô. Cette dernière a été fondée le 26 octobre 1838 par la révélation de Dieu, Oyagami, Dieu-Parent, à travers la Fondatrice, Miki Nakayama. C'est dans l'*Ofudesaki* qu'elle a consigné par son pinceau la révélation divine. Le verset cité ici est le dernier de 1711 versets de l'*Ofudesaki*. Le mot « cela » signifie donc l'ensemble de tout ce qui est enseigné par Oyagami dans l'*Ofudesaki*.

Abréviations

Ouvrages de Wittgenstein

Ca : *Carnets 1914-1916*

TLP : *Tractatus logico-philosophicus*

RM : *Remarques mêlées*

Rem : *Remarques philosophiques*

GP : *Grammaire philosophique*

RO : *Remarque sur Le Rameau d'or de Frazer*

CBB : *Le Cahier bleu et le cahier brun*

RP : *Recherches philosophiques*

F : *Fiches*

C : *De la certitude*

WCV : *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*

Conf : *Conférence sur l'éthique*

NEPSD : *Notes sur l'expérience privée et les sense data*

LC : *Leçons et conversations*

Ouvrages de Simone Weil

AD : *Attente de Dieu*

CO : *La Condition Ouvrière*

CS : *La Connaissance Surnaturelle*

EHP : *Ecrits Historiques et Politiques*

EL : *Ecrits de Londres et Dernières Lettres*

E : *L'Enracinement*

IPC : *Intuitions Pré-Chrétiennes*

LP : *Leçons de Philosophie de Simone Weil*

LR : *Lettre à un religieux*

OL : *Oppression et Liberté*

PSO : *Pensées sans ordre concernant l'Amour de Dieu*

S : *Sur la Science*

SG : *La Source Grecque*

OC : *Œuvres complètes de Simone Weil*

Œ : *Œuvres*

CSW : *Cahiers Simone Weil*

SOMMAIRE

Introduction	9
Partie I. Wittgenstein	19
Chapitre I. Le problème de l'expérience mystique.....	21
1. Le scientisme de R. Dawkins	21
2. <i>Le</i> « mystique » délimité par la logique chez Wittgenstein	30
Chapitre II. La grammaire du discours religieux	39
1. La place du discours religieux chez Wittgenstein	39
2. Les concepts « grammaire » ou « grammatical »	42
3. L'essence dans la grammaire	44
4. La place particulière du discours religieux	48
Chapitre III. La « forme de vie » et les religions	53
1. L'ambiguïté du concept « forme de vie ».....	54
2. L'idée que chaque religion a sa propre forme de vie.....	60
3. Le refus des hiérarchies entre les religions	65
4. La différence entre les visions du monde.....	69
Chapitre IV. Raconter l'expérience religieuse	75
1. Du langage privé aux jeux de langage	75
2. Ce dont on peut parler dans les jeux de langage.....	81
3. « Toutes les religions sont merveilleuses ».....	85
4. La règle actuellement suivie ne peut être dite, mais peut se manifester	89
Partie II. Simone Weil	97
Chapitre I. Les expériences mystiques et le tournant épistémologique ...	99
1. Les trois contacts avec le christianisme et les deux expériences de la présence du Christ.....	100
2. Le tournant de l'indicible au dicible, ou de l'agnosticisme à la recherche religieuse.....	105
3. Le moment de l'« expérience mystique », l'instant éclaté comme illumination intérieure.....	112
4. Une perplexité ou une hésitation par rapport à l'indicible.....	130
5. Une épistémologie mystique.....	138
Chapitre II. L'intelligence et l'amour surnaturel.....	144

1. La probité et la vocation intellectuelles.....	144
2. La notion de l'intelligence	150
3. Le statut de l'amour surnaturel et de l'intelligence dans la connaissance des mystères de la foi.....	158
Chapitre III. L'intelligence et la lecture.....	168
1. Du discursif scientifique au discursif métaphysique	168
2. La première lecture : lire la nécessité derrière la sensation.....	173
3. La deuxième lecture : lire l'ordre derrière la nécessité.....	179
4. La troisième lecture : lire Dieu derrière l'ordre	189
5. L'intuition de Simone Weil et le <i>satori</i> du bouddhisme zen.....	193
Conclusion	209
Bibliographie.....	219

Introduction

« Penser » et « croire » dans la foi

« Le Christ lui-même est descendu et m'a prise. [...] d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu » (AD 45). Simone Weil l'écrit à J.-M. Perrin. Face à une telle expérience, pour ainsi dire l'expérience *mystique*², y a-t-il des moyens pour la vérifier vraie ou fausse dans la limite de la raison humaine ? S'il n'y en a pas, s'ensuit-il que cette expérience doit être considérée comme incertaine et rejetée hors du domaine de la raison, même si elle a un sens ou une valeur au point de changer la vision du monde de celui qui l'a eue ?

Face à cette question, il est tentant de dire que s'agissant de l'expérience mystique, la raison ne peut plus y intervenir et, par conséquent, que cette question ne dépend pas du fait de « penser » mais du fait de « croire » sur le plan de la foi. Là on introduit la distinction ou la rupture entre « penser » et « croire ». Pour autant, nous ne pouvons pas aisément nier l'idée que l'intelligence jouerait un certain rôle aussi bien dans la foi que dans l'expérience mystique, car sinon ces dernières devraient être considérées comme une sorte d'activité délirante sans aucune logique interne ni saisissable à l'intelligence et, d'ailleurs, ne pourraient être ainsi décrites par le langage comme l'écrit en haut Simone Weil.

Or, nous pouvons voir chez Simone Weil « penser » et « croire » cohabiter et se lier intimement à travers son intelligence. La question est donc de savoir comment elle dépassa la rupture entre « penser » et « croire », et quel est le rôle de l'intelligence dans sa pensée religieuse et métaphysique en regard de sa propre expérience *mystique*. Face à sa propre expérience *mystique*, comment son intelligence agit-elle ?

Par rapport à la liaison de « penser » avec « croire » chez Simone Weil, une question se pose ici au sens wittgensteinien du terme. Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ? Nous posons cette question en tenant compte du *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein : « 7. Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ». C'est dans le domaine de « ce dont on ne peut parler » que l'éthique, l'esthétique et la religion sont comprises chez le premier Wittgenstein (1912 – 1918). Sa seconde philosophie se fonde sur la critique de sa première philosophie. Quelle est alors

² En ce qui concerne l'application du terme « mystique » chez Simone Weil, nous le considérerons dans la Partie II, Chapitre I.

la place du discours religieux dans sa seconde philosophie ?

De là, nous nous demandons encore : pourquoi Simone Weil peut-elle parler de Dieu ? Qu'est-ce qui lui permet de déployer sa métaphysique religieuse³. Ces questions nous amèneront, à la fin de cette thèse, à considérer le rôle important de l'intelligence dans la foi. Nous examinerons, à l'aide de la pensée de Wittgenstein et de Simone Weil, l'idée qu'il existe la distinction entre « penser » et « croire ». Nous montrerons que la foi ou « croire » n'est pas de suspendre la pensée, mais un autre mode de pensée comme l'intelligence religieuse et métaphysique, et qu'il n'existe pas la distinction claire entre « penser » et « croire ». Nous essayons de répondre à la question : peut-on parler de Dieu aujourd'hui ?

Deux sortes d'utilisation de l'intelligence

1. L'intelligence scientifique et logique : (discursive, agnostique)

↓

2. L'expérience mystique

— L'instant éclaté comme illumination intérieure

↓

3. L'intelligence religieuse et métaphysique

Or, l'utilisation majeure de l'intelligence qui domine notre époque est l'intelligence scientifique et logique⁴ dont le critère sont l'objectivité et l'universalité. Même au niveau de la vie quotidienne, cette utilisation de l'intelligence est indispensable. Pour discerner la pseudo-science de la science⁵, ainsi que la secte de la religion authentique, on doit et peut être *raisonnable* ou *rationnel*. Sur le plan politique, d'ailleurs, les termes de déraisonnable ou d'irrationnel s'emploient au sens synonyme de violent⁶. En ce sens, l'utilisation de l'intelligence scientifique et logique est

³ L'expression « métaphysique religieuse » est utilisée par M. Vetö pour le titre de son excellent ouvrage : *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 1997, voir surtout p. 21 et 34.

⁴ Nous considérerons l'intelligence scientifique et logique dans la Partie I, Chapitre I.

⁵ Sur la pseudo-science et la science, Cf. M. Gardner, *In the Name of Science*, Putnam, 1952 ; M. Shermer, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*, Revised and Expanded Edition, 2002.

⁶ Cf. L. Ma, 『反日』 (*Mouvements anti-japonais en Chine*), Tokyo, Edition Chuokoron-shinsha, 2011,

fortement nécessaire.

Pourtant sur le plan religieux, il y a des choses dont on ne peut parler avec l'intelligence scientifique et logique. Quand on parle, par exemple, de Dieu ou de l'âme, l'intelligence scientifique et logique nous empêche d'en parler universellement pour la raison qu'elle ne peut pas prouver leur existence. D'un côté, elle aide l'esprit rationnel, mais de l'autre, elle critique l'esprit religieux⁷. Telle est l'intelligence scientifique et logique. Dans la mesure où on considère qu'elle constitue une seule et unique vision du monde, nous sommes à l'époque où nous ne pouvons parler de Dieu.

Pour autant, sur le plan religieux aussi, on doit et peut être raisonnable. C'est, par exemple, quand on essaie de vivre éthiquement en suivant les paroles de Dieu dans l'Évangile, ou encore, quand on se demande quelle est la volonté de Dieu. Tous ces cas exigent la pensée raisonnable et non la pensée délirante. Telle est l'utilisation de l'intelligence religieuse et métaphysique qui produit une autre vision du monde différente à celle de l'intelligence scientifique et logique.

On utilise dans la vie quotidienne tantôt l'intelligence scientifique et logique, tantôt l'intelligence religieuse et métaphysique, en passant consciemment ou inconsciemment de l'une à l'autre ou l'inverse. Mais quand la vision du monde de la religion oppose à celle de la science, une polémique se pose entre eux. Par exemple, quand on parle d'un miracle de la guérison d'une maladie comme l'intervention de Dieu dans le monde en dépassant les lois de la nature, la science et la médecine ne peut pas expliquer ce miracle avec leur langage. C'est une polémique discutée depuis longtemps entre l'intelligence scientifique et l'intelligence religieuse.

L'expérience mystique, instant éclaté comme illumination intérieure

Or, l'expérience mystique indique ici une occasion qui permet de passer l'intelligence scientifique et logique à l'intelligence religieuse et métaphysique. En général, on appelle ce passage « conversion ». D'ailleurs, cette occasion peut servir à une conversion dans la vie ordinaire à travers, par exemple, la lecture, une maladie, une

p. 48.

⁷ Sur la critique de la religion d'un point de vue scientifique, Cf. R. Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Edition Perrin, 2009. Nous considérerons le scientisme de R. Dawkins dans la Partie I, Chapitre I.

rencontre avec une personne admirable, etc. Mais chez Simone Weil il s'agit, nous semble-t-il, de ses expériences *mystiques* qui lui permettent de passer de l'intelligence scientifique et logique à l'intelligence religieuse et métaphysique.

Selon la plupart des études sur Simone Weil, il n'y a pas de conversion décisive de non-croyante à croyante, mais il y a effectivement chez elle la « progression spirituelle » (AD 47)⁸ à commencer par les « trois contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté » (AD 41) pour elle. Elle commence donc à être attirée par le christianisme depuis le mois de septembre 1935, jusqu'à ce qu'elle se demande si elle est digne de passer le baptême en 1942⁹.

Nous considérons quel est le rôle de ses expériences *mystiques* pendant la période allant de septembre 1935 à sa mort le 24 août 1943 et à quel point elles ont influencé sa pensée religieuse et métaphysique, afin de vérifier notre hypothèse : ses expériences *mystiques* jouent le rôle important qui permet à Simone Weil de passer l'intelligence scientifique à l'intelligence religieuse. Comme nous l'examinerons plus tard¹⁰, c'est dans cette période (de septembre 1935 à sa mort le 24 août 1943) que l'idée de Dieu se met à occuper la place centrale dans sa pensée religieuse et métaphysique. Lors de son adolescence, Simone Weil se disait d'elle-même agnostique¹¹. Sa manière de vivre, sa passion de la vérité et sa foi à l'*amor fati* ne venaient pas du christianisme, mais de l'éthique au sens propre du terme. Ses regards ne visent pas à l'au-delà, mais toujours au monde ici-bas. Mais c'est à travers la « soudaine emprise du Christ » (AD 45) sur elle que l'idée de Dieu entre dans sa pensée et lui permet d'approfondir sa spiritualité et de développer sa métaphysique religieuse¹².

Quand elle déploie sa métaphysique religieuse, elle utilise l'intelligence religieuse et mystique. Bien qu'elle se dise agnostique, à quelle occasion commence-t-elle à raconter Dieu ? Où se trouve son tournant épistémologique sur l'idée de Dieu, son

⁸ Cette expression : « progression spirituelle » est de Simone Weil. Sur ce point, parmi les études sur Simone Weil, nous indiquons, par exemple, A.-A. Deveau, *Préface, Simone Weil ou la passion de la vérité* in OCI 9-26, surtout p. 11.

⁹ Concernant la question de baptême, Simone Weil écrit à J.-M. Perrin une série de six lettres entre janvier et juin 1942. Cf. Préface écrite par J.-M. Perrin de l'*Attente de Dieu*, p. 5.

¹⁰ Nous considérerons cette question dans la Partie II, Chapitre I.

¹¹ Simone Weil écrit : « J'ai été élevée par mes parents et mon frère dans un agnosticisme complet » (AD 75-76).

¹² On peut dire que les fruits de la métaphysique religieuse de Simone Weil sont ses œuvres suivantes : *Cahiers, Attente de Dieu, Source grecque, Intuitions préchrétiennes, Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, etc.

passage de l'indicible au dicible ou son passage de l'intelligence scientifique et logique à l'intelligence religieuse et métaphysique ? C'est, pour elle, l'expérience mystique qui lui permet son passage. De là, nous nous demanderons en quoi consiste la mystique de Simone Weil.

Nous remarquons que Simone Weil, philosophe de notre époque, parle de Dieu aujourd'hui où domine l'intelligence scientifique et logique. Nous avons déjà dit qu'elle se disait d'elle-même agnostique lors de son adolescence. Or, nous avons ici deux questions principales : (1) qu'est-ce qui lui permet alors de parler de Dieu ? (2) Quelle est sa vision du monde, lorsqu'elle parle de Dieu ? Ces deux questions, nous les considérerons en détail du point de vue biographique et épistémologique dans cette thèse.

L'application du mot « mystique » dans les études sur Simone Weil

Comme le remarque M.-M. Davy, « le mot « mystique », souvent utilisé d'une façon arbitraire, peut sembler chargé d'ambiguïté et prêter à confusion. Dans son sens authentique il s'apparente au mystère. La mystique est un « au-delà » comme le mystère lui-même. En parler exigerait d'en avoir l'expérience »¹³.

La situation de l'utilisation du mot « mystique » ou de l'expression « expérience mystique » dans les études sur Simone Weil provoque également une confusion ; on y utilise le mot « mystique » assez arbitrairement. Il n'y a pas d'études qui répondent précisément à la question de savoir quelle (ou quelles) expérience peut être appelée « mystique » parmi les expériences de Simone Weil¹⁴.

En général, il est tentant de considérer ce qui n'est pas intelligible, universel ou prouvé comme « mystique », car, comme le remarque M.-M. Davy, la mystique en exige l'expérience. Or, l'expérience est foncièrement individuelle, personnelle ou privée. On tombe alors dans le relativisme des expériences individuelles et, par conséquent, ces dernières ne peuvent être ni universalisées ni prouvées. De là, on a tendance à les considérer comme incertaines.

¹³ M.-M. Davy, *Encyclopédie des mystiques*, t. I, Paris, Edition Payot & Rivages, 1996, p. VI.

¹⁴ Nous considérerons cette question dans la Partie II, Chapitre I.

Mais en revanche, à travers l'utilisation ordinaire du mot « mystique », nous pouvons savoir ce qui n'est pas prouvé par notre forme de pensée, c'est-à-dire ce que l'on considère comme inintelligible et comme ce dont on ne peut parler. Selon M. de Certeau¹⁵, pour comprendre la mystique, il est nécessaire de tenir compte de l'historicité de celui qui essaie de la comprendre. Autrement dit, quand on essaie de la comprendre, sa propre vision du monde cultivée par son historicité exerce une grande influence sur sa compréhension de la mystique. Ce que l'on considère comme mystique représente implicitement ce dont on ne peut parler. En ce sens, la mystique est le miroir de notre forme de pensée.

Nous examinerons d'abord dans le Chapitre I l'intelligence scientifique et logique qui domine notre forme de pensée par référence à *Pour en finir avec Dieu* de R. Dawkins. Nous comparerons ensuite R. Dawkins avec la première pensée de Wittgenstein (1912 – 1918). Dans les Chapitres II, III et IV, nous examinerons la seconde pensée de Wittgenstein (1929 – 1946). On a coutume de diviser la pensée de Wittgenstein en deux périodes : le premier et le second Wittgenstein. Sa seconde pensée se fonde sur la critique de sa première pensée. Wittgenstein dit dans sa première pensée : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » (TLP, 7), mais comment change-t-il son idée dans sa seconde pensée ? Le discours religieux dont on ne peut parler est-il exprimable dans le cadre de sa seconde pensée ? L'étude sur le second Wittgenstein met en relief la position particulière de Simone Weil.

En tenant compte de la pensée de Wittgenstein, nous considérerons la pensée de Simone Weil. Elle est contemporaine de Wittgenstein. Ils sont également tous les deux philosophes de notre époque. Comment Simone Weil répond-t-elle à la question : Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ? Le discours religieux est-il possible ?

Le but du Chapitre V consiste à détecter ou à délimiter son tournant, son passage, le point de transfert de l'agnosticisme à la recherche religieuse ou l'instant éclaté comme illumination intérieure. A travers ces travaux, nous considérerons l'application du mot mystique chez Simone Weil, à savoir quelle (ou quelles) expérience peut être appelée « expérience mystique » chez elle. Dans le Chapitre VI, nous aborderons la relation entre l'intelligence et l'amour surnaturel chez Simone Weil. L'amour n'est pas

¹⁵ Michel de Certeau, *Historicités mystiques*, in *Recherche de la Science Religieuse*, t. 73, 1985, pp. 325-353. « MYSTIQUE » AU XVII^e SIÈCLE, *Le problème du langage « mystique »*, in *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, t. II, 1964, pp. 267-291.

aveugle, mais intellectuelle. De plus, l'amour éclaire le chemin de l'intelligence. Dans le Chapitre VII, nous traiterons du point de vue épistémologique l'idée de lecture et l'idée d'intuition chez Simone Weil afin de savoir quelle est sa vision du monde dans lequel Dieu occupe la place centrale. Nous montrons finalement la relation entre « penser » et « croire » chez Simone Weil. Pourquoi peut-elle parler de Dieu ?

Partie I. Wittgenstein

Chapitre I. Le problème de l'expérience mystique

Dans le Chapitre I, nous considérerons en quoi consiste la critique de l'intelligence scientifique et logique contre religion, Dieu et expérience mystique, en traitant d'abord *Pour en finir avec Dieu* de R. Dawkins comme un exemple du scientisme ou de l'intelligence scientifique et logique qui domine notre époque où nous ne pouvons parler de Dieu. Ensuite, nous examinerons la pensée de Wittgenstein afin de comparer la différence avec celle de R. Dawkins. La comparaison entre eux mettra en relief le statut spécifique de la pensée de Simone Weil. Aujourd'hui où domine l'intelligence scientifique ou logique (scientisme), Wittgenstein dit comme ceci : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » (TLP, 7). Mais pourquoi Simone Weil, étant contemporaine de Wittgenstein et encore notre contemporaine, peut-elle parler de Dieu ? Pouvons-nous alors parler de Dieu aujourd'hui ?

1. Le scientisme de R. Dawkins

1-1. La critique de l'existence de Dieu

La tentative de R. Dawkins dans *Pour en finir avec Dieu* consiste d'abord à considérer que l'hypothèse de Dieu — la question de savoir si Dieu existe ou non — est une question scientifique et, ensuite, à la critiquer en montrant l'improbabilité de son existence. Pour ce faire, les critiques de l'agnosticisme et de NOMA (non-Overlapping Magisteria)¹⁶ jouent un rôle de démontrer que l'hypothèse de Dieu est une question scientifique. Finalement, R. Dawkins, en posant la question de savoir « qui a fait Dieu », montre « une régression à l'infini »¹⁷.

R. Dawkins fait la distinction entre la religion einsteinienne et la religion du

¹⁶ En français, le « non-empiètement des magistères ».

¹⁷ R. Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Edition Perrin, p. 143.

suraturel¹⁸. La religion einsteinienne signifie l'appréciation envers « la structure du monde »¹⁹. Il cite les mots d'A. Einstein : « S'il est en moi une chose qu'on peut taxer de religieuse, c'est *mon admiration sans limite pour la structure du monde* dans la mesure où notre science peut la révéler »²⁰. La vision du monde basée sur une telle appréciation ou admiration pour la structure du monde s'appelle, selon R. Dawkins, panthéiste. Pourtant, il y a là « un désir vague et ambigu d'appeler « religion » la vénération panthéiste »²¹ ; il est donc faux de confondre la vénération panthéiste avec la religion du suraturel.

Pourquoi ? D'après la terminologie de R. Dawkins, « les panthéistes ne croient absolument pas à un Dieu suraturel, mais ils utilisent le nom de Dieu comme synonyme non suraturel de la Nature ou de l'Univers, ou pour désigner les lois qui gouvernent son fonctionnement »²². Voici le premier stade pour que l'hypothèse de Dieu devienne la question scientifique. R. Dawkins cite les paroles de C. Sagan : « Si par "Dieu" on entend l'ensemble des lois physiques qui gouvernent l'univers, alors il est clair que ce Dieu existe. Ce Dieu est peu satisfaisant émotionnellement parlant [...] *cela n'a guère de sens que de prier la loi de la gravité* »²³.

Par rapport à Dieu de la religion einsteinienne et panthéiste, Dieu de la religion du suraturel est, selon R. Dawkins, « Dieu de la Bible, [...] ce Dieu interventionniste, faiseur de miracles, qui lit dans les pensées, punit les péchés et répond aux prières »²⁴. R. Dawkins, en considérant ce Dieu personnel comme « illusion »²⁵, le critique d'un point de vue scientifique²⁶. Il essaie de démontrer l'improbabilité de l'hypothèse de Dieu en

¹⁸ R. Dawkins, *ibid.*, p. 24.

¹⁹ R. Dawkins, *ibid.*, p. 21.

²⁰ R. Dawkins, *ibid.*, p. 26. C'est nous qui soulignons.

²¹ R. Dawkins, *ibid.*, p. 26.

²² R. Dawkins, *ibid.*, p. 30.

²³ R. Dawkins, *ibid.*, p. 31. C'est nous qui soulignons.

²⁴ R. Dawkins, *ibid.*, p. 32. Cf. également, R. Dawkins, *ibid.*, p. 30. « Le théiste croit à une intelligence suraturelle qui, outre sa charge principale de créer l'univers au départ, est toujours partout pour surveiller et influencer le destin subséquent de sa création initiale. Dans beaucoup de systèmes de croyances théistes, cette déité s'implique intimement dans les affaires humaines. Elle répond aux prières, pardonne ou punit les péchés, intervient dans le monde en opérant des miracles, se préoccupe des bonnes et des mauvaises actions, et sait quand nous les effectuons (et même quand nous *pensons* les effectuer ».

²⁵ R. Dawkins, *ibid.*, p. 44.

²⁶ Méfions-nous de l'utilisation du terme « scientifique » dans *Pour en finir avec Dieu* ; nous sommes d'accord avec A. E. McGrath qui critique la méthode de R. Dawkins en disant qu'elle n'est pas du tout scientifique (A. E. McGrath et J. C. McGrath, *The Dawkins Delusion ?*, p. 28.). Nous pouvons voir à quel point R. Dawkins manque d'explication scientifique pour présenter ses arguments dans son ouvrage. Par

se mettant sur la théorie darwinienne de l'évolution.

R. Dawkins affirme que, tant qu'on se met sur la théorie de l'évolution, il n'est pas nécessaire de supposer une intelligence surnaturelle qui a créé l'univers. L'hypothèse de Dieu est définie de la façon suivante : « L'hypothèse de Dieu suggère que la réalité dans laquelle nous habitons contient aussi un agent surnaturel qui a conçu l'univers et — du moins dans de nombreuses versions de cette hypothèse — qui le fait fonctionner, éventuellement en y intervenant par des miracles qui enfreignent temporairement ses propres lois, lesquelles sont le reste du temps parfaitement immuables »²⁷. Il est clair maintenant quel Dieu R. Dawkins critique. « Ce que j'attaque, c'est Dieu, tous les dieux, tout ce qui est surnaturel, partout et chaque fois qu'on les a inventés ou qu'on les inventera »²⁸.

1-2. L'agnosticisme et NOMA

Selon R. Dawkins, l'hypothèse de Dieu, c'est-à-dire la question de savoir s'il existe ou non, « c'est une question scientifique »²⁹. Par conséquent, on *peut* l'examiner du point de vue « scientifique » et, par la suite, atteindre la conclusion que la « probabilité »³⁰ de son existence est fortement faible. Le deuxième stade de la démarche de R. Dawkins pour examiner l'hypothèse de Dieu, c'est de critiquer l'agnosticisme et l'idée de NOMA. Selon lui, l'hypothèse de Dieu n'est pas d'une simple explication sur l'univers dont Dieu est la première cause, mais au contraire comprend diverses contradictions et problèmes. Par là, il affirme : « il est quasiment certain que Dieu n'existe pas »³¹.

En ce qui concerne la question de savoir si la vie existe ailleurs dans l'univers, « il n'y a rien de mal à être agnostique dans les cas où nous n'avons pas de preuves dans un sens ou dans l'autre. Cette position est raisonnable »³². Comme attitude scientifique, il

exemple, l'argument de l'« expérience » personnelle, pp. 114-120.

²⁷ R. Dawkins, *ibid.*, p. 79.

²⁸ R. Dawkins, *ibid.*, p. 51.

²⁹ R. Dawkins, *ibid.*, p. 66. Cf. également, p. 68.

³⁰ R. Dawkins, *ibid.*, p. 66.

³¹ R. Dawkins, *ibid.*, p. 100 et p. 145.

³² R. Dawkins, *ibid.*, p. 64.

est raisonnable de se réserver de dire son opinion jusqu'à ce qu'une preuve quelconque soit apportée. D'après R. Dawkins, l'hypothèse de Dieu peut être considérée de la même façon.

Or, il fait la distinction entre deux sortes d'agnosticisme : l'« agnosticisme provisoire en pratique » (APP) et l'« agnosticisme définitif de principe (ADP)³³. L'APP est défini comme ceci : « il existe une vérité, et on espère qu'on la connaîtra un jour, même si on ne la connaît pas pour l'instant »³⁴. Dans ce cas, l'agnosticisme est une attitude provisoire par rapport à l'inconnu. Mais l'ADP signifie qu'en principe, on ne peut éternellement connaître la vérité. « Certains scientifiques et autres intellectuels sont convaincus — trop rapidement à mon avis — que la question de l'existence de Dieu appartient à cette catégorie de l'ADP, définitivement inaccessible. [...] L'agnosticisme sur l'existence de Dieu appartient solidement à la catégorie provisoire de l'ADP. *Ou bien il existe, ou bien il n'existe pas. C'est une question scientifique ; on en connaîtra peut-être la réponse un jour, et, en attendant, on peut se prononcer très fortement sur sa probabilité* »³⁵. Dans ce cadre, on ne peut examiner scientifiquement l'hypothèse de Dieu que si son existence est considérée comme question de l'APP.

L'agnosticisme de T. H. Huxley³⁶ au sens original du terme signifie l'ADP, c'est-à-dire que pour lui, la science ne peut éternellement intervenir dans l'hypothèse de Dieu. Mais pour R. Dawkins, cette dernière se situe à la portée de la science. C'est la raison pour laquelle il affirme pouvoir examiner la probabilité de l'existence de Dieu d'un point de vue scientifique. Il écrit comme ceci : « A se concentrer sur l'impossibilité absolue de prouver ou de réfuter l'existence de Dieu, il semble avoir ignoré les nuances de la *probabilité*. Ce n'est pas parce que l'on ne peut ni prouver ni réfuter l'existence d'une chose qu'il faut les mettre toutes deux sur un pied d'égalité. [...] Même si elle [l'hypothèse de Dieu] est difficile à tester de façon pratique, elle appartient à la même catégorie de l'agnosticisme provisoire APP que les controverses sur les extinctions du Permien et du Crétacé. *L'existence de Dieu ou sa non-existence est un fait scientifique qui concerne l'univers* et qui peut être découvert en principe sinon en pratique. [...] Et même si l'existence de Dieu n'est jamais définitivement prouvée ou réfutée, les preuves

³³ R. Dawkins, *ibid.*, p. 65.

³⁴ R. Dawkins, *ibid.*, p. 65.

³⁵ R. Dawkins, *ibid.*, p. 66. C'est nous qui soulignons.

³⁶ Voir *Agnosticisme* (1889) dans Huxley, *Collected Essays*, tome V, p. 239.

dont on dispose et les raisonnements qui tendent à le montrer peuvent donner une probabilité qui est loin d'arriver à 50 % »³⁷. La stratégie de R. Dawkins consiste à changer du point de vue qui, selon lui, nous permet d'examiner l'hypothèse de Dieu en matière de science. Du moins, avec les preuves qu'on peut avoir, on peut montrer l'improbabilité de l'existence de Dieu.

R. Dawkins critique également l'idée de NOMA, « non-Overlapping Magisteria », le non-empiètement des magistères. Nous regardons ici la définition de NOMA par S. J. Gould : « le réseau, ou magistère, de la science couvre le domaine empirique : ce dont est fait l'univers (contenu factuel) et pourquoi il fonctionne de cette manière (contenu théorique). Le magistère de la religion couvre les questions sur le sens ultime et la valeur morale. Ces deux magistères ne se chevauchent pas, pas plus qu'ils ne couvrent toutes les questions. [...] La science étudie comment fonctionnent les ciels, et la religion comment aller au ciel »³⁸.

De même que la critique de l'agnosticisme, le but de la critique de l'idée de NOMA par R. Dawkins consiste à considérer l'hypothèse de Dieu comme question scientifique. Par exemple, face au NOMA qui prétend que l'hypothèse de Dieu est hors de portée de la science et, par conséquent, qu'elle se situe dans le domaine des philosophes et des théologiens, R. Dawkins réfute comme ceci : « Si elles [les questions : « qu'est-ce qui insuffle la vie dans ces équations et qui les concrétise dans un cosmos réel ? »] sont effectivement en dehors du domaine de la science, elles sont sûrement aussi au-delà du domaine des théologiens. [...] Je suis tenté d'aller plus loin en me demandant dans quel sens possible on peut dire que les théologiens *ont* un domaine spécifique. [...] Quelle est la compétence que les théologiens peuvent apporter dans les profondes questions cosmologiques, et pas les scientifiques ? Pourquoi les scientifiques s'inclinent-ils aussi lâchement devant les ambitions des théologiens sur certaines questions alors que ces derniers ne sont sûrement pas plus qualifiés qu'eux pour y répondre ? [...] Et même si c'est une vraie question, ce n'est pas parce que la science ne peut y répondre que la religion le peut. [...] Si la science ne peut répondre à telle question fondamentale, qu'est-ce qui donne à penser que la religion puisse y répondre ? [...] Reste encore à trouver une bonne raison pour supposer que la théologie [...] est le

³⁷ R. Dawkins, *ibid.* p. 68-69. C'est nous qui soulignons.

³⁸ S. J. Gould, *Rocks of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life*, cité in Dawkins, *ibid.* pp. 75-76.

moins du monde un sujet d'étude »³⁹ (pp. 76-78.).

D'un côté, S. J. Gould affirme que la science et la religion ont respectivement leur propre domaine. Mais de l'autre, R. Dawkins argumente contre lui comme ceci : l'idée que leur propre domaine existe est faux et s'il y a une question à laquelle la science ne peut répondre, la religion non plus ne peut le faire. R. Dawkins introduit ainsi l'hypothèse de Dieu dans le domaine scientifique. Ici, on peut remarquer qu'il n'admet jamais la théologie comme une science. Pour lui, le discours de la théologie est considéré comme fictif et seul discours qui peut expliquer ce monde est celui de la science. Par conséquent, selon lui, le discours qui n'est pas scientifique est dépourvu de sens.

Certes, il est trop facile de penser que la science et la religion ont respectivement leur propre domaine, comme le dit S. J. Gould. Mais l'idée qu'il existe les propres domaines de la science et de la religion signifie qu'il existe la différence des visions du monde ou des systèmes conceptuels du monde. Cela ne signifie absolument pas que la science ne peut pas critiquer la religion ni l'inverse. Par là, on peut dire que la critique de R. Dawkins qui pense que la théologie n'est pas la science est fautive. La théologie comme une science explique le monde conformément à sa vision du monde.

Face à l'idée de NOMA que la science ne peut intervenir dans la religion, R. Dawkins réfute de la façon suivante : « On pense tout de suite à l'agnosticisme de type définitif et irrévocable, au parfait ADP. Il implique que la science ne peut même pas émettre de jugements de *probabilité* sur cette question. Cette erreur remarquablement répandue [...] représente ce que j'appelle la « pauvreté de l'agnosticisme » »⁴⁰.

La tentative de R. Dawkins consiste à détruire l'ADP et à construire, à sa place, l'APP de manière à pouvoir traiter l'hypothèse de Dieu comme question scientifique. Il critique donc l'idée que la science ne peut éternellement intervenir dans les affaires religieuses. Or, en revanche, selon la définition du NOMA par J. S. Gould, la religion peut-elle réellement intervenir dans les affaires scientifiques ? Le miracle fait par la religion pose cette question, c'est-à-dire le miracle ne se tient en principe que s'il est contraire à la loi de la nature. Si on doit suivre la définition du NOMA par J. S. Gould, la religion ne doit faire aucun miracle et ne doit traiter uniquement que la question en ce

³⁹ R. Dawkins, *ibid.*, pp. 76-78.

⁴⁰ R. Dawkins, *ibid.*, p. 79.

monde ici-bas, et non au-delà, c'est-à-dire qu'elle ne peut traiter que l'éthique sans considérer la question de Dieu ou de l'âme.

Sur ce point, R. Dawkins affirme comme ceci : « Confronté aux récits de miracles, Gould répondrait sans doute de la façon suivante. Tout l'intérêt du NOMA d'être un marché à deux sens. Dès que la religion s'aventure dans le domaine de la science et commence à se mêler du monde réel avec les miracles, ce n'est plus de la religion dans le sens que Gould défend, et son entente cordiale est rompue »⁴¹. Selon R. Dawkins, si on soutient la définition du NOMA par J. S. Gould, on ne peut pas admettre les miracles, car les miracles signifient que la religion viole le domaine de la science, c'est-à-dire la loi de la nature⁴².

Selon R. Dawkins, si Dieu existe, son existence confronte la vision du monde de la science. Voilà pourquoi R. Dawkins essaie de montrer l'improbabilité de l'hypothèse de Dieu en indiquant l'opposition entre elles. Cependant, cette opposition vient de la différence de leur vision du monde.

La tentative de R. Dawkins consiste, répétons-nous, à considérer l'hypothèse de Dieu comme question scientifique à travers la critique de l'agnosticisme et l'idée du NOMA. « Nous devons rester agnostiques sur la vie dans d'autres mondes, mais un petit peu moins car nous sommes moins ignorants sur ce petit peu. La science est en mesure de réduire petit à petit l'agnosticisme. [...] Ce que je veux démontrer, c'est que nonobstant la dérobade polie de Huxley, Gould et bien d'autres, *la question de Dieu n'est pas en principe et pour toujours hors de portée de la science.* [...] La science peut effectuer des incursions au moins probabilistes dans le territoire de l'agnosticisme »⁴³.

1-3. Une aporie : « Qui a fait Dieu ? »

R. Dawkins écrit :

« Il est un argument beaucoup plus puissant, et qui ne dépend pas du jugement subjectif, c'est l'argument de l'improbabilité. Il nous arrache effectivement de

⁴¹ R. Dawkins, *ibid.*, p. 82.

⁴² Cf. A. E. McGrath et J. C. McGrath, *The Dawkins' Delusion*, IVP Books, 2007, p. 51.

⁴³ R. Dawkins, *ibid.*, p. 97. C'est nous qui soulignons.

façon spectaculaire à l'agnosticisme de 50 %, et nous amène près du théisme extrême pour beaucoup de théistes, et pour moi, près de l'athéisme extrême. [...] L'argument tout entier tourne autour de la question bien connue « Qui a fait Dieu ? » [...] Cet argument démontre que même si nous sommes techniquement incapable de réfuter Dieu, il est en réalité très très improbable »⁴⁴.

Supposer un dessinateur de l'univers pose ainsi une aporie inévitable. Si Dieu crée tout, qui fait ce Dieu ? Cette aporie nous emmène à « une régression à l'infini »⁴⁵. Selon R. Dawkins, « loin de mettre fin à la régression vicieuse, Dieu se venge en l'aggravant »⁴⁶. Cette aporie est si puissante que l'hypothèse de Dieu est considérée comme improbable. Toutes les critiques de R. Dawkins jusqu'ici dépend de cette aporie.

L'hypothèse de Dieu n'est pas la question dans laquelle la science ne peut intervenir, mais la question scientifique. Ce sont les arguments de R. Dawkins. Ainsi, si on examine l'hypothèse de Dieu d'un point de vue scientifique, elle paraît mal fondée et improbable. Pour autant, la critique de l'hypothèse de Dieu par R. Dawkins n'est fondée que sur une régression à l'infini de Dieu. Sur ce point, celui qui prétend faire l'expérience mystique, c'est-à-dire l'expérience d'une rencontre avec Dieu ou l'Absolu, comment répond-il à l'argument de R. Dawkins ? Selon lui, toute expérience mystique n'est que des « hallucinations »⁴⁷ provoquées par le « pouvoir formidable du programme de simulation du cerveau »⁴⁸.

« La construction de modèle est une chose où le cerveau humain excelle. Quand on dort, cela s'appelle le rêve ; quand on est éveillé, cela s'appelle de l'imagination ou, quand c'est particulièrement aigu, c'est une *hallucination*. [...] Si l'on est crédule, on ne reconnaît pas l'hallucination ou le rêve lucide pour ce que c'est, et l'on affirme avoir vu ou entendu un esprit ; ou un ange ; ou Dieu ; ou, particulièrement dans le cas de personnes jeunes, de sexe féminin et catholiques, la Vierge Marie. Ces visions et ses manifestations ne sont sûrement pas de bonnes

⁴⁴ R. Dawkins, *ibid.*, pp. 142-143.

⁴⁵ R. Dawkins, *ibid.*, p 143.

⁴⁶ R. Dawkins, *ibid.*, p 155.

⁴⁷ R. Dawkins, *ibid.*, p. 115.

⁴⁸ R. Dawkins, *ibid.*, p. 117.

raisons pour croire que des esprits ou des anges, des dieux ou des vierges sont vraiment là. [...] Si vous avez eu une de ces expériences [les « expériences » personnelles de dieux ou d'autres phénomènes religieux], peut-être croyez-vous qu'elle était réelle. Mais ne comptez pas que nous autres, nous vous croyions sur parole, en particulier si nous connaissons un tant soit peu le cerveau et ses puissants mécanismes »⁴⁹.

Même si une expérience mystique influe sur la vision du monde de celui qui l'a eue, cette expérience n'est, selon R. Dawkins, qu'une hallucination due au programme de simulation du cerveau⁵⁰. Ici on pourrait réfuter contre lui en disant que la science ne peut pas encore élucider la relation entre l'expérience mystique et le programme de simulation du cerveau. Mais il répondra de la façon suivante : « C'est aux croyants que revient la charge de la preuve, et pas aux non-croyants »⁵¹.

Nous nous demandons une fois encore à quel point l'idée de régression à l'infini de Dieu et l'idée de programme de simulation du cerveau sont suffisantes comme argument de l'improbabilité de l'existence de Dieu. Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ? C'est la question que nous avons posée tout au début. Il semble y avoir ici une possibilité de parler de Dieu. C'est que l'on peut parler de Dieu en se mettant sur sa propre expérience mystique. Mais R. Dawkins dit : « ne comptez pas que nous autres, nous vous croyions sur parole ». En effet, l'expérience mystique ne peut être universalisée, c'est-à-dire qu'elle est individuelle. Cette individualité nous emmène au relativisme de l'expérience.

Nous ne sommes pas d'accord avec le scientisme de R. Dawkins, mais nous ne pouvons non plus tirer l'argument pour pouvoir parler de Dieu. Nous nous rappelons ici les passages de Kant :

« La raison humaine a ce destin particulier, dans un genre de ses connaissances, qu'elle se trouve accablée par des questions qu'elle ne peut écarter — car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même —, mais auxquelles elle ne peut

⁴⁹ R. Dawkins, *ibid.*, pp. 119-120. C'est nous qui soulignons.

⁵⁰ Ce qui est dommage, c'est que sur la relation entre l'expérience mystique et le programme de simulation du cerveau, R. Dawkins ne donne pas suffisamment ses explications scientifiques.

⁵¹ R. Dawkins, *ibid.*, p. 73.

pas non plus apporter de réponse — car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine »⁵².

Comme Kant montre l'antinomie de la raison pure, nous pouvons dire à la fois que Dieu existe et n'existe pas. Nous ne traitons pas ici l'antinomie de la raison pure, mais nous montrons une chose à remarquer : c'est qu'il y a ici l'idée que la foi ne consiste pas à « penser » mais à « croire ». La distinction entre « penser » et « croire » joue un rôle de garder la place de la foi. Si on est attiré par les paroles de Wittgenstein sur l'indicible dans le *Tractatus logico-philosophicus*, c'est parce que ses paroles nous rassure en mettant au-delà des limites de pensée Dieu qui ne peut pas être saisi par la raison.

2. Le « mystique » délimité par la logique chez Wittgenstein

2-1. *Tractatus logico-philosophicus* et le positivisme logique

R. Dawkins considère l'hypothèse de Dieu comme question scientifique. Il abaisse la probabilité de l'hypothèse de Dieu. En montrant l'aporie dû à l'hypothèse de Dieu, à savoir une régression à l'infini, c'est-à-dire la question de savoir qui a fait Dieu. Pour lui, Dieu n'existe pas et, par conséquent, la rencontre avec Dieu, c'est-à-dire l'expérience mystique non plus n'existe pas.

Ainsi, l'intelligence scientifique veut universaliser tout sur le plan scientifique. De là, elle conclut que, faute de preuves, Dieu n'existe pas. Mais quand Wittgenstein affirme qu'on ne peut pas parler de Dieu, cela ne signifie pas que Dieu n'existe pas. Pour Wittgenstein, Dieu existe, cependant on ne peut pas parler de lui, sinon on tombe dans la même conclusion que montre le scientisme comme R. Dawkins. Apparemment, les démarches de R. Dawkins et de Wittgenstein paraissent la même, mais il y a là deux points de vue différents : Dieu considéré du point de vue scientifique et du point de vue métaphysique.

⁵² E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF Flammarion, Aubier, 2001, p. 63.

La démarche de Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus* consiste à délimiter le domaine de ce dont on ne peut parler, c'est-à-dire Dieu, l'expérience mystique à l'aide de la logique ou des principes propres au langage. Si sa démarche arrive à atteindre son but, le domaine délimité par la logique est le domaine absolu de Dieu et de la mystique. On peut appeler cette démarche la « mystique délimitée par la logique ». La démarcation des limites de la logique, du langage, de la pensée⁵³ consiste à montrer indirectement le domaine de Dieu et de l'expérience mystique.

Wittgenstein critiquerait R. Dawkins en disant qu'il parle de quelque chose de métaphysique comme ceci :

6. 53 — La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature — quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie —, puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre — qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie — mais ce serait la seule strictement correcte.

Pour R. Dawkins, l'hypothèse de Dieu est une question scientifique, c'est-à-dire, sa tentative consiste à considérer l'hypothèse de Dieu comme « proposition de la science de la nature » au sens wittgensteinien du terme. Mais pour Wittgenstein, elle est une question métaphysique. Il remarque que lorsqu'on parle de la métaphysique, on ne donne aucune signification à certains signes utilisés. Si c'est le cas, tous les arguments de R. Dawkins ne signifient rien, c'est-à-dire qu'ils visent à parler des choses situées au-delà des limites de pensée et, par conséquent, sont dépourvus de sens.

Wittgenstein déclare dans *avant-propos* du *Tractatus logico-philosophicus* :

« Le livre [*Tractatus logico-philosophicus*] tracera donc une frontière à l'acte de penser, — ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car

⁵³ Chez Wittgenstein, les limites du langage sont celles de la pensée. Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1971, p.31.

pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser. La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement *dépourvu de sens* »⁵⁴.

Il s'agit ici de l'interprétation de l'expression de « dépourvu de sens ». L'une des clés de la compréhension du *Tractatus logico-philosophicus* dépend de cette expression. Par exemple, le Cercle de Vienne entend par là que tout ce dont on ne peut parler est dépourvu de sens. C'est l'idée bien connue du positivisme logique. Pour le Cercle de Vienne, ce qui est au-delà de ce dont on ne peut parler ne signifie rien, est non-sens et n'existe pas. Mais en réalité, par la proposition 7 : « tout ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence », Wittgenstein entend qu'il existe effectivement la valeur indicible au dehors du langage. C'est la raison pour laquelle il faut garder le silence afin de ne pas abîmer la souveraineté de cette valeur, bien qu'elle ne puisse pas s'exprimer.

C'est ainsi que le Cercle de Vienne et Wittgenstein poursuivent deux chemins complètement opposés. Contrairement à Wittgenstein, chez le Cercle de Vienne, « ce dont on ne peut parler » signifie ce qui ne peut être prouvé et ce qui est irrationnel ou inintelligible. Même de nos jours, cette idée occupe toujours une grande place et s'applique au schéma de l'opposition entre la mystique et l'anti-mystique (le positivisme logique) ou encore la différence entre « penser » et « croire ». Le positivisme logique considère la mystique comme une illusion ou encore un délire. Le scientisme de R. Dawkins et le positivisme logique ont une même racine comme intelligence scientifique et logique.

Wittgenstein résume le sens du *Tractatus logico-philosophicus* en ces termes : « tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence »⁵⁵. En ce sens, il définit le rôle de la philosophie comme ceci :

4. 114 — Elle [La philosophie] doit marquer les frontières du pensable, et partant de l'impensable.

Elle doit délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable.

⁵⁴ Wittgenstein, *ibid.*, p.31. C'est nous qui soulignons.

⁵⁵ Wittgenstein, *ibid.*, p.31.

4. 115 — Elle signifie l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté.

La philosophie pour Wittgenstein a pour but de délimiter le domaine de ce dont on *peut* parler et de montrer le domaine de ce dont on *ne peut* parler.

5.61 — [...] Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage *dire* ce que nous ne pouvons penser.

6.522 — Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique.

7 — Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.

Nous remarquons ici sur le point suivant : celui qui prétend dire que Dieu existe effectivement en citant ainsi les passages de Wittgenstein entend par le terme de « Mystique » Dieu, la mystique et l'expérience mystique. Ces derniers sont considérés comme ineffables. Par conséquent, personne ne les critique. Il y a là devant nous l'impossibilité de la critique du « Mystique ». Mais ne pouvons-nous pas vraiment critiquer ce qu'entend Wittgenstein par le « Mystique » ? Si nous posons cette question ici, c'est que prétendre l'impossibilité de la critique du « Mystique » n'est rien d'autre que défendre le NOMA.

2-2. « Ce dont on ne peut parler » et le « Mystique » chez Wittgenstein

Que signifie le terme de « Mystique » chez Wittgenstein ? Quelle est la relation entre « ce dont on ne peut parler » et le « Mystique » ? Le terme de « Mystique » n'apparaît brusquement que trois fois dans le *Tractatus logico-philosophicus*. Et d'ailleurs, l'interprétation des propositions de 6.41 à 7 est difficile et varie selon les chercheurs. Wittgenstein dit comme ceci :

6.44 — Ce n'est pas *comment* est le monde qui est le Mystique, mais *qu'il soit*.

On peut dire que c'est l'énigme de l'être posée par Leibniz : Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? L'énigme de l'être s'appelle également le Mystique ontologique. C'est en ce sens que Wittgenstein utilise ici le terme « Mystique ». Cela signifie que ce terme n'a rien à voir avec *la* mystique et l'expérience mystique proprement dite. Ce n'est pas que Wittgenstein lui-même a eu l'expérience mystique. Pour lui, *le* Mystique signifie les questions suivantes : Pourquoi le monde existe-t-il ? Pourquoi suis-je ? Quel est le sens du monde ? Quel est le sens de la vie ? Ces questions s'appellent l'éthique, la valeur et le sens du monde.

Lorsque Wittgenstein utilise le terme de « Mystique », l'éthique, la valeur, le sens du monde et le sens de la vie⁵⁶ se résume au « bonheur ». Et ce qui est sous-jacent du « bonheur » est Dieu. C'est-à-dire, chez Wittgenstein, le fait que le monde, ou plus précisément son monde, existe est intimement lié au fait que Dieu existe. Autrement dit, pour lui, le monde n'est pas le monde objectif pour tout le monde, mais le sens de sa propre vie basé sur Dieu. Par conséquent, le « bonheur » n'est pas un simple bonheur sécularisé, mais le sens de sa propre vie, la force de l'affirmation de sa propre vie, c'est-à-dire Dieu.

6.45 — La saisie du monde *sub specie æterni* est sa saisie comme totalité bornée.
Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique.

6.521 — La solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème. (N'est-ce pas la raison pour laquelle les hommes qui, après avoir longuement douté, ont trouvé la claire vision du sens de la vie, ceux-là n'ont pu dire alors en quoi ce sens consisterait ?)

6.522 — Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique.

Nous avons remarqué que chez Wittgenstein, l'éthique, la valeur, le sens du monde et le sens de la vie se résume au bonheur. Wittgenstein écrit dans ses *Carnets* : « Sois

⁵⁶ Cf. Wittgenstein, *Carnets* (11.6.16), Paris, Gallimard, 1993, p.139. : « Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde ».

heureux ! »⁵⁷ L'énonciation : « sois heureux ! » consiste pour lui à prendre la résolution de vivre. Là, en se trouvant devant Dieu, il fait un pas en avant pour vivre.

Le premier genre de ce dont on ne peut parler

Dans le *Tractatus logico-philosophicus*, il existe deux genres de « ce dont on ne peut parler » : le premier est ce qui est la forme du monde ou de la réalité comme la logique ; le seconde est ce qui est au-delà du monde et hors de la portée de notre pensée, c'est-à-dire l'éthique (6.42), la valeur (6.41), le sens du monde (6.41) et Dieu. En utilisant le terme de « transcendantal », Wittgenstein dit :

6.13 — La logique est transcendantale.

6.421 — L'éthique est transcendantale.

Nous considérons ici la proposition 6.13. Pour que les propositions puissent représenter le monde, il faut que la disposition des noms qui compose les propositions corresponde à la disposition des objets qui compose les faits. (Le fait est ce qui est *réellement* le plus simple, l'objet est ce qui est *théoriquement* le plus simple.) Ce que les propositions possèdent en commun avec le monde s'appelle la forme de l'image. L'important est que la forme de l'image ne peut être jamais représentée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas l'image de quelque chose. Les propositions représentent les faits (selon la disposition des noms), mais elles ne peuvent pas encore représenter la relation entre les faits et elles en sortant de leur relation. La relation entre le langage et le monde, c'est-à-dire la logique, ne peut plus être représentée par le langage, mais se montre dans le langage.

4.12 — La proposition peut figurer la totalité de la réalité, mais elle ne peut figurer ce qu'elle doit avoir de commun avec la réalité pour pouvoir figurer celle-ci : la forme logique. Pour pouvoir figurer la forme logique,

⁵⁷ Wittgenstein, *ibid.* (8.7.16), p.143.

il faudrait que nous puissions, avec la proposition, nous placer en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde.

4.121 — La proposition ne peut figurer la forme logique, elle est le miroir. Ce qui se reflète dans la langue, celle-ci ne peut le figurer. Ce qui *s'exprime* dans la langue, *nous* ne pouvons par elle l'exprimer. La proposition *montre* la forme logique de la réalité. Elle l'indique.

On peut supposer un métalangage qui décrit certaines propositions. Mais il n'en est que la tautologie. Par conséquent, on a deux possibilités. Premièrement, on continue à supposer infiniment un métalangage d'un métalangage et ainsi de suite. Deuxièmement, il suffit de dire que la forme logique des propositions est indicible, mais se montre.

4.0312 — La possibilité de la proposition repose sur le principe de la position de signes comme représentants des objets. Ma pensée fondamentale est que les « constantes logiques » ne sont les représentants de rien. Que la *logique* des faits ne peut elle-même avoir de représentant.

Les « constantes logiques » par exemple : « et », « si... alors » sont représentés en logique par des symboles. La fonction des constantes logiques est syntaxique et elles sont des opérateurs du calcul propositionnel qui ont une signification déterminée en tant que fonction de vérité. Elles ne représentent aucunement les faits.

C'est ainsi que Wittgenstein conclut comme ceci :

6.13 — La logique n'est point une théorie, mais une image qui reflète le monde.
La logique est transcendantale.

Le deuxième genre de ce dont on ne peut parler

Nous considérons l'éthique chez Wittgenstein.

6.421 — Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale.

4. 114 — Elle [La philosophie] doit marquer les frontières du pensable, et partant de l'impensable.

Elle doit délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable.

4. 115 — Elle signifie l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté.

Dieu se situe hors de la portée du langage. Chez Wittgenstein, le deuxième genre de ce dont on ne peut parler comprend l'éthique (6.42), la valeur (6.41), le sens du monde (6.41) et Dieu. En ce sens, nous avons envie de dire que Dieu est « transcendant ». Mais Wittgenstein dit que Dieu est « transcendantal ». Pourquoi ? Parce que chez lui, Dieu et l'éthique sont indivisibles ; pour lui, le sens de la vie est Dieu même. Le monde n'est pourvu de sens que si nous vivons une certaine manière. La condition de la possibilité du monde pourvu de sens est l'éthique et Dieu.

L'éthique ne traite pas du monde. L'éthique doit être une condition du monde, comme la logique⁵⁸.

L'éthique pour Wittgenstein est donc à la fois transcendantale et transcendante. Elle est transcendante, car elle est intimement liée à Dieu qui transcende la pensée et le langage. C'est-à-dire, Dieu et elle sont indivisibles. Pour cette raison, elle est indicible autrement que la logique, indicible au double sens : transcendantale et transcendante.

Si seulement l'éthique pour Wittgenstein n'est que les lois de l'action humaine, il suffit de dire que les propositions éthiques de même que les propositions logiques existent et ne disent rien, mais montrent quelque chose sur l'action humaine. Pourtant ce n'est pas le cas, car l'éthique et Dieu sont indivisibles. L'éthique n'est pas seulement transcendantale comme la logique, mais aussi est transcendante comme Dieu.

⁵⁸ Wittgenstein, *ibid.* (24.7.16), p. 146.

En tenant compte de la relation intime entre l'éthique et Dieu transcendant, on peut comprendre la proposition 6. 421 : « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale ». Pour Wittgenstein, c'est ici que se situe la relation intime entre l'existence du monde et l'existence de Dieu.

2-3. La place de la prière chez Wittgenstein

Chez Wittgenstein, puisque Dieu dépasse la pensée et le langage, on ne peut parler de lui. Mais en réalité, on parle de lui. Comment expliquer cela ? Quand Wittgenstein dit qu'on ne peut parler de Dieu, il nie la possibilité de parler de lui avec autrui de façon métaphysique. Le stade de parler de Dieu de façon métaphysique est différent du stade de *penser à Dieu* individuellement et intérieurement.

Bien entendu, *penser à Dieu* ici n'est pas la même chose que penser à Dieu avec autrui. Quand on dit *penser à Dieu* individuellement et intérieurement, on entre dans la relation spécifique avec Dieu. Cette relation s'appelle la prière. Wittgenstein écrit dans ses *Carnets* : « La prière est la pensée du sens de la vie »⁵⁹. Nous avons vu que chez Wittgenstein, le sens de la vie, ou plus précisément le sens de sa propre vie, est basé sur Dieu.

La prière est différente de la discussion avec autrui sur l'existence de Dieu. Elle est le dialogue intime⁶⁰ entre Dieu et moi. A ce stade, *penser à Dieu* est, pour Wittgenstein, penser au sens de sa vie. Pourtant, nous retournons ici au relativisme de l'expérience individuelle pour parler de Dieu et penser à Dieu.

⁵⁹ Wittgenstein, *ibid.* (11.6. 16), p.139.

⁶⁰ Le dialogue intime entre Dieu et moi n'est pas de Wittgenstein, mais nous pouvons tirer cette expression de sa pensée. De même, Simone Weil utilise l'expression « la chambre nuptiale » pour exprimer la relation entre Dieu et moi.

Chapitre II. La grammaire du discours religieux

1. La place du discours religieux chez Wittgenstein

Pour considérer la place du discours religieux chez le second Wittgenstein (1929-1946), nous nous demandons d'abord ce qu'est l'expérience religieuse chez lui, car il pense que notre vie, y compris toute expérience, peut être représentée par le langage.

Or, qu'est-ce que l'expérience ? Il est tentant de penser que l'expérience est privée, inaliénable ou irremplaçable et, pour la même raison, que le langage utilisé pour raconter l'expérience religieuse a, lui aussi, un caractère privé. C'est-à-dire que l'on est tenté de dire que l'expérience religieuse est une sorte de description de l'intérieur de l'esprit, c'est-à-dire l'imagination ou le rêve qui n'ont pas de fondement, et que l'expérience religieuse est foncièrement propre à chaque personne. Dans ce cadre, si elle est toute personnelle, personne ne saurait la juger vraie ou fausse. En revanche, si on le peut, quel en est le critère ? Si on ne le peut pas, comment peut-on traiter l'expérience religieuse ? En ce sens, face à l'expérience religieuse, quel est le rôle de la raison ou de l'intelligence ? La raison ne peut-elle pas intervenir à l'expérience religieuse ?

Alors, quelle est la relation entre la raison et l'expérience religieuse ? Si l'expérience est foncièrement privée, inaliénable et irremplaçable, que la raison peut-elle faire face à elle ? Comment la rendre universelle et compréhensible pour autrui ? Ou faudrait-il la rejeter hors du domaine intelligible ou compréhensible en la considérant comme incertaine ?

Or, regardons ici l'attitude de Wittgenstein à l'égard du phénomène religieux.

« Tout ce à quoi je tendais — et, je crois, ce à quoi tendent tous les hommes qui ont une fois essayé d'écrire ou de parler sur l'éthique ou la religion — c'était d'affronter les bornes du langage. C'est parfaitement, absolument, sans espoir de donner ainsi du front contre les murs de notre cage. Dans la mesure où l'éthique

naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être science. Ce qu'elle dit n'ajoute rien à notre savoir, en aucun sens. Mais elle nous documente sur une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme, tendance que je ne puis que respecter profondément quant à moi, et que je ne saurais sur ma vie tourner en dérision » (Conf, p. 155).

« Je craindrais que vous ne vous efforciez de donner quelque forme de justification philosophique aux croyances chrétiennes, comme si quelque forme de preuve était nécessaire. Vous possédez l'intelligence, ce n'est pas ce que vous avez de mieux, mais il s'agit d'une chose que vous ne devez pas ignorer.

Les symboles du catholicisme sont merveilleux au-delà des mots. Mais toute tentative pour les faire entrer dans un système philosophique est quelque chose de choquant. Toutes les religions sont merveilleuses, même celles des tribus les plus primitives. La façon dont les peuples expriment leurs sentiments religieux diffère considérablement »⁶¹.

Selon Wittgenstein, traiter rationnellement la religion et dire quelque chose sur elle, c'est d'« affronter les bornes du langage » et « donner du front contre les murs de notre cage ».

Pour exprimer l'expérience religieuse, il faut le langage. Et ce dernier est composé des écrits, des paroles et, plus précisément, des mots. Ce qui est exprimé ainsi s'appelle le discours religieux. On est enclin à penser que les mots constitutifs du discours religieux représentent la vérité même que chaque religion apporterait à ses croyants. Les mots sont, pour ses croyants, la seule et unique source de la vérité. Il s'agit ici de savoir si on doit croire en Dieu exclusivement à travers le seul sens littéral des mots. Il nous semble que, derrière cette question, il y a la question plus fondamentale du référent des mots religieux : quels sont les référents des mots ou du discours religieux ?

C'est là l'intérêt de la philosophie de Wittgenstein pour une telle réflexion sur le référent des mots religieux. En ce qui concerne le référent ou la signification d'un mot, Wittgenstein refuse l'idée que la signification d'un mot soit l'objet qu'il représente (RP

⁶¹ M. Drury, *Conversation avec Wittgenstein*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 2002, p. 87.

§ 1-25), et introduit, en revanche, l'idée que la signification d'un mot est l'usage qu'on en fait dans la forme de vie où il est utilisé. Cela veut dire que la signification d'un mot dépend d'une forme de vie, c'est-à-dire d'un contexte complexe. Cette idée de Wittgenstein concernant la signification d'un mot nous amène à envisager la source de la signification du discours religieux dans le contexte, c'est-à-dire non seulement dans la vie religieuse, mais aussi dans la vie toute entière des croyants, au lieu de considérer la signification uniquement comme le sens littéral des mots.

Mais le fait d'envisager l'usage d'un mot ne signifie absolument pas que le discours religieux devrait être complètement réduits à la vie religieuse pratiquée par les croyants. Nous voulons ici chercher une voie qui nous permet de mettre en valeur le discours religieux, sans nous laisser aveugler par les sens littéraux des mots utilisés, ni ignorer aisément la vie religieuse pratiquée par les croyants qui adhèrent à leur religion.

Dans le Chapitre II, nous chercherons « la grammaire » particulière du discours religieux par rapport à d'autres discours, comme le discours scientifique par exemple. Dans le Chapitre III, nous examinerons les difficultés venant de l'application du concept « forme de vie » chez Wittgenstein au domaine religieux, à savoir la difficulté de l'idée que chaque religion a sa propre forme de vie fermée aux autres. Dans le Chapitre IV, en approfondissant la discussion du Chapitre III, nous considérerons l'idée que l'on ne peut comprendre le discours d'une religion que si on y adhère. Et, en même temps, afin de considérer le problème sur le relativisme de la valeur, nous examinerons quel rôle l'idée de « jeux de langage » joue dans la pensée de Wittgenstein. Dans l'ensemble des Chapitres qui suivent, les questions que nous voulons nous poser sont les suivantes : Comment Wittgenstein considère-t-il le discours religieux ? Quelle est la place du discours religieux dans sa pensée ? Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ?

L'expression « discours religieux » utilisée ici renvoie aux discours qui se présentent comme paroles de Dieu, ceux des religions révélées, par exemple la Bible, et aux propos que les croyants tiennent pour exprimer leur expérience religieuse et de leur foi. Mais on fait abstraction des problèmes des discours explicatifs sur la religion, par exemple le discours théologique ou le commentaire de la parole divine.

2. Les concepts « grammaire » ou « grammatical »

Nous essayons d'abord de mettre à jour la place particulière du discours religieux par rapport à d'autres discours, par exemple le discours scientifique. Pour ce faire, il nous faut considérer les concepts de « grammaire » ou « grammatical » chez Wittgenstein.

A partir du début des années trente, Wittgenstein utilise les concepts « grammaire » ou « grammatical ». Ceux-ci ont subi des changements de significations ou de fonctions, à mesure du développement de sa sémantique, c'est-à-dire de la pensée de la signification d'un mot. Mais ce développement ne signifie pas un changement clair dans sa pensée, car quelques remarques écrites et remaniées à plusieurs reprises en 1932-33, publiées en 1969, après sa mort, sous le titre de la *Grammaire philosophique*, ont été reprises dans les *Recherches philosophiques* dont la préface a été écrite en 1945⁶². D'ailleurs, le concept de grammaire se voit donner des rôles divers pour élucider des aspects différents de la signification. Nous essayons d'en dégager le concept de grammaire sur lequel repose notre étude de « la grammaire du discours religieux ».

Au début des années trente, le concept de grammaire est apparenté au concept de forme logique du *Tractatus logico-philosophicus*. La forme logique est « ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement la représenter - correctement ou non - [...], c'est-à-dire la forme de la réalité » (TLP 2,18). Quant à la grammaire, « ce qu'on trouve en elle, ce sont toutes les conditions (la méthode) de comparaison de la proposition avec la réalité, c'est-à-dire toutes les conditions de la compréhension (du sens) » (GP I § 45). La forme logique et la grammaire sont prises ici comme conditions a priori qui déterminent ou distinguent le sens du non sens dans l'usage du langage. Il faut donc que le langage soit utilisé selon les règles de grammaire qui précèdent notre expérience. En ce sens, à cette époque, la recherche de la grammaire consiste à élucider ces règles.

Mais, plus tard, pour s'engager à la pensée du jeu de langage, Wittgenstein critique lui-même l'idée que les règles de grammaire, précédant toute expérience, déterminent la signification d'un mot. Il rejette d'abord l'idée que la signification d'un

⁶² Cf. A. Kenny, *Wittgenstein*, trad. japonais. K. Nomoto, Tokyo, Hosei University Presse, 1982, p. 183.

mot est déterminée par sa place dans le système grammatical (GP I § 22, 84). Cette critique est déjà implicite dans la remarque suivante :

« Ce que je veux expliquer c'est que *la place d'un mot dans la grammaire est sa signification*. Mais je peux dire également : la signification d'un mot est ce qu'explique l'explication de la signification. [...] L'explication de la signification explique l'usage du mot. *L'usage du mot dans le langage est sa signification*. La grammaire décrit l'usage des mots dans le langage. Par conséquent, sa relation au langage est semblable à celle de la description d'un jeu, des règles du jeu au jeu lui-même » (GP I § 23)⁶³.

De fait, la place d'un mot dans le système grammatical n'est effectivement pas la signification du mot. C'est que, alors que la grammaire décrit l'usage d'un mot et l'explique, la signification d'un mot ne peut être que montrée dans le jeu de langage où le mot est utilisé. Les jeux peuvent s'effectuer sans qu'on en décrive toutes leurs règles et, d'ailleurs, il n'est pas possible de dégager des jeux de langage toutes leurs règles.

Wittgenstein parle ultérieurement, dans les *Recherches philosophiques*, du concept de jeu de langage comme suit : « j'appellerai aussi "jeu de langage" l'ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé » (RP § 7). Les jeux de langage ne se constituent pas de l'ensemble du système des règles, mais de l'ensemble de nos activités qui mettent en œuvre l'usage du langage. De plus, les règles des jeux de langage ne peuvent être décrites que de façon ultérieure par rapport aux jeux de langage actuellement pratiqués. Ici nous pouvons remarquer la conjonction inséparable du langage et de la vie ou, plus précisément, la praxis.

En cela, le paradoxe de « suivre une règle » critique définitivement l'idée que les règles de grammaire définissent la signification d'un mot en précédant toutes nos expériences. Il n'y a pas de règles a priori qui déterminent la signification d'un mot, mais les contextes complexes de nos activités du langage déterminent au cas par cas la signification du mot. C'est ainsi que se fait le renversement de la primauté des règles sur la praxis. Cette fois, la primauté du praxis sur les règles exclue l'idée que l'entité des règles grammaticales serait ce qui définit d'avance la signification d'un mot.

⁶³ C'est nous qui soulignons.

Pourtant, il n'en est pas moins vrai que les règles grammaticales sont les normes pour l'usage correct d'une expression, normes qui déterminent sa signification. Et Wittgenstein, en soulignant le lien entre langage, signification et règles, n'abandonne pas l'idée que le langage est gouverné par des règles (GP § 26-28 ; C § 61, 62). Mais ce qui compte ici, c'est que les jeux de langage ne dépendent pas de règles qui seraient explicitement décrites d'avance, mais de nos pratiques mêmes (RP § 81-85, 198, 202). D'où se déduit la fameuse thèse : « la signification d'un mot est son usage dans le langage » (RP § 43), et s'ensuit la pensée de jeux de langage, entourée des notions comme, par exemple, « forme de vie », « usage », « pratique », « capacité », « apprentissage ».

3. L'essence dans la grammaire

Notre étude de la grammaire du discours religieux pourrait prendre comme fil conducteur la thèse suivante : « la signification d'un mot est son usage dans le langage ». Nous citerons également quelques remarques qui évoquent l'usage du mot.

« Il ne faut pas se demander ce que sont les représentations, ni ce qui se passe lorsqu'on se représente quelque chose, mais comment le mot "représentation" est employé. Ce qui ne signifie cependant pas que je voudrais ne parler que de mots » (RP § 370).

« L'essence est exprimée dans la grammaire » (RP § 371).

« La grammaire dit d'une chose quelle sorte d'objet elle est. (La théologie comme grammaire » (RP § 373).

Dans les passages que nous venons de citer, Wittgenstein parle d'abord de la manière de poser la question sur la signification d'un mot. Au lieu de se demander ce que c'est le mot X, il pose les questions : comment le mot X est-il utilisé ? quelle est le genre du mot X ? De telles manières de poser la question visent à mettre l'accent sur notre pratique dans la vie où le mot est utilisé. Et c'est là l'étude de l'usage du mot,

c'est-à-dire de sa grammaire. Wittgenstein dit effectivement : « comment une parole est comprise, c'est ce que les paroles seules ne disent pas (théologie) » (F § 144).

Comme A. Keightly le remarque, le mot « essence » utilisé par Wittgenstein signifie la pratique ou l'habitude comme activités sociales ou langagières⁶⁴. L'important ici est la relation interne étroitement liée entre le langage (les mots, les expressions, les propositions) et la vie (la pratique, l'habitude) ; tous deux sont inséparables pour que nous comprenions la signification d'un mot.

Wittgenstein fait une distinction entre les propositions empiriques et les propositions grammaticales. Et ces dernières constituent notre forme de représentation qui est liée à notre manière de penser, de raisonner, de juger, etc⁶⁵. En ce sens, la grammaire est en effet normative, mais cela ne signifie pas qu'elle représente l'état des choses ou des vérités nécessaires. Son caractère normatif a, selon Wittgenstein, pour but de résoudre les problèmes philosophiques, à savoir de proposer une thérapie (RP § 133). Pour ce faire, on doit graduellement constituer les propositions grammaticales, dont les règles (grammaticales) ne sont que des fruits de l'histoire de la pratique sociale ou langagière des hommes. Elles concernent donc « l'histoire naturelle des hommes » (RP § 415) et sont des conventions (RP § 355). La justification des règles grammaticales, qui sont des conventions, n'est pas subordonnée à une preuve ; elle est donc indépendante des faits. Aucune preuve par les faits ne peut affirmer les règles grammaticales.

Cette discussion concerne la question de l'arbitraire des règles grammaticales. Wittgenstein lui-même se demande : la grammaire a-t-elle « quelque chose d'arbitraire ? Oui et non. Il est apparenté à l'arbitraire, et aussi au non arbitraire » (F § 358). « Ce que l'on nomme (logiquement) possible et non (logiquement) possible dépend-il donc de notre grammaire — est-il donc ce que cette grammaire autorise ? — Mais cela est pourtant arbitraire ! — L'est-ce arbitraire ? » (RP § 520).

La réponse de Wittgenstein à cette question est la suivante :

⁶⁴ A. Keightly, *Wittgenstein, Grammar and God*, trad. japonais. K. Hoshikawa, Tokyo, éd. Hozokan, 1989, p. 52.

⁶⁵ Cf. H.-J. Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. H. et Ph. De Lara, Paris, Gallimard, 2003, p. 283.

« On est tenté de justifier les règles de la grammaire par des propositions telles que « Mais il y a bien en réalité quatre couleurs primaires ». C'est pour obvier à la possibilité d'une telle justification — qui est construite sur le modèle de la justification d'une proposition par allusion à la vérification que l'on peut en faire — que l'on dit des règles de la grammaire qu'elles sont arbitraires » (F § 331)⁶⁶.

A propos de cette question, Wittgenstein parle donc de l'inutilité de justifier les règles grammaticales par l'épreuve des faits. Elles n'ont pas besoin de fondement théorique. Comme c'est selon divers contextes qu'elles expriment notre mode de penser, de justifier, de raisonner etc., l'étude des contextes s'impose à nous. Nous pouvons dire que les propositions grammaticales que Wittgenstein cherche à constituer, sont des études sur les normes par rapport aux contextes.

« Pourquoi ne dit-on pas les règles culinaires sont arbitraires : et pourquoi suis-je tenté de dire que les règles de la grammaire le sont ? Parce que je pense que le concept de « cuisine » est défini par la finalité de la cuisine ; par contre, je ne pense pas que le concept de « langage » soit défini par la finalité du langage » (GP I § 133).

Du fait que les règles grammaticales ne peuvent être justifiées par l'épreuve des faits, Wittgenstein exprime ici l'idée que le langage ne peut pas être défini par un but qui lui soit extérieur. Ces deux idées se conjuguent à la considération de ce qu'est « suivre une règle ». Si la règle, quelle qu'elle soit, ne peut être suivie par des gens d'une manière constante, elle ne sert à rien. Pourtant, comment une manière de suivre la règle A est-elle décidée ? S'il y avait une autre règle B qui détermine la manière de suivre la règle A, comment, cette fois, la manière de suivre la règle B serait-elle décidée ? et ainsi de suite. Ces questions doivent aboutir à un paradoxe (RP § 201). Ainsi, il est erroné de penser que la grammaire comme entité existe hors des jeux de langage pratiqués, et les détermine. On n'interprète pas la règle, chaque fois, pour la suivre. Autrement dit, ce n'est pas que la compréhension correcte d'une règle produise une action qui correspond à celle de tout le monde, mais que l'on peut interpréter ou

⁶⁶ Cf. aussi « GF I § 134 ».

dégager une règle, de façon ultérieure, du fait que « c'est ainsi que tout le monde agit » (RP § 217).

« Ainsi montrons-nous qu'il y a une appréhension de la règle qui n'est pas un interprétation, mais qui se manifeste dans ce que nous appelons "suivre la règle" et "l'enfreindre" selon les cas de son application » (RP § 201).

Dans cette remarque, Wittgenstein exprime une idée importante, c'est que la règle qui est suivie ne peut être dite, mais seulement « se manifeste » dans la pratique même de suivre la règle. Les justifications ou les explications de la règle suivie seront épuisées. Après cela, il n'y a plus que l'apprentissage selon des exemples réelles et que la formation de l'habitude, c'est-à-dire le fait que « c'est ainsi que tout le monde agit ». C'est là ce que présupposent les jeux de langage. Wittgenstein affirme : « C'est donc que "suivre la règle" est une pratique » (RP § 202). Et les jeux de langage sont aussi la pratique.

Nous avons remarqué jusqu'ici les points importants suivants :

(1) La signification d'un mot ne peut être que montrée dans le jeu de langage où le mot est utilisé.

(2) La relation interne étroitement liée entre le langage et la vie (la pratique ou l'habitude) ; tous deux sont inséparables pour que nous comprenions la signification d'un mot.

(3) Les jeux de langage ne s'effectuent pas par les règles explicitement décrites d'avance, mais par nos pratiques mêmes.

(4) La règles qui est actuellement suivie ne peut être dite, mais seulement « se manifeste » dans la pratique même de suivre la règle.

Les points (1) et (2) évoquent l'importance du contexte pour étudier la façon dont le mot prend sa signification. Les points (3) et (4) signifient que les jeux de langage ne sont pas déterminés par des règles construites d'avance, mais présupposent avant tout que les activités sociales ou les actions habituelles sont faites (ou pratiqués) par les hommes, et que c'est ainsi que tout le monde agit : il n'y a donc pas hors de jeux de

langage. D'où se déduit la primauté de la pratique sur la règle ; la règle ne peut s'extraire que de façon ultérieure, rétrospective. La relation entre langage et vie (pratique) constitue nos jeux de langage. C'est justement en ce sens que nous pouvons dire : « une expression ne prend un sens que dans le courant de la vie »⁶⁷. Étudier la grammaire du discours religieux, c'est donc étudier le contexte dans lequel le discours est pratiqué par les croyants et, en même temps, où il donne sens à leur vie.

4. La place particulière du discours religieux

Nous examinons ici de plus près la place particulière du discours religieux par rapport aux autres genres de discours comme, par exemple, le discours scientifique. Dans le *Tractatus*, la première philosophie de Wittgenstein, il y avait la frontière entre dire et montrer. Dans ce cadre, il convient de penser que la religion se situe au-delà de cette frontière, à savoir qu'elle ne peut être dite, mais seulement montrée, ainsi que l'éthique et l'esthétique. Cette idée, chez Wittgenstein, ne signifie pas, bien entendu, que quelque chose d'indicible ou de transcendant n'existe pas mais, au contraire, que quelque chose d'indicible existe effectivement, car la religion le porte comme son noyau même. Notre langage ne peut pas l'exprimer et, par conséquent, « sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » (TLP, 7).

Or, dans les RP, avec le tournant sémantique, Wittgenstein recherche de nouveau à cartographier le langage. Dans cette nouvelle carte du langage, il n'y a plus de ligne de démarcation entre dire et montrer, mais il s'agit cette fois des contextes complexes ou bien, selon Wittgenstein, des diverses formes de vie, des divers jeux de langage. Le mot perd sa signification lorsqu'il quitte le contexte où il est utilisé, bien qu'on ne puisse déterminer les frontières des contextes de l'usage du mot : « comment le concept de jeu est-il circonscrit ? Qu'est-ce qui est encore un jeu, et qu'est-ce qui n'en est plus un ? Peux-tu indiquer des limites ? Non » (RP § 68).

⁶⁷ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dans *Le Cahier bleu et le cahier brun*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 1988, p. 415 ; Cf. aussi (F § 173) « Ce n'est que dans le flux des pensées et de la vie que les mots prennent une signification. »

Un exemple dans les RP consiste dans la démarcation du contexte entre le mot désignant la matière comme, par exemple, une table, une chaise, etc., et le mot désignant la sensation (RP § 258). Le premier peut être reconnu au moyen d'une définition ostensive, mais le deuxième n'a pas le même contexte que le premier. Si la sensation est traitée comme une table par la définition ostensive, on devra, selon Wittgenstein, aboutir à une difficulté philosophique, à savoir une aporie selon laquelle on ne peut jamais savoir si autrui éprouve la sensation concernée.

Pour résoudre cette aporie ou, plus précisément, pour ne pas y tomber, Wittgenstein explique : « on peut comparer la proposition : « Les sensations sont privées » avec celle-ci : « On joue tout seul aux jeux de patience » (RP § 248). La patience est un jeu à jouer tout seul, et il est interdit d'y jouer avec les autres par les règles de jeu. De même, le fait qu'on éprouve la sensation d'autrui est interdit par les règles grammaticales. On ne peut grammaticalement pas éprouver la sensation d'autrui. Autrement dit, la proposition : « les sensations sont privées » n'est donc qu'une proposition grammaticale : au cas où l'on traite cette proposition comme un problème philosophique, ce n'est que le non-sens qu'on traite⁶⁸.

Revenons-en à la question du contexte ou de la frontière des mots. Lorsque le mot « sensation » est traitée comme le mot « chaise », il doit dépasser la frontière, quitter son propre contexte, et tomber dans le non-sens. La sensation n'est donc pas, selon Wittgenstein, l'objet intérieur comme une matière. Si nous manquons le contexte propre à l'usage du mot « sensation », cette dernière nous égare, comme une aporie selon laquelle on ne peut jamais savoir si autrui éprouve de la sensation.

De la même manière, lorsque le discours religieux est examiné dans le domaine scientifique, il doit être détaché de son propre contexte, c'est-à-dire de la vie des croyants. Et, par conséquent, nous devons nous demander s'il est vrai ou faux au sens scientifique. Wittgenstein traite cette question sur le contexte propre au discours religieux surtout dans les *Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer* et dans les *Leçons sur la croyance religieuse*. En apparence, des mots utilisés dans le domaine de la croyance religieuse comme « épreuve » (LC, p. 112) ont la même forme que le discours

⁶⁸ Nous remarquons aussi que le contexte ou la frontière que Wittgenstein cherche à délimiter dans la propositions « les sensations sont privées » sont grammaticalement déterminés, c'est-à-dire normatifs par rapport au contexte du mot sensation.

scientifique ou même le langage ordinaire, mais le contexte de leur usage est tout à fait différent.

En cela, nous pouvons dire que même le concept de « vérité » change de signification ou de fonction selon le contexte : par exemple la différence entre la vérité scientifique et la vérité religieuse. Lorsqu'on parle de la vérité religieuse, « ce n'est pas d'hypothèse qu'il est question, ni de haute probabilité. Non plus que de connaissance. Quand on parle de religion, on emploie des expressions telles que : « Je crois que telle ou telle chose va arriver », et cet emploi est différent de celui que nous en faisons dans les sciences. Toutefois, la tentation est grande de penser que nous employons ces expressions de cette dernière façon. Parce que nous parlons de preuve, parce que nous parlons de preuve par expérience » (LC, p.112). Alors que la vérité scientifique est établie par les expériences et les preuves, la vérité religieuse ne peut être prouvée par les expériences scientifiques, ou encore n'a pas besoin d'être prouvée pour que les croyants y adhèrent.

On pourrait aussi dire que les récits dans la Bible sont faux, du point de vue des faits historiques ordinaires, mais les récits dans la Bible et les faits historiques ordinaires sont différents. La croyance aux récits dans la Bible n'est pas du même ordre que la crédibilité d'un récit de l'événement historique, mais elle « ressortira non pas d'un raisonnement ou d'une référence aux raisons habituelles que l'on invoque à l'appui d'une croyance, mais bien plutôt du fait que tout dans sa vie obéit à la règle de cette croyance » (LC, p. 107). En revanche, si on essaie de fonder la croyance religieuse sur la base de science, elle doit perdre son caractère religieux et devient la superstition comme tentative de justifier la croyance (LC, p. 116).

Dans le même contexte, Wittgenstein dit manifestement dans les *Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer* que la description ou l'explication de Frazer sur les conceptions magiques et religieuses des hommes risque de nous faire croire que ces conceptions sont des erreurs (RO, p. 13). C'est parce que Frazer ne les explique que de son unique point de vue scientifique « moderne ». Wittgenstein dit :

« Il peut bien arriver, et il advient fréquemment aujourd'hui, qu'un homme abandonne un usage après avoir reconnu une erreur sur laquelle cet usage s'appuyait. Mais ce cas n'existe précisément que là où il suffit d'attirer l'attention de l'homme sur son erreur pour le détourner de sa pratique. Or ce n'est pas le cas

lorsqu'il s'agit des usages religieux d'un peuple et c'est pour cette raison qu'il ne s'agit pas d'une erreur » (RO, p. 14). « Une erreur ne surgit que lorsque la magie est scientifiquement interprétée » (RO, p. 16).

Car, selon Wittgenstein, les conceptions religieuses et magiques, à la différence des sciences, n'ont pas besoin de fondement théorique. Cette pensée s'applique aussi aux exemples suivants :

Frazer explique : « le roi doit être tué dans le fleur de l'âge parce qu'autrement, d'après les conceptions des sauvages, son âme ne se maintiendrait pas en état de fraîcheur » (RO, p. 14).

Frazer : « Ils mettent tous les morceaux de gâteaux dans un bonnet. Chacun en tire, à l'aveuglette, un morceau. Celui qui tire le morceau noir est la personne consacrée qui doit être sacrifiée à Baal... » (RO, p. 30).

Peut-être, ne serions-nous pas assez étonnés par la tolérance de Wittgenstein à l'égard des conceptions religieuses ou magiques des hommes primitifs, car nous sommes habituellement tentés de trouver barbare ou inadmissible le fait que « le roi doit être tué » et qu'une « personne doit être sacrifiée à Baal » et ainsi d'établir une certaine hiérarchie entre les actes religieux d'aujourd'hui et ceux des hommes primitifs⁶⁹.

Mais, avant de les considérer ainsi, il faudrait regarder avec attentions notre propre point de vue de juger barbares ou inadmissibles les actes religieux des hommes primitifs. Notre point de vue viendrait sans doute du droit pénal ou de la pensée morale de nos jours, qui semblent expliquer l'importance de notre étonnement vis-à-vis de la tolérance de Wittgenstein. Pourtant, de seul point de vue des actes religieux, « les pratiques religieuses, ou la vie religieuse du roi-prêtre ne sont pas d'une nature différente de celle de n'importe quelle pratique authentiquement religieuse d'aujourd'hui, comme la confession des péché » (RO, p. 16). C'est-à-dire, comme le dit J. Bouveresse, que « ce qui vaut pour nos mythes et nos rites vaut aussi, naturellement,

⁶⁹ Nous examinerons de plus près la question de la hiérarchie entre des religions dans le Chapitre III.

pour ceux des primitifs »⁷⁰. En tout état de cause, l'important ici est qu'il ne faut pas confondre le contexte de science et celui de religion, dans lesquels les mots « vrai », « faux », « erreur », « preuve », etc., sont utilisés différemment. Ainsi, le discours religieux a-t-il une place particulière.

⁷⁰ J. Bouveresse, *Wittgenstein : La Rime et la Raison*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973, p. 218.

Chapitre III. La « forme de vie » et les religions

Jusqu'ici nous avons évité à dessein, dans la mesure du possible, d'utiliser le concept wittgensteinien de « forme de vie », que nous avons évoqué en parler de « contexte » d'un mot. Comme nous l'avons vu dans le Chapitre II, lorsque l'on étudie la grammaire du discours religieux, l'idée de la forme de vie est très significative au sens où elle a pour rôle de mettre l'accent sur le contexte où est utilisé le mot. D'ailleurs, il n'est pas excessif de dire qu'elle constitue un des fondements des considérations de Wittgenstein sur l'usage du langage. Mais, en réalité, l'expression « forme de vie » n'est utilisée que cinq fois dans les RP et, d'ailleurs, le concept y demeure assez ambigu ; il comporte les significations de la culture, de l'activité commune ou sociale, de la vie toute entière et des circonstances dans lesquelles le mot est utilisé⁷¹.

Or, regardons, par exemple, J.-P. Cometti appliquer la forme de vie à la religion générale par rapport à la tentative scientifique de justifier la religion : « en réalité, une croyance s'apprécie dans le contexte d'une forme de vie »⁷². Il exprime bien la conclusion tirée de notre Chapitre II, c'est-à-dire qu'il faut considérer la forme de vie (ou le contexte), car c'est elle qui constitue un lieu où une croyance religieuse s'éprouve et non pas supposer cette dernière scientifiquement établie.

Certes, l'idée de forme de vie s'applique bien au schéma du contexte religieux vis-à-vis du contexte scientifique, car elle permet de ne pas confondre l'un avec l'autre et de donner sa place particulière au discours religieux. Mais, une fois pensée à tort l'idée que chaque religion a sa propre forme de vie, cette idée provoque, du fait de l'ambiguïté du concept de forme de vie au sens wittgensteinien, plusieurs problèmes : la forme de vie d'une religion est-elle ouverte ou non à l'égard d'autres religions ? Cette idée est-elle admissible pour notre étude de la grammaire du discours religieux ? Car, si la forme de vie d'une religion est fermée aux autres, on ne peut comprendre les jeux de langage de cette religion que dans la mesure où on y adhère. Cette fois, le schéma est

⁷¹ Cf. H.-J. Glock, *ibid.*, pp. 250-257.

⁷² J.-P. Cometti, *Présentation*, in M. Drury, *Conversation avec Ludwig Wittgenstein*, Paris, PUF, 2002, p. 18.

donc le suivant : le contexte d'une religion vis-à-vis de celui d'une autre ou d'autres religions.

C'est pourquoi le Chapitre III considère d'abord l'ambiguïté du concept de forme de vie et la possibilité de l'appliquer au domaine religieux (Chapitre III-1). Après cela, nous examinerons les difficultés venant de l'idée que chaque religion a sa propre forme de vie (Chapitre III-2), puis, les problèmes d'une éventuelle hiérarchie entre religions (Chapitre III-3) et, enfin, les questions dues aux différences de doctrine des diverses religions (Chapitre III-4).

1. L'ambiguïté du concept « forme de vie »

Nous commençons par examiner le concept « forme de vie » que Wittgenstein n'utilise dans les RP que cinq fois :

1/ « On peut facilement se représenter un langage qui consiste seulement en ordres et en constats faits lors d'une bataille. — Ou un langage qui consiste seulement en questions et en une expression pour l'affirmation et la négation. Et bien d'autres encore. — Et se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie » (RP § 19).

2/ « L'expression "jeu de langage" doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie » (RP § 23).

3/ « Seul peut espérer celui qui sait parler ? Seul le peut celui qui maîtrise l'emploi d'un langage. Ce qui veut dire que les manifestations de l'espoir sont des modifications de cette forme de vie complexe » (RP II, i).

4/ « Ce qui doit être accepté, le donné — pourrait-on dire —, ce sont des formes de vie » (RP II, xi).

5/ « « Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux ? » —

C'est ce que les hommes disent qui est vrai et faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie » (RP § 241).

En réalité, il est assez difficile de saisir précisément et systématiquement ce que Wittgenstein entend par la forme de vie. Pourtant, pour savoir en quel sens l'idée de forme de vie peut s'appliquer au domaine des religions, considérons d'abord les remarques 1/ « se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie » (RP § 19), et 2/ « parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie » (RP § 23).

Ces remarques concernent l'ensemble de notre Chapitre II et la critique, effectuée par Wittgenstein lui-même, du modèle du langage du *Tractatus*, à savoir l'idée que la signification d'un mot serait l'objet qu'il représente. Remarquons d'abord qu'en effet, la fonction du langage ne se limite pas à la description de l'état des faits, car il y a aussi, par exemple, l'interrogation, l'exclamation, l'impératif, les expressions de vouloir, etc. De telles expressions ne décrivent aucunement l'état des faits, mais elles sont bel et bien pourvues de sens, bien qu'on ne les dise pas vraies ou fausses.

De plus, Wittgenstein fait une remarque sur « la diversité des jeux de langage », « la diversité des outils du langage et de leurs modes d'emploi » (RP § 23). « La diversité des jeux de langage » d'ici n'est rien d'autre que la diversité des contextes dans lesquels nous utilisons le langage. « Combien existe-t-il de catégories de phrases. L'assertion, l'interrogation et l'ordre peut-être ? — Il y en a d'innombrables, il y a d'innombrables catégories d'emplois différents de ce que nous nommons “signes”, “mots”, “phrases ” » (ibid.). Le concept de forme de vie utilisé ici par Wittgenstein renvoie donc au contexte, car le langage accompagne toujours des situations et des activités humaines, en impliquant la relation interne inséparable entre le langage et la pratique : grâce à ce contexte, nous comprenons la signification d'un mot⁷³.

Pourtant, qu'est-ce que ce contexte précisément ? Lorsque le contexte renvoie, par exemple, à la culture ou à l'habitude sociale commune en tant que situation où un langage est employé, comment déterminer ou délimiter ce contexte comme une forme de vie ? Ici la distinction entre des contextes imbriqués n'est pas claire : elle n'est pas

⁷³ Cf. Le Chapitre II-3.

aussi nette que la distinction entre les sciences et la religion. La réponse de Wittgenstein à de telles questions est plutôt négative. Comme A. Keightly le dit, Wittgenstein pense sans doute que, lorsqu'il s'agit d'une culture ou d'une société, il est erroné de distinguer explicitement une forme de vie d'une autre, ou de préciser quelle est la forme de vie en question où un certain langage est utilisé⁷⁴. Parce qu'en réalité, toutes les formes de vie se chevauchent les unes sur les autres dans une culture ou une société. Pour mieux comprendre la difficulté de délimiter la forme de vie, regardons un exemple donné par Wittgenstein.

« J'envoie quelqu'un faire des courses. Je lui donne une feuille de papier où se trouvent inscrits les signes « cinq pommes rouges ». Il porte cette feuille au marchand. Celui-ci ouvre le tiroir sur lequel est inscrit "pommes", puis il cherche dans un tableau le mot "rouge", qu'il trouve en face d'un échantillon de couleur. Après quoi il énonce la suite des noms de nombres jusqu'à "cinq" — je suppose qu'il la connaît par cœur —, et à l'énoncé de chaque nombre, il prend dans le tiroir une pomme de la couleur de l'échantillon. — C'est ainsi, ou de façon analogue, qu'on opère avec les mots. — « Mais comment sait-il où chercher le mot "rouge" et la façon de le faire, et comment sait-il ce qu'il doit faire du mot "cinq" ? » — Je suppose qu'il agit comme je viens de le décrire. Les explications ont bien quelque part un terme. — Mais quelle est la signification du mot "cinq"? — Ici, il n'était pas question de rien de tel, mais seulement de la manière dont "cinq" est employé » (RP § 1).

Même si le marchand et l'acheteur n'échangent aucun mot dans une telle description de Wittgenstein, tout se passe sans difficulté à l'aide d'une seule feuille de papier où se trouvent inscrits les mots « cinq pommes rouges ». Mais pourquoi ? Même si on demande au marchand pourquoi il a agi ainsi, il ne comprend pas cette question. C'est là une situation où notre langage fonctionne efficacement. Il y a autour de nous de telles situations évidentes où nous agissons ainsi, sans penser la signification des mots utilisés, ni évoquer d'autres façons d'agir possibles en fonction des mots donnés.

⁷⁴ A. Keightly, *ibid.*, p. 29.

La réponse à la question de savoir pourquoi le marchand a agi ainsi est, selon Wittgenstein, qu'il a été ainsi éduqué, « acculturé », ou qu'il maîtrise la façon d'agir dans telle ou telle situation selon les mots donnés. Pourtant, le marchand lui-même, en vendant cinq pommes rouges, ne dit pas qu'il a été « acculturé » ni qu'il a de telles habitudes, car il les a actuellement. La réponse à cette question se montre par la façon dont il vit, il n'a pas donc besoin de répondre. On ne peut pas dire ce qu'on vit : quand on le dit, on n'est plus dans le moment qu'on vit, mais dans le moment où on dit ce qu'on a vécu. La forme de vie est donc justement ce qu'on vit, ce qui ne peut être objectivé que de façon rétrospective. De même, les formes de vie qui se chevauchent dans une culture ou une société ne sont pas explicitement décrites et distinguées les unes des autres. Rappelons que les règles qui sont suivies ne peuvent être dites que de façon ultérieure⁷⁵. Il faut donc remarquer que, lorsqu'il s'agit d'une culture ou d'une société, le contexte auquel la forme de vie renvoie est assez vague.

Pour ce qui concerne l'idée de la maîtrise de la façon d'agir, nous pouvons saisir ce que signifie la 3^e remarque : « Seul peut espérer celui qui sait parler ? Seul le peut celui qui maîtrise l'emploi d'un langage. Ce qui veut dire que les manifestations de l'espoir sont des modifications de cette forme de vie complexe » (RP II, i). La première remarque à faire est que le verbe « espérer » n'est pas indépendant de l'action d'espérer. Celui qui peut espérer, c'est celui qui a été « acculturé » et qui, de ce fait, est apte à espérer. La deuxième remarque, plus essentielle pour savoir ce qu'est la forme de vie, est que l'action d'espérer n'est pas non plus indépendante de tous les autres éléments qui constituent la vie toute entière. C'est à partir de la vie actuelle qu'on peut vouloir et attendre d'autres choses, états ou situations. Cette vie actuelle qui est le départ du fait d'espérer, est une forme de vie, constituée de divers éléments.

Ces éléments qui constituent une forme de vie, sont analogues aux mots « phénomènes originaires » (RP § 654) utilisés par Wittgenstein :

« Notre faute est de chercher une explication là où nous devrions voir les faits comme les « phénomènes originaires » ; en d'autres termes, là où nous devrions dire que tel jeu de langage se joue » (ibid.).

⁷⁵ Cf. Le Chapitre II-3.

« Dès que j'ai épuisé les justifications, j'ai atteint le roc dur, et ma bêche se tord. Je suis tenté de dire : « C'est ainsi justement que j'agis » » (RP § 217).

Ces deux remarques que nous venons de citer montrent l'inutilité de l'explication et de la justification des façons d'agir, des règles des jeux de langage, des situations à ce point évidentes que l'on n'évoque pas d'autres possibilités d'agir et, encore, des éléments constitutifs d'une forme de vie, à savoir des « phénomènes originaires ». Pour savoir ce qu'est la forme de vie, très significatives sont de telles choses qu'on ne peut expliquer, ni justifier.

Les deux remarques ci-dessus pourraient éclairer la 4^e remarque : « Ce qui doit être accepté, le donné — pourrait-on dire —, ce sont des formes de vie » (RP II, xi). Les « formes de vie », ici, représentent la totalité de ce à quoi on ne peut demander pourquoi, ni exiger la raison, et la totalité des éléments constitutifs de la vie, c'est-à-dire « ce qui doit être accepté ». Wittgenstein précise :

« Comme s'il n'y avait pas un moment où la quête du fondement parvient à un terme. Mais ce terme, ce n'est pas la présupposition non fondée, c'est la manière non fondée de procéder » (C § 110).

Nous pouvons maintenant aborder la 5^e remarque :

« « Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux ? » — C'est ce que les hommes disent qui est vrai et faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie ». « Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord sur les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord sur les jugements. Cela semble abolir la logique, mais il n'en est rien. — C'est une chose de décrire une méthode de mesure, et c'en est une autre de trouver et de formuler les résultats d'une mesure. Mais ce que nous nommons "mesurer" est également déterminé par une certaine constance dans le résultat des mesures » (RP § 241 et 242).

La différence entre « l'opinion » et « la forme de vie » consiste à être convenable ou non pour les exigences de la raison : d'une part, « l'opinion » se voit exiger sa raison ou son fondement théorique ; d'autre part, « la forme de vie » n'en a pas besoin. Pour la possibilité de l'accord des opinions, il faut partager la forme de vie. De même, pour la possibilité de « l'accord sur les jugements », il faut avoir en commun la forme de vie : donc, en réalité, l'accord de la forme de vie est loin d'abolir la logique ; c'est plutôt lui qui la rend possible, car la logique présuppose implicitement l'accord d'innombrables jugements, ainsi que les définitions et les axiomes. L'important ici est que la forme de vie est considérée comme point ou terrain commun que partagent tous les hommes.

Essayons de mettre un peu de clarté dans cette discussion. Il y a du moins trois utilisations différentes du concept « forme de vie ». D'abord, (1) la forme de vie fait allusion à la diversité des situations ou des contextes où le langage est utilisé : il ne faut pas oublier que ce langage a diverses fonctions : il y a non seulement la description de l'état des faits, mais également, l'interrogation, l'exclamation, l'impératif, etc. En outre, elle implique la relation interne étroitement liée entre le langage et la vie (la pratique : les activités humaines) : le langage utilisé accompagne toujours des situations ou des contextes ; mais ceux-ci ne peuvent être dits que de façon rétrospective. Ensuite, (2) ces situations et ces contextes comme éléments constitutifs de la vie sont, selon Wittgenstein, « ce qui doit être accepté, le donné » (RP II, xi), c'est-à-dire ce qui échappe à la justification ou à l'explication : ils sont aussi appelés les « formes de vie ». Et enfin, (3) le concept de « forme de vie » est utilisé par Wittgenstein au sens de ce terrain commun que tous les hommes partagent. Par conséquent, lorsque l'on a affaire au concept « forme de vie », il faut remarquer (1) la « forme de vie » au sens du contexte et (3) celle au sens du terrain commun, et que ces deux sens reposent sur (2) l'idée de « ce qui doit être accepté, le donné » (ibid.).

Voilà, assez vaste, polysémique et difficile à saisir d'un coup, le concept wittgensteinien de forme de vie. Ce dernier, chez Wittgenstein, ne serait sans doute pas un concept précis, mais plutôt une métaphore qui vise à donner une vue synoptique des phénomènes langagiers complexes. En refusant le modèle du langage de l'époque du *Tractatus*, à savoir que la signification d'un mot soit l'objet qu'il représente, le second Wittgenstein arrive à trouver que le langage fait partie des activités humaines. La fameuse thèse : « se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie » (RP § 19) suggère que, s'agissant du discours religieux, il est nécessaire de le

mettre en relation avec la vie des croyants. Mais, puisque H.-J. Glock fait la juste remarque que le concept de forme de vie « a donné lieu à une multitude d'interprétations erronées, en partie à cause de l'usage très libre qu'il en a fait »⁷⁶, il vaudrait mieux nous méfier de l'application de ce concept au domaine des religions.

2. L'idée que chaque religion a sa propre forme de vie

Nous examinons des difficultés venant d'une interprétation de forme de vie, à savoir l'idée que chaque religion a sa propre forme de vie. Et cette idée provoque encore une question : la forme de vie appartenant uniquement à une religion est-elle ouverte ou non à l'égard des autres religions ? Car, si elle est fermée, on ne peut comprendre les jeux de langage pratiqués dans cette forme de vie que dans la mesure où on adhère à cette religion.

Or, P. Winch soutient l'idée qu'on ne peut comprendre un mystique prétendant que son but consiste à s'unifier à Dieu que dans le contexte d'une forme de vie, c'est-à-dire d'une tradition religieuse dans laquelle il recherche son but⁷⁷. Dans l'ensemble, P. Winch a raison, mais, considérée dans les détails, son idée comporte quelques difficultés.

Selon P. Winch, on est tenté de penser que tant qu'un certain discours religieux repose sur sa propre forme de vie, seul celui qui adhère à cette forme de vie comprend ce discours religieux. Par conséquent, selon cette idée, pour comprendre le discours religieux, ce qu'il faut tout d'abord, c'est l'adhésion à la religion qui énonce ce discours. L'intérêt de cette idée consiste dans le fait que le discours religieux peut échapper à la critique reposant sur les critères intellectuels ou rationnels, et garder son autonomie.

Pourtant, si la forme de vie propre à chaque religion est considérée comme fermée à toute autre, elle devra abandonner la possibilité de transmettre son discours aux autres religions. Il faudrait donc dire que le croyant qui adhère déjà à une certaine religion ne peut comprendre le discours d'autres religions. Mais, outre l'adhésion, n'y aurait-il pas de possibilité de comprendre les autres religions ?

⁷⁶ H.-J. Glock, *ibid.*, p. 250.

⁷⁷ P. Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, trad. japonais. M. Morikawa, Tokyo, éd. Shnyosha, 1977, p. 67.

Ce que nous voulons faire ici, c'est montrer que de telles questions sont dues à une interprétation erronée du concept de forme de vie. Ici, se confondent deux sortes d'idée concernant l'inutilité de la justification et de l'explication.

La première idée vient de la remarque suivante : « ce qui doit être accepté, le donné — pourrait-on dire —, ce sont des formes de vie » (RP II, xi). Par là, on risque d'entendre à tort que chaque religion repose sur sa propre forme de vie qui échappe à la critique intellectuelle et rationnelle, pour la raison que cette forme de vie est « ce qui doit être accepté, le donné ». Mais, selon notre interprétation, « ce qui doit être accepté, le donné » signifie l'ensemble de toutes les activités humaines et des contextes dans lesquels elles sont pratiquées, et non seulement les activités religieuses⁷⁸.

La deuxième idée de l'inutilité de la justification et de l'explication concerne le caractère même du discours et de l'acte religieux. Comme nous l'avons dit dans le Chapitre II-4, si on ne peut pas juger faux les actes religieux des hommes primitifs, c'est que ces actes ont un caractère religieux. Wittgenstein dit : « lorsqu'il s'agit des usages religieux d'un peuple [...] c'est pour cette raison qu'il ne s'agit pas d'une erreur » (RO, p. 14). « Une erreur ne surgit que lorsque la magie est scientifiquement interprétée » (RO, p. 16).

Chacune de ces deux idées est correcte dans la pensée de Wittgenstein, mais il ne faudrait pas les confondre l'une avec l'autre. La discussion sur l'inutilité de la justification ne concerne pas seulement le domaine religieux, mais aussi toutes les activités humaines. Et en ce qui concerne la justification du domaine religieux, si l'acte et le discours ont un caractère religieux, il est déjà inutile de les justifier⁷⁹. Cette inutilité ne repose pas seulement sur la remarque : « ce qui doit être accepté, le donné — pourrait-on dire —, ce sont des formes de vie » (RP II, xi).

Pour ne pas confondre ces deux idées et pour critiquer l'application erronée de forme de vie, celle de P. Winch, au domaine religieux, il faut distinguer deux utilisations différentes du concept de forme de vie. Premièrement plutôt que d'une forme de vie, il s'agit de ce qu'on peut appeler contexte : par exemple, le contexte d'un

⁷⁸ Cf. Le Chapitre III-1, surtout notre commentaire sur la 4^e remarque de la forme de vie : « ce qui doit être accepté, le donné — pourrait-on dire —, ce sont des formes de vie » (RP II, xi).

⁷⁹ En ce qui concerne l'inutilité de la justification qui repose sur le caractère religieux, nous l'examinerons de plus près dans le Chapitre III-3.

mot utilisé, le contexte scientifique, le contexte religieux. Deuxièmement, c'est la forme de vie comme terrain commun à tous les hommes.

Examinons ce qui concerne le transfert du sens du mot contexte à l'expression forme de vie. Bien entendu, il ne faut pas considérer le contexte religieux comme on considère le contexte scientifique : quand on l'oublie, le discours religieux se trouve traité comme s'il s'agissait du vrai ou faux au sens scientifique. De même, il existe effectivement différents contextes relatifs au nombre des religions : par exemple, le contexte chrétien dans lequel est utilisé le discours reposant sur la doctrine chrétienne, ainsi que le contexte bouddhique, etc.

En effet, dans chaque contexte des différentes religions, les discours reflètent différentes visions du monde⁸⁰. Mais, désormais, nous ne considérons plus ces différences comme celles des formes de vie, mais comme celles des contextes, pour ne pas évoquer par l'expression : « différence des formes de vie propres à chaque religion » que ces formes de vie sont fermées les unes aux autres, et pour pouvoir interpréter la forme de vie au sens de terrain commun à toutes les religions. Comme le dit Wittgenstein :

« C'est ce que les hommes disent qui est vrai et faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie » (RP § 241).

Pourtant, ne peut-on pas envisager la réfutation suivante : même si on transfère une partie de l'utilisation de l'expression forme de vie au mot contexte, le contexte de chaque religion n'est-il tout de même pas fermé aux autres, de même que la forme de vie au sens propre wittgensteinien comportait cette difficulté ? Il faut maintenant y répondre. Cette difficulté concerne bien le problème du « relativisme conceptuel » ou « relativisme cognitif »⁸¹ : disons que la signification d'un mot ne peut être comprise que dans le contexte où le mot est utilisé, et que ce contexte autonome

⁸⁰ En ce qui concerne la question issue de la différence de doctrine, nous l'examinerons plus tard dans le Chapitre III-4.

⁸¹ Ces deux noms signifient le même problème du relativisme : A. Keightly, *ibid.*, p. 118, il appelle « relativisme conceptuel » ; A. C. Grayling, *Wittgenstein*, trad. japonais. A. Iwasaka, Tokyo, éd. Koudansha, 2003, p. 196, « relativisme cognitif ».

peut échapper à toute critique de l'extérieur⁸². Il faut donc dire qu'il existe, par exemple, des concepts vérités relativement au nombre des contextes.

Mais il ne faut pas oublier ici que Wittgenstein dispose du concept apprentissage. C'est à travers l'apprentissage de la technique ou de la pratique habituelle qu'on peut entrer librement dans les jeux de langage pratiqués dans un certain contexte, même très particulier. Si toutes les activités humaines qui échappent à la justification, et que l'apprentissage de la technique permet d'entrer dans n'importe quel contexte, cela s'applique évidemment au domaine des religions. En d'autres termes, même si on n'adhère pas totalement à une certaine religion, on est capable d'entrer dans les jeux de langage de cette religion à travers l'apprentissage.

La possibilité d'accéder aux autres contextes différents concerne non seulement le domaine religieux, mais aussi le domaine scientifique dont le domaine mathématique. Wittgenstein donne un exemple :

« Dans certaines circonstances, nous considérons qu'un calcul, par exemple, est suffisamment contrôlé. Qu'est-ce qui nous en donne le droit ? L'expérience ? N'a-t-elle pas pu nous induire en erreur ? Il faut bien en finir quelque part avec la recherche de justifications, et reste alors la proposition : que c'est ainsi que nous calculons » (C § 212).

« Un homme qui présumerait que tous nos calculs sont incertains et que nous ne pouvons nous fier à aucun d'entre eux (il le justifierait en disant qu'il y a partout possibilité d'erreur), nous le donnerions peut-être pour fou. Mais pouvons-nous dire qu'il soit dans l'erreur ? N'est-ce pas simplement qu'il réagit autrement : nous nous fions à eux, lui non ; nous sommes sûrs, lui non » (C § 217).

Comme dans le cas des deux remarques ci-dessus, s'il y a quelqu'un qui n'accepte pas les calculs, c'est tout simplement qu'il n'est pas dans le contexte des calculs mathématiques, et non qu'il est dans l'erreur. Même pour entrer dans le contexte du calcul, il faut avant tout avoir accepté ou cru en quelques jugements et définitions, et appris ou maîtrisé la façon de calculer.

⁸² A. Keightly, *ibid.*, p. 118.

De même, le contexte de chacune des religions n'est pas fermé aux autres. Voilà pourquoi il se peut que des individus de croyances différentes éprouvent de la sympathie entre eux. Quand ils l'éprouvent, ils ont sans doute en commun certains contextes qui se ressemblent et qu'on pourrait retrouver dans toutes les religions, aussi différentes soient-elles. Et d'ailleurs, ils ont déjà une forme de vie comme terrain commun.

Maintenant, nous considérons la forme de vie comme terrain commun de tous les hommes, et montrons définitivement que l'idée du relativisme conceptuel est fausse. D'abord, Wittgenstein dit : « Nous comprenons aussi peu les gestes des Chinois que leurs phrases » (F § 219). Cette remarque signifie la différence, par exemple, entre le contexte des Français ou celui des Chinois, entre deux cultures différentes, ou entre deux langues différentes. D'un côté, il existe en effet de telles différences culturelles, sociales, linguistiques, etc., comme le dit Wittgenstein : « se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie » (RP § 19) ; et cette forme de vie prend ici le sens du contexte. Mais, de l'autre côté, comment se fait-il qu'on *peut* apprendre la langue étrangère ? Wittgenstein répond : « la manière d'agir commune aux hommes est le système de référence au moyen du quel nous interprétons une langue qui nous est étrangère » (RP § 206). Si on peut apprendre la langue étrangère, c'est qu'on partage une forme de vie comme terrain commun. Autrement on n'aurait pas le moyen de comprendre le système linguistique d'un peuple étranger.

Dans ce cadre, nous ne pouvons plus jamais nous représenter une autre forme de vie absolument différente de la nôtre ou de celle de tous les hommes. Cela signifie que si nous pouvons reconnaître, par exemple, la différence entre un peuple étranger et nous, c'est que nous avons en commun avec lui une forme de vie. En même temps, il faut dire que nous ne pouvons même pas imaginer un peuple qui ait une autre forme de vie que la nôtre. C'est-à-dire, nous sommes incapables de nous trouver hors de la grande forme de vie que tous les hommes partagent, car nous avons certaines croyances en ce monde, ce que Wittgenstein appelle image du monde et qui s'exprime dans les propositions suivantes : « nous savons que la terre est ronde. Nous nous sommes définitivement convaincus qu'elle est ronde » (C § 291) ; « mon corps n'a jamais disparu pour réapparaître quelque temps après » (C § 101). Même s'il existe un être étranger qui ait une autre forme de vie que la nôtre, nous devons essayer de l'observer et de comprendre sa façon d'agir dans ces images du monde desquelles nous ne pouvons jamais sortir. Par

là, que ce soit le contexte des Français ou celui des Chinois, au moment même où ils se rencontrent, leurs contextes s'unissent en un sens et sont enveloppés par un plus grand contexte, et finalement, par une grande forme de vie commune.

3. Le refus des hiérarchies entre les religions

Compte tenu des discussions précédentes sur les contextes de chaque religion et sur l'inutilité de la justification reposant sur le caractère religieux, nous examinons ici l'impossibilité des critiques entre les religions et la question des hiérarchies entre elles.

On est souvent enclin à établir des hiérarchies en disant qu'une certaine religion est supérieure aux autres dans le domaine des dogmes. Mais, comme nous avons vu dans le Chapitre II-4, Wittgenstein rejette de telles hiérarchies et montre la tolérance pour tous les phénomènes religieux, et même pour le cas suivant : « le roi doit être tué dans le fleur de l'âge parce qu'autrement, d'après les conceptions des sauvages, son âme ne se maintiendrait pas en état de fraîcheur » (RO, p. 14). Au premier abord, les actes religieux de ces hommes primitifs nous paraissent barbares ou inadmissibles. Mais, selon Wittgenstein, si on ne tient compte que de leur caractère religieux, « les pratiques religieuses, ou la vie religieuse du roi-prêtre ne sont pas d'une nature différente de celle de n'importe quelle pratique authentiquement religieuse d'aujourd'hui, comme la confession des péchés » (ibid, p. 16).

L'impossibilité des hiérarchies entre les religions chez Wittgenstein est synonyme de l'impossibilité des critiques entre elles. Cette impossibilité ne vient pas de l'idée que chaque religion repose sur sa propre forme de vie, et que cette forme de vie échappe à toute critique de l'extérieur. Mais elle vient du fait que toutes nos actions et tous nos discours dans la vie ordinaire échappent à la justification : « comme s'il n'y avait pas un moment où la quête du fondement parvient à un terme. Ce terme, ce n'est pas la présupposition non fondée, c'est la manière non fondée de procéder » (C § 110). En outre, comme nous l'avons vu, l'abri des religions contre la tentative de la justification et de l'explication n'est pas leur propre forme de vie, mais leur caractère religieux.

Bien entendu, il est vrai qu'il y a des contextes différents et particuliers aux différentes religions. Mais ces contextes ne sont pas fermés aux autres. De plus, à travers l'apprentissage, on est capable d'entrer dans les jeux de langage religieux qui

repose sur un contexte particulier, quel qu'il soit, qu'on soit soi-même à l'extérieur ou à l'intérieur de ce contexte. Wittgenstein dit :

« Supposons quelqu'un qui croit au Jugement dernier alors que je n'y crois pas, cela signifie-t-il que je crois le contraire, c'est-à-dire que précisément une telle chose ne saurait exister ? » (LC, p. 106).

« Si vous me demandiez si je crois ou non à un Jour du Jugement, au sens dans lequel les esprits religieux y croient, je ne répondrais pas : « Non. Je ne crois pas qu'il se produira une telle chose. » Parler ainsi me paraîtrait pure folie. Puis je donne une explication : « Je ne crois pas en... », mais alors c'est la personne d'esprit religieux qui ne croit jamais ce que je décris. Je ne saurais dire. Je ne saurais contredire cette personne. *En un sens, je comprends tout ce qu'elle dit — les mots français « Dieu », « séparé » etc., je les comprends.* Je pourrais dire : « Je ne crois pas en cela », et ce serait vrai, entendant par-là que *je n'ai pas ces pensées ni rien de ce qui leur est apparenté, mais non pas que je pourrais contredire la chose même.* Vous pourriez dire : « Eh bien, si vous ne pouvez pas le contredire, cela signifie que vous ne le comprenez pas. Vous le pourriez si vous le compreniez. » Cela encore, c'est de l'hébreu pour moi. Ma technique normale du langage m'abandonne. Je ne sais pas s'il faut dire que ces interlocuteurs se comprennent ou non » (LC, p. 110)⁸³.

Dans le dernier passage, en hésitant à répondre, Wittgenstein distingue deux niveaux de compréhension : premièrement, la compréhension au sens où on comprend un certain discours religieux en tant que récit raconté dans une certaine langue commune. Comme le dit l'auteur : « en un sens, je comprends tout ce que dit la personne d'esprit religieux — les mots français « Dieu », « séparé », etc., je les comprends » (ibid.) ; deuxièmement, au sens où on adhère ou non au discours religieux. Comme l'auteur hésite à répondre : « je pourrais dire : « Je ne crois pas en cela », et ce serait vrai, entendant par-là que je n'ai pas ces pensées ni rien de ce qui leur est apparenté, mais non pas que je pourrais contredire la chose même » (ibid.). Au niveau

⁸³ C'est nous qui soulignons.

de l'adhésion, la compréhension du contenu de la croyance de « la personne d'esprit religieux » présuppose l'idée que l'on ne comprend le discours religieux que dans la mesure où on y adhère.

Il n'en est pas moins vrai que l'adhésion à une certaine religion permet de comprendre son discours. Mais l'idée d'adhésion risque d'exclure du contexte particulier d'une religion ceux qui, se situant hors de cette religion, éprouvent de la sympathie pour elle. C'est la raison pour laquelle Wittgenstein répond en hésitant. Par conséquent, cela signifie qu'il n'est pas nécessaire d'adhérer à une religion pour la comprendre.

Revenons-en à l'impossibilité des hiérarchies et des critiques entre les religions. Pour mieux montrer que cette impossibilité réside dans son caractère religieux même, et non dans le propre contexte, analysons la remarque suivante :

« Ainsi donc Saint Augustin était dans l'erreur lorsqu'il invoque Dieu à chaque page des Confessions ? Mais — peut-on dire — s'il n'était pas dans l'erreur, le saint bouddhiste — ou n'importe quel autre — l'était tout de même, lui dont la religion exprime de tout autres conceptions. Mais aucun d'entre eux n'était pas dans l'erreur, excepté là où il mettait en place une théorie » (RO, p. 13).

Cette remarque veut dire que, par exemple, Saint Augustin croit au paradis après la mort, alors que le saint bouddhiste croit au cycle de réincarnation. Tous deux expriment deux façons totalement différentes de voir les choses. Lequel des deux a raison ? Si l'un avait raison, l'autre aurait-il forcément tort ? Wittgenstein refuse effectivement de telles questions, car, selon lui, le vrai ou le faux ne concernent pas des propos qui ne portent pas sur des faits.

« Supposons que nous rencontrions des gens qui ne les considèrent pas comme des raisons plausibles. Comment allons-nous bien nous le représenter ? Au lieu du physicien, ils consultent disons un oracle. (Et pour cela nous les considérons comme primitifs.) Ont-ils tort de consulter un oracle et de se régler d'après lui ? — Si nous appelons cela un « tort », ne sommes-nous pas en train de sortir de notre jeu de langage et d'attaquer le leur ?

Et nous avons raison de le combattre, ou tort ? Bien sûr nous utiliserons toutes sortes de slogans pour soutenir notre avance.

Là où deux principes se rencontrent effectivement qui ne se peuvent concilier l'un l'autre, chacun traite l'autre de fou et d'hérétique.

J'ai dit que je « combattrais » l'autre, mais ne lui donnerais-je pas de raisons ? Si ; mais jusqu'où iront-elles ? *Au bout des raisons, il y a la persuasion. (Pense à ce qui arrive quand un missionnaire convertit des indigènes)* » (C § 609-612)⁸⁴.

A. J. Ayer, qui admet l'intérêt d'un aspect œcuménique de la pensée de Wittgenstein, contredit pourtant Wittgenstein en affirmant qu'il n'y a en effet plus de conflits interreligieux entre le catholicisme et le protestantisme, l'hindouisme et l'islam, etc., comme il n'y a pas de conflits entre celui qui aime l'échec et celui qui aime le poker, mais que ceux qui croient en une certaine religion ne se contentent pas d'une telle idée œcuménique, et ont besoin d'une certaine preuve que leur croyance est vraie⁸⁵. Mais Wittgenstein refuse l'exigence de ce genre de preuve sur la croyance. En cela, N. Malcolm nous rapporte l'attitude de Wittgenstein : « les prétendues « preuves » de l'existence de Dieu, de même que toute tentative visant à fonder la religion sur des bases rationnelles, avaient le don de l'impatienter. Un jour que je lui citais le passage de Kierkegaard : « Il n'est pas possible que Christ n'existe pas, puisque je sais, moi, que c'est lui qui m'a sauvé », « Vous voyez bien, s'écria Wittgenstein, qu'il ne s'agit pas de prouver quoi que ce soit ! » »⁸⁶.

Bien entendu, dans le passage de Kierkegaard : « Il n'est pas possible que Christ n'existe pas », il ne s'agit pas pour ainsi dire de critère objectif de l'existence de Christ, et non plus de critère historique de son existence. Mais sa croyance dans le Christ est toute exprimée dans le passage suivant : « puisque je sais, moi, que c'est lui qui m'a sauvé ». Pour mieux comprendre le passage de Kierkegaard, mieux vaut substituer Dieu au Christ. Wittgenstein s'interroge sur ce critère objectif dans la remarque suivante :

« Mais ce qui paraît raisonnable ou déraisonnable aux hommes est sujet à changement. Ce qui à certaines époques leur paraît raisonnable ne leur paraissait

⁸⁴ C'est nous qui soulignons.

⁸⁵ A. J. Ayer, *Wittgenstein*, trad. japonais. Y. Nobuhara, Tokyo, éd. Misuzu, 1988, p. 154.

⁸⁶ N. Malcolm, *ibid.*, pp. 388-389.

pas tel. Et vice versa. Mais n'y a-t-il pas présence ici d'un caractère objectif ? Des gens très intelligents et cultivés croient à l'histoire de la création que donne la Bible, d'autres la tiennent pour fautive de façon avérée et les raisons de ceux-ci sont connues de ceux-là » (C § 336).

Comme Wittgenstein l'indique ici, il n'y a pas de critère objectif pour juger si ce que dit une religion est vrai ou faux, et quelle religion aurait raison. Même s'il y avait de tels critères, on ne saurait jamais en quel sens utiliser ce critère ; est-ce au sens scientifique ? D'ailleurs, il faut aussi se demander en quel sens utiliser ici le mot objectif, car ce dernier mot est utilisé en ce sens que tous les hommes peuvent vérifier des faits et les juger vrais ou faux sur la même norme ; c'est en effet la possibilité des sciences. Par contre, pour ce qui est de la croyance religieuse, elle n'est pas subordonnée à l'épreuve des faits : donc, il n'y a pas de tels critères objectifs dans le domaine religieux.

De même, si une religion pouvait théoriquement critiquer les autres, elle pourrait justifier sa foi ; autrement dit, si elle ne peut pas critiquer les autres, c'est qu'elle ne peut même pas fonder sa foi sur la théorie. En outre, lorsqu'elle essaye de fonder théoriquement sa foi, elle n'est qu'une superstition aux yeux de Wittgenstein. C'est la raison pour laquelle les critiques interreligieuses ne sont pas possibles. Pourtant, cela ne signifie pas qu'aucune religion ne dise la vérité : si on pense qu'aucune religion ne dit pas la vérité, c'est qu'on demeure toujours au point de vue de juger la religion vraie ou fautive au sens scientifique, ce point de vue que Wittgenstein critique. Ainsi, l'important est qu'on ne comprend pas en quel sens utiliser l'expression : « les critiques entre les religions ».

4. La différence entre les visions du monde

Il existe des contextes différents et particuliers pour chaque religion, en ce sens que, par exemple, les chrétiens considèrent le monde, la vie et la mort différemment des bouddhistes. Ici, nous considérons d'où vient la différence entre des visions du monde de chaque religion. Cette différence ne peut plus se réduire à celle des formes de vie au sens de contexte, car le contexte d'une religion n'est purement pas délimité comme

religieux, mais il prend en compte également des contextes de la vie ordinaire et, éventuellement, ceux d'autres religions. En définitive, il ne doit pas être utilisé comme source qui produit des différences, mais comme lieu où se manifestent les différences.

La différence entre des visions du monde consiste dans le fait qu'en regardant le même monde et en y habitant, chaque religion lui donne différents sens. D'où viennent ces différences ? Sans doute des conceptions différentes et particulières utilisées par chaque religion afin d'expliquer le monde. Pourtant, il ne faut pas admettre ici de rupture décisive entre les religions, car toutes les religions partagent une grande forme de vie comme terrain commun, dans la mesure où elles existent dans le même monde et lui donnent sens.

En ce qui concerne la différence de doctrine ou de conceptions, on peut admettre la particularité d'un discours religieux comme système sémantique propre à une religion et différent de ceux des autres religions. En cela, ce système sémantique ou cette vision du monde ont certains points communs avec les propositions constituant l'image du monde, envisagées par Wittgenstein, qu'on ne peut pas nier.

« Les propositions qui représentent ce que Moore « sait » sont toutes d'un genre tel que l'on peut difficilement se représenter pourquoi quelqu'un irait croire le contraire. Par exemple la proposition selon laquelle Moore a vécu à proximité immédiate de la terre. — Là encore je peux parler de moi-même au lieu de Moore. Qu'est-ce qui pourrait m'incliner à croire le contraire ? Ou un souvenir, ou quelque chose qui m'aurait été dit. Tout ce que j'ai vécu ou entendu contribue à me convaincre qu'il n'y a pas un homme qui se soit jamais éloigné de la terre. Rien dans mon image du monde ne parle pour une vue contraire. »

« Cette image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude ; ni non plus parce que je suis convaincu de sa rectitude. Non, elle est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux » (C § 93 et 94).

Certes, il n'est pas possible d'appliquer directement l'idée d'image du monde chez Wittgenstein à la croyance religieuse, parce qu'elle concerne les propositions que les expériences enseignent. Mais ce que dit Wittgenstein dans sa réflexion nous amène à

l'importance de la totalité d'un système du discours religieux, qui constitue la croyance religieuse et le jugement à l'égard des événements.

« Toute vérification de ce qu'on admet comme vrai, toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système. Et assurément ce système n'est pas un point de départ plus ou moins arbitraire ou douteux pour tous nos arguments ; au contraire il appartient à l'essence de ce que nous appelons un argument. Le système n'est pas tant le point de départ des arguments que leur milieu vital » (C § 105)⁸⁷.

A. Keightly, en reconnaissant certains points communs avec le « système » au sens d'image du monde chez Wittgenstein, considère un système de discours religieux comme « cadre » selon lequel des croyants pensent ou jugent à l'égard des événements⁸⁸. Wittgenstein écrit comme ceci :

« Prenez deux personnes : ayant à décider quelle ligne de conduite tenir, l'une d'entre elles penserait à ce qui en sera la sanction, l'autre non. Par exemple il se pourrait que la première considère tout ce qui lui arrive comme une récompense ou une punition, et que la seconde ne s'avise pas du tout d'y penser. Malade, la première peut penser : « Qu'ai-je fait pour mériter cela ? » C'est là une façon de penser à une sanction. Une autre façon, c'est de penser d'une manière générale, chaque fois qu'elle a honte d'elle-même : « la punition est imminente » » (LC, p. 109).

Nous comparons le concept « image du monde » avec le mot « image » (picture), en ce sens que tous deux constituent des « systèmes ».

⁸⁷ Cf. également les remarques suivantes : « Nous n'apprenons pas la pratique du jugement empirique en apprenant des règles ; on nous apprend des jugements ainsi que leur lien avec d'autres jugements. C'est une totalité de jugements qui nous est rendue plausible ».

« Si nous commençons à croire quelque chose, ce n'est pas une proposition isolée mais un système entier de propositions. (La lumière se répand graduellement sur le tout.) ».

« Notre savoir forme un large système. Et c'est seulement dans ce système que l'élément isolé a la valeur que nous lui conférons » (C § 140, 141 et 410).

⁸⁸ A. Keightly, *ibid.*, pp. 48-51.

En ce qui concerne « l'image du monde », Wittgenstein l'explique : « qu'en serait-il de douter maintenant que j'ai deux mains ? Pourquoi ne puis-je pas du tout me le représenter ? Que croirais-je si je ne crois pas cela ? Je n'ai toujours pas de système, vraiment aucun, à l'intérieur duquel il puisse y avoir un tel doute. Je suis arrivé au tréfonds de mes convictions. Et, de ce mur de fondation, on pourrait presque dire qu'il est supporté par toute la maison » (C § 247 et 248).

Pour ce qui est de « l'image » (picture) : « je pense différemment, d'une façon différente. Je me dis des choses différentes. Les images que j'ai sont différentes. Il en va ainsi : si on me dit : « Wittgenstein, vous ne considérez pas la maladie comme une punition, que croyez-vous alors ? » — je répondrais : « La pensée d'une punition ne me vient pas à l'esprit » (LC, p. 109).

La première remarque à faire est que le mot « image » (picture) utilisé par Wittgenstein dans les *Leçons et conversations* n'a pas la même signification que « l'image du monde » utilisée dans *De la certitude*. Pourtant ces deux mots se conjuguent sur le fait qu'ils représentent un système de pensée ou de jugement à l'égard des événements.

Deuxièmement, en ce qui concerne le mot « image » (picture), ne pas croire en quelque chose de religieux ne signifie pas croire le contraire, mais tout simplement ne pas avoir une telle « image » (picture) ou une telle « pensée ». Ce sont les mots que Wittgenstein utilise pour exprimer la différence entre les visions du monde que les religions donnent à leurs croyants. Pourtant, comme A. Keightly le remarque bien, le mot « image » (picture) n'est pas utilisé comme description d'une certaine croyance religieuse, ni comme substitution du non-être (ou du non-substance). Et il n'est pas non plus utilisé comme image mentale. A. Keightly envisage plutôt une autre fonction : celle d'« espace logique » (ou de « cadre »)⁸⁹ dans lequel des croyants pensent ou jugent à l'égard des événements⁹⁰. C'est dans cet « espace logique » particulier que fonctionne la grammaire du discours religieux. Comme le dit Wittgenstein : « Ce que vous pourriez appeler une croyance inébranlable. Cela ressortira non pas d'un raisonnement ou d'une

⁸⁹ L'expression « espace logique » utilisée par A. Keightly ne doit pas se confondre avec l'« espace logique » utilisé par Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus*. A. Keightly insiste ici seulement sur la grammaire particulière du discours religieux. Et également, il utilise le mot « cadre » qui renvoie à la même signification que l'expression « espace logique ».

⁹⁰ Cf. A. Keightly, *ibid.*, pp. 77-82.

référence aux raisons habituelles que l'on invoque à l'appui d'une croyance, mais bien plutôt du fait que tout dans sa vie obéit à la règle de cette croyance » (LC, p. 107).

Ce qui est remarquable ici, c'est que Wittgenstein utilise le mot « image » (picture) pour exprimer la différence entre les visions du monde que chaque religion donne à ses croyants. Autrement dit, cette différence se réduit à celle des images, au lieu de celle des formes de vie ou des contextes. « Peut-être est-ce dans l'image (picture) qu'il y a tout le poids » (LC, p. 135). C'est pourquoi les contextes de chaque religion ne sont pas la source des différences, mais le simple lieu où sont utilisées les conceptions religieuses particulières.

L'opposition entre les différentes conceptions que deux religions utilisent n'est pas celle des faits, comme la question de savoir si la chaise est ou n'est pas, mais celle de deux systèmes sémantiques différents. Or, peut-on savoir lequel de ces systèmes est vrai ? La réponse est plutôt négative, car on ne peut pas poser la question à l'égard de ce qui ne peut être vérifié comme vrai ou faux en aucune façon. De plus, selon Wittgenstein :

« Le scepticisme n'est pas irréductible, mais évidemment dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser de questions. Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question ; une question seulement là où subsiste une réponse, et celle-ci seulement là où quelque chose peut être dit » (TLP, 6.51).

Effectivement, dans la seconde philosophie de Wittgenstein, il n'y a plus de distinction explicite entre dire et montrer. La question n'est pas que l'opposition entre deux systèmes sémantiques ne puisse être dite au sens du premier Wittgenstein, mais que nous n'avons aucun moyen de vérifier lequel des deux est vrai au sens de notre « technique normal du langage » (LC, p. 110). Ce qui est important, c'est donc qu'une telle manière de poser des questions ne nous fait pas avancer. En cela, la proposition : « si une question peut de quelque manière être posée, elle peut aussi recevoir une réponse » (TLP, 6.5) est toujours valable même dans la seconde philosophie de Wittgenstein. Et, d'ailleurs, cette discussion est analogue, comme nous l'avons vu, au fait que l'on ne sait pas en quel sens dire « les critiques entre les religions », parce qu'il n'y a pas de critère objectif pour que de telles critiques soient

possibles⁹¹. Nous rechercherons alors, dans le Chapitre IV, un autre point de vue qui permette de surmonter ou, plus précisément, d'éviter l'opposition entre différents systèmes sémantiques.

⁹¹ Cf. Le Chapitre III-3.

Chapitre IV. Raconter l'expérience religieuse

Le Chapitre IV est consacré à deux points. Le premier point, c'est de compléter, du point de vue du « langage privé », la discussion sur la possibilité de compréhension du discours religieux : de montrer que le discours d'une certaine religion n'est pas fermée à ceux qui n'y adhèrent pas. Le deuxième point, plus crucial pour accéder à la discussion de la question du relativisme de la valeur, consiste à examiner ce que Wittgenstein considère, dans sa seconde philosophie, comme « ce dont on peut parler ». Pour cela, nous commencerons par envisager ce que notre auteur entend par « langage privé », puis, nous examinerons le fait de raconter l'expérience religieuse dans les jeux de langage, et enfin, nous montrerons quel rôle les jeux de langage jouent dans la pensée de Wittgenstein.

1. Du langage privé aux jeux de langage

Il est tentant de penser que l'expérience est privée, personnelle, inaliénable ou irremplaçable et, pour la même raison, que le langage utilisé pour raconter l'expérience a, lui aussi, un caractère privé, c'est-à-dire qu'il est une sorte de description de l'intérieur de l'esprit, qui désigne des significations personnelles et que, par conséquent, il est propre à chaque personne. Dans ce cadre, le fait de raconter l'expérience religieuse n'est-il pas de l'ordre du langage privé ? Si cette expérience relève d'un langage privé, personne alors ne serait donc en mesure de la comprendre. Or c'est faux, car il nous est possible de la comprendre lorsqu'elle est racontée comme une histoire. De fait, elle ne relève pas d'un langage privé au sens propre de Wittgenstein. Ce n'est pas en ce sens que Wittgenstein parle du « langage privé ». Nous allons donc regarder à la lumière du langage privé examiné par Wittgenstein l'idée que l'expérience religieuse d'autrui est fermée pour la raison qu'elle a un caractère personnel.

D'abord, regardons la remarque suivante :

« Tu ne peux pas entendre Dieu parler à autrui ; tu ne l'entends que s'il s'adresse à toi. » — C'est une remarque grammaticale » (F § 717).

Selon Wittgenstein, c'est un non-sens de se demander si l'expérience religieuse est privée, car cette question est du même genre que de se demander si la sensation est privée. En effet, c'est la remarque grammaticale qui exprime un caractère nécessairement privé de ce à quoi renvoie le mot expérience. Comme la patience est un jeu à jouer tout seul, et qu'il est interdit d'y jouer avec les autres par les règles de jeu⁹², il est interdit, ou impossible, par la règle grammaticale du mot expérience que je possède l'expérience d'autrui. Il faut avant tout que nous admettions ce point.

Or, qu'est-ce que le langage privé au sens propre de Wittgenstein ? Quel est le caractère privé du langage privé ? La discussion de l'impossibilité du langage privé examinée par Wittgenstein s'appuie sur la liaison entre l'idée d'« accord de la forme de vie » (RP § 241) et le caractère commun du langage, dont la publicité est basée sur l'accord de la forme de vie.

Wittgenstein distingue le caractère nécessairement privé comme celui des mots sensation ou expérience, du caractère privé au sens du langage privé. On ne peut en aucun cas sentir la sensation éprouvée par autrui, ni avoir l'expérience d'autrui. La sensation est grammaticalement et nécessairement privée ainsi que l'expérience. Prenons un exemple. Imaginons un adulte normal qui maîtrise déjà l'expression "avoir mal". Le mal de ventre, par exemple, lui est propre. C'est naturellement son mal de ventre, non pas celui d'autrui. En d'autres termes, un autre que lui ne peut pas avoir mal au ventre pour lui. De même, cette personne est la seule à savoir si elle a mal au ventre ; autrui, bien évidemment, ne peut nullement le savoir, surtout si la personne le cache : c'est le résultat qui se déduit naturellement du caractère nécessairement privé de l'expression "avoir mal".

Maintenant, prenons un nourrisson qui, de fait, n'a pas encore appris de langue. Celui-ci ne sait pas encore ce qu'est "avoir mal au ventre", car il ne connaît pas l'expression "avoir mal". Ce sont ses parents comme adulte et autrui, qui maîtrisent déjà

⁹² Cf. RP § 248 : « On peut comparer la proposition : « Les sensations sont privées » avec celle-ci : « On joue tout seul aux jeux de patience ».

la langue, qui la lui enseignent, car eux savent ce qu'elle signifie et à quel moment et à quelle condition il peut l'utiliser. En d'autres termes, il n'apprend ce qu'est "avoir mal" qu'à travers sa propre expérience, alors qu'il ne peut apprendre l'utilisation de l'expression "avoir mal" que si autrui la lui apprend, que ce soit de façon immédiate ou médiate.

« Comment un homme apprend-il la signification des noms de sensations ? Du mot "douleur", par exemple. Une des possibilités est que les mots soient reliés à l'expression originelle, naturelle, de la sensation, et qu'ils la remplacent. Un enfant s'est blessé, il crie ; et alors les adultes lui parlent, ils lui apprennent des exclamations, et plus tard des phrases. Ils enseignent à l'enfant un nouveau comportement de douleur » (RP § 244).

Par conséquent, avant que le nourrisson n'apprenne l'expression "avoir mal", il doit y avoir un stade où autrui sait ce qui se passe dans le corps de ce nourrisson, alors que ce dernier ne le sait pas, ou plus précisément, ne sait pas comment exprimer "douleur", c'est-à-dire n'a pas encore le concept "douleur". C'est la raison pour laquelle, avant d'apprendre l'expression "avoir mal", il ne peut pas "faire semblant d'avoir mal". Wittgenstein l'exprime: « Peut-être est-il inconsideré de supposer que le sourire d'un nourrisson n'est pas simulé. — Et sur quelle expérience notre supposition est-elle fondée ? (Le mensonge est un jeu de langage qu'il faut apprendre, comme tous les autres.) » (RP § 249).

Pourtant, Wittgenstein dit « une des possibilités » (RP § 244) d'apprendre la signification des noms de sensations. Quelles autres possibilités existe-t-il ? Ici, le nombre de ces possibilités n'est pas important. Mais il y a en effet, selon Wittgenstein, une possibilité à éviter et à critiquer : l'idée que l'objet intérieur ou le processus intérieur peuvent être désignés de façon ostensive pour qu'ils prennent leur signification. Le but premier de la critique, effectuée par Wittgenstein, du langage privé consiste à nier ce modèle objet/désignation sur la sensation ou sur l'expérience interne et à étudier leur grammaire.

Wittgenstein explique ce qu'est le langage privé :

« Pourrait-on [...] concevoir un langage permettant à quelqu'un de noter par écrit ou d'exprimer à voix haute ses expériences internes — ses sensations, ses émotions, etc. — pour son propre usage ? — Ne pourrions-nous pas le faire dans notre langage usuel ? — Mais ce n'est pas ce que je veux dire. Les mots de ce langage devraient se rapporter à ce qui peut seulement être connu de celui qui le parle, à ses sensations immédiates, privées. Personne d'autre ne pourrait donc comprendre ce langage » (RP § 243).

Le signe "S" inventé par Wittgenstein comme langage privé est discuté comme suit :

« Je veux tenir un journal sur le retour périodique d'une certaine sensation. A cette fin, je lui associe le signe "S" et chaque jour où j'éprouve cette sensation, j'écris ce signe sur un calendrier. — Je remarquerai d'abord qu'il n'est pas possible de formuler une définition de ce signe. — Mais je peux néanmoins m'en donner une à moi-même à la manière d'une définition ostensive ! — Comment cela ? Puis-je désigner la sensation ? — Pas au sens habituel. Mais je dis ou écris le signe "S", et en même temps, je fixe mon attention sur la sensation. — Je la désigne donc, pour ainsi dire intérieurement. — Mais à quoi bon ce cérémonial ? Car cela semble n'être qu'un cérémonial ! Une définition sert en effet à établir la signification d'un signe. — Justement, c'est ce que produit la fixation de l'attention ; grâce à elle, je grave dans ma mémoire la connexion entre le signe et la sensation. — Or « je la grave dans ma mémoire » peut seulement signifier : Ce processus a pour effet de me permettre de me souvenir correctement de cette connexion à l'avenir. Mais dans notre cas, je ne dispose d'aucun critère de correction. Ici, on aimerait dire : Est correct ce qui me semblera toujours tel. Et cela veut seulement dire qu'ici, on ne peut rien dire du "correct" » (RP § 258).

Celui qui tient un journal sur une certaine sensation éprouvée croit pouvoir la relier au signe "S" de façon ostensive, pour qu'elle prenne une signification privée. Le lendemain, lorsqu'il utilise le signe "S", il se rappelle que la sensation éprouvée est la même que celle de la veille. Pourtant, il n'est pas possible de savoir si la sensation de la veille est la même que celle de ce jour-là, autrement qu'à l'aide de sa propre mémoire.

En outre, y a-t-il des critères pour garantir que sa mémoire de la veille sur la sensation reliée au signe “S” est correcte ? Assurément, non. C’est la raison pour laquelle sa mémoire ne garantit pas objectivement un usage correct du signe “S”. Et, par conséquent, il faut dire : « est correct ce qui me semblera toujours tel » (ibid).

Supposons que le mot “cheval” soit défini de façon ostensive. L’usage correct de ce mot ne dépend pas seulement de la mémoire lors de sa définition, mais aussi de divers éléments objectifs, par exemple, l’élément biologique, etc. En revanche, en ce qui concerne la sensation, il n’y a que la mémoire lors de la définition de la sensation “S” pour garantir son usage correct. Par là, « un “processus interne” a besoin de critères externes » (RP § 580).

Mais ce n’est pas pour cette raison que le langage privé est impossible. Car la phrase déjà citée : « est correct ce qui me semblera toujours tel » (RP § 258) n’est pas le caractère du langage privé, mais plutôt le caractère nécessairement privé du mot sensation. Autrement dit, cette phrase exprime la même chose que la grammaire du mot sensation : « les sensations sont privée » (RP § 248). C’est grâce à cette grammaire que “je” peut exprimer qu’« est correct ce qui me semblera toujours tel ». Et encore, grâce à elle, on peut effectivement parler de la correction de sa propre sensation, sans prendre en compte l’existence des critères externes. Ici, dans la remarque RP § 258, il s’agit plutôt de la confirmation de “mon” critère sur la sensation et non de critères externes. Sinon, quoi qu’autrui me dise, si j’ai mal au ventre, c’est que j’ai mal au ventre. De même, si je n’ai pas mal au ventre, c’est que je ne l’ai pas. Il y a là en effet mon propre critère pour dire que j’ai mal au ventre. Mais alors, pourquoi le signe “S” est-il un langage privé ?

« L’homme qui a inscrit ce signe (“S”) sur le calendrier n’aurait-il rien noté du tout ? — Ne considère pas comme évident que quelqu’un qui inscrit un signe — sur un calendrier par exemple — note quelque chose pour son propre compte ! Car noter a une fonction, et le “S” n’en a encore aucune » (RP § 260).

L’impossibilité du langage privé réside dans le fait que « noter a une fonction, et le “S” n’en a encore aucune » (ibid). La question est que, même si je tiens un journal sur la sensation que je définis comme “S”, il n’y a pas ici d’autrui. En ce qui concerne le

mot “douleur”, je peux l’utiliser pour exprimer à autrui que j’éprouve une “douleur”, et par là, autrui peut savoir que je l’éprouve. Il y a là un jeu de langage concernant la “douleur” entre autrui et moi. Par contre, en ce qui concerne le signe “S” que moi seul comprends, il n’y a personne avec qui je peux jouer un jeu de langage sur le “S”, c’est-à-dire que je n’ai en commun le “S” comme langage avec personne.

« Quelle raison avons-nous d’appeler “S” le signe d’une sensation ? “Sensation” est en effet un mot de notre langage commun, et non un mot d’un langage que moi seul comprendrais. L’emploi de ce mot requiert donc une justification qui soit compréhensible par tous. — Et il ne servirait à rien de dire : Ce n’est pas nécessairement une sensation ; celui qui inscrit “S” éprouve quelque chose — et nous ne pouvons rien dire de plus. Mais “éprouver” et “quelque chose” appartiennent également au langage commun. — Aussi en vient-on, quand on philosophe, à ne plus vouloir préférer qu’un son inarticulé. — Mais un tel son n’est une expression qu’à l’intérieur d’un jeu de langage déterminé, qu’il nous reste encore à décrire » (RP § 261)⁹³.

La compréhension de la désignation “S” de façon ostensive présuppose que “S” est un nom des sensations. Or, « “Sensation” est en effet un mot de notre langage commun, et non un mot d’un langage que moi seul comprendrais » (ibid). C’est-à-dire, en ce qui concerne le signe “S”, il ne peut pas prendre de signification pour la raison qu’il n’appartient pas au langage commun, et non parce que, faute de critère externe, on ne peut pas savoir si l’utilisation de ce signe est correcte ou non. C’est donc en tant que langage commun que le signe “S” est impossible, et il relève d’un langage privé.

Tout ce dont nous avons parlé jusqu’ici se résume au fait que l’expérience est privée, mais que le langage pour l’exprimer est commun. C’est la distinction entre le caractère nécessairement privé de ce à quoi renvoient les mots « sensation » ou « expérience » et le caractère privé au sens du langage privé. En d’autres termes, il n’est pas erroné de s’introspecter, de voir à l’intérieur de son propre esprit ce qui se passe et de le décrire : car l’expérience est grammaticalement privée. Pourtant, pour transmettre à autrui ce qui se passe à l’intérieur de son propre esprit, il

⁹³ C’est nous qui soulignons.

faut utiliser le langage commun, et non du langage privé « qui peut seulement être connu de celui qui le parle » (RP § 243). Par conséquent, nous pouvons dire que le terrain des jeux de langage est celui du langage commun.

2. Ce dont on peut parler dans les jeux de langage

La question de savoir si l'expérience religieuse est privée n'a pas de sens, car c'est une lapalissade. Par là, nous pouvons refuser, au niveau de la compréhension générale, l'idée que l'expérience religieuse est fermée à autrui pour la raison qu'elle a un caractère personnel. Pour mieux montrer cette possibilité d'accéder au contexte particulier d'une expérience religieuse, nous citerons l'histoire d'E.-E. Schmitt, pour examiner l'idée que chaque religion a sa propre forme de vie "fermée", et que l'on ne peut comprendre son discours religieux que si on y adhère, car en effet, la forme de vie de chaque religion est ouverte aux autres.

« En février 1989, je suis entré au Sahara athée, j'en suis ressorti croyant. Ce fut ma seconde naissance. Je participais à un voyage encadré par un astronome et un géologue, qui nous a mené au sommet du mont Tahat, dans le Hoggar. Exalté par l'exercice, je suis descendu en premier pour rejoindre le campement. J'ai marché à une vitesse incroyable, sans me retourner, en sachant que je me perdais ; cette idée ne m'arrêtait pas, au contraire, j'accélérais. N'ayant pas le sens de l'orientation, je suis d'habitude très prudent. [...] La nuit tombe, le vent se lève, le froid envahit l'espace, et je me rends compte que je suis perdu. Je m'arrête, je me retourne, j'appelle, personne ne me répond, je ne sais plus où je suis, je ne reconnais plus la montagne. Je me dis : «Je suis perdu.» Et là, alors que je n'ai rien à manger, rien à boire, que je ne suis pas assez habillé pour la nuit qui est fraîche dans le désert, je décide de me protéger du vent derrière un rocher, du froid en m'ensablant, de dormir jusqu'au matin. En même temps, je me dis que je vais peut-être mourir : je suis perdu dans le désert, Tamanrasset, la ville la plus proche, est à trois cents kilomètres. Cette nuit-là, au lieu d'éprouver de la peur, alors que je suis peureux pour des choses idiotes, j'éprouve le contraire absolu : une confiance totale. La nuit devient une nuit de feu, une nuit mystique. Un jour,

j'écrirai cette expérience ; l'écriture me sera peut-être le moyen de capter des choses mystérieuses de ce moment, de ce diamant. Je passe une nuit mystique, une nuit de confiance totale, de rapport à l'Absolu. Je n'entends pas des messages, je n'entends pas des voix, mais j'apprends que tout a un sens, que la vie vaut la peine d'être vécue, que je ne dois pas craindre la mort, absolument pas la craindre, et qu'éventuellement ce sera une bonne surprise. Je dois consentir à l'existence, avec sa part de vie et sa part de mort. Parce que tout a un sens. J'en ai tout d'un coup l'expérience. C'est énorme. Je suis rentré en France en ayant la foi, mais en secret : je n'en parlais pas »⁹⁴.

Tous les mots utilisés par E.-E. Schmitt appartiennent au langage commun et, d'ailleurs, la plupart des mots sont utilisés au quotidien. Par contre, certaines expressions sont remarquables : « une nuit mystique », « une nuit de confiance totale », « de rapport à l'Absolu », avec, entre autres, la question de savoir ce que signifie le mot « Absolu ». E.-E. Schmitt ne fait pas partie d'aucune communauté religieuse. Alors, de quelle forme de vie dépend ce qu'il rapporte ici, et surtout le mot « Absolu » ? Comme E.-E. Schmitt n'a aucune forme de vie religieuse en commun avec d'autres, personne ne devrait pouvoir comprendre ce que signifie son Absolu, si l'on a une conception étroite de l'idée de forme de vie chez Wittgenstein. Mais ne pourrait-on pas comprendre le mot « Absolu » comme référant à un Dieu ou à une existence transcendante au niveau du langage ordinaire, bien qu'on ne puisse pas savoir de quel Dieu il s'agit ? Ainsi, si on comprend que E.-E. Schmitt semble communiquer son expérience religieuse et son Absolu, c'est qu'il y a diverses formes de vie et qu'elles s'enchevêtrent, loin d'être tout à fait étrangères ou étanches les unes aux autres. Même s'il y a un système du discours religieux qui correspond à sa propre forme de vie (ou au contexte), elle ne peut pas être absolument distincte d'autres formes de vie.

Si l'expérience religieuse de E.-E. Schmitt n'est pas de l'ordre du langage privé, c'est qu'elle est racontée dans le langage commun, ici dans la langue française, celle de la communauté francophone. Ce n'est pas en utilisant les mots qui désignent les référents religieux en privé, qu'E.-E. Schmitt propose son récit. D'ailleurs, il y a ici des

⁹⁴ Cité dans *Le Monde des religions*, No. 8, pp. 65-66.

interlocuteurs qui écoutent E.-E. Schmitt, avec lesquels il peut jouer les jeux de langage à propos de son expérience religieuse.

Nous avons dit que la discussion de l'impossibilité du langage privé s'appuie sur la liaison entre l'idée d'« accord de la forme de vie » (RP § 241) et le caractère commun du langage, dont la publicité est basée sur l'accord de la forme de vie. On ne peut pas se situer hors de cette forme de vie, ni imaginer un être étranger qui ait une forme de vie foncièrement différente de la nôtre. Comme le dit J.-P. Cometti, « comprendre un jeu de langage c'est partager une forme de vie »⁹⁵. En effet, si nous comprenons, au moins approximativement son récit, même sans partager son adhésion « religieuse » à l'Absolu, c'est que nous partageons avec lui une langue, que nous pouvons entendre un certain jeu de langage. Et ce même si nous ne partageons pas la forme de vie, en un sens étroit, à laquelle il renvoie. Et si E.-E. Schmitt réussit à transmettre son expérience religieuse à ses interlocuteurs, c'est qu'il partage une grande forme de vie avec eux. C'est la raison pour laquelle on peut comprendre son récit. Wittgenstein nous donne un bon exemple :

« Frazer : « Il semble certain que ces coutumes sont dictées par la peur du fantôme des victimes... » Mais pourquoi Frazer utilise-t-il alors le mot « fantôme » ? Il comprend donc très bien cette superstition, puisqu'il nous l'explique avec un mot superstitieux pour lui d'usage courant » (RO, p. 20).

Frazer considère que les conceptions religieuses et magiques des hommes primitifs viennent de leur « stupidité » (RO, p. 14). Pourtant, il utilise le même mot « fantôme » qu'eux. En cela, il partage à peine la forme de vie avec eux. Et, tout de même, si Frazer pense que leur peur à l'égard du « fantôme » est « stupide », cela résulte de la différence entre les systèmes sémantiques. Nous avons déjà vu, dans le Chapitre III, deux niveaux de compréhension : premièrement, la compréhension au niveau du langage commun, c'est-à-dire que l'on peut comprendre l'expérience religieuse racontée par autrui ; deuxièmement, la compréhension au niveau de l'adhésion : si on est enclin à penser que la forme de vie (ou le contexte) de chaque religion est fermée aux autres, c'est qu'il y a là l'idée qu'on ne peut comprendre un certain discours religieux que si on y adhère. Mais nous avons déjà dit que cette idée risque d'exclure

⁹⁵ J.-P. Cometti, *ibid.*, p. 21.

ceux qui, se situant hors d'une religion, éprouvent de la sympathie pour elle. Il faut donc refuser cette idée. De plus, pour comprendre un discours religieux, il n'est pas absolument nécessaire qu'on y adhère.

Et d'ailleurs, d'une part, il n'est pas facile de définir ce qu'est la croyance religieuse ou l'adhésion religieuse, car il est presque impossible de savoir clairement à quel moment un croyant adhère entièrement et pleinement à sa religion. Parfois, il se peut que l'on ne puisse pas croire entièrement en sa religion, même si cela ne signifie pas que l'on en doute parfaitement : il y a parfois, en effet, des tâtonnements spirituels, et c'est plutôt là la croyance religieuse : ce n'est pas comme une lumière qui est, soit éteinte, soit allumée. C'est pour cela que l'on ne peut pas savoir qui adhère et qui n'adhère pas à une religion et que, par conséquent, il n'est pas facile d'admettre l'idée qu'on ne peut comprendre un certain discours religieux que si on y adhère. Nous devons alors nous contenter de dire que cette idée est vraie en un sens, mais n'est pas suffisante.

Mais, d'autre part, il est vrai que l'adhésion a un rôle important, en ce sens qu'on décide ou non de s'engager dans un système sémantique religieux ; même si on se trouve entre le doute et la croyance, il y a le moment de la prise de décision pour adopter une attitude à l'égard des événements, que ce soit une attitude religieuse ou une autre nature finalement. En cela, la différence entre les systèmes sémantiques constitue l'opposition fondamentale. Soit on considère l'histoire d'E.-E. Schmitt comme illusion ou délire, soit on la considère comme expérience religieuse : cette opposition correspondrait à une opposition entre deux mondes sémantiques différents, renvoyant à des formes de vie différentes (à des contextes différents) au sein d'une grande forme de vie plus générale.

Ceci dit, par la discussion du langage privé, une question se pose : que peut-on dire finalement dans les jeux de langage ? Dans la première philosophie de Wittgenstein, il y avait la frontière entre le dire et le montrer. Dans ce cadre, il convient de penser que le discours religieux se situe au-delà de cette frontière, à savoir qu'il ne peut être dit, mais seulement montré, le sont aussi les discours éthique et esthétique. Or, avec le tournant sémantique ou linguistique dans la seconde philosophie, comment Wittgenstein a-t-il changé sa façon de traiter le discours religieux ? La réponse est la suivante : en tant que le langage commun est utilisé, tout ce qu'on dit, c'est le jeu de langage. Tout ce qu'on dit est considéré comme discours pourvu de sens, et exige l'étude de sa

grammaire. Dès que l'on dit quoi que ce soit, tout est pris dans le jeu de langage, dont le terrain est celui du langage commun.

3. « Toutes les religions sont merveilleuses »⁹⁶

Si tout ce que l'on dit devient jeu de langage, le relativisme de la valeur est une opposition dans un jeu de langage : supposons qu'il y ait un jeu de langage dans lequel certaines personnes apprécient une valeur, alors qu'il y a un autre jeu de langage dans lequel certaines d'autres ne l'apprécient pas. Mais ces deux jeux de langage ne sont pas entièrement indépendants l'un de l'autre ; une fois qu'ils seront réunis, un nouveau jeu de langage commence comme celui concernant la valeur entre l'accord et le désaccord. Quoiqu'on dise sur la valeur, tout est enveloppé par un plus grand jeu de langage. En ce sens, le terrain du jeu de langage, c'est-à-dire celui de notre langage, est au fond celui du relativisme. Tant que nous utilisons le langage, nous ne pouvons pas nous situer hors de son terrain. Alors, comment Wittgenstein pense-t-il ce relativisme de la valeur, par exemple, morale, éthique ou esthétique ? Cette question est cruciale, car elle concerne la manière même dont Wittgenstein apprécie les religions ou la croyance religieuse dans sa seconde philosophie.

Nous remonterons le temps jusqu'à la *Conférence sur l'Éthique*, rédigée et prononcée entre septembre 1929 et décembre 1930⁹⁷. A cette époque, en demeurant dans la pensée de sa première philosophie, c'est-à-dire que la valeur absolue ne peut être dite mais seulement montrée, Wittgenstein exprime :

« Tout ce à quoi je tendais — et, je crois, ce à quoi tendent tous les hommes qui ont une fois essayé d'écrire ou de parler sur l'éthique ou la religion — c'était d'affronter les bornes du langage. C'est parfaitement, absolument, sans espoir de donner ainsi du front contre les murs de notre cage. Dans la mesure où l'éthique naît du *désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu*, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être science. Ce qu'elle dit n'ajoute rien à notre savoir, en aucun sens. Mais elle nous documente

⁹⁶ M. Drury, *ibid.*, p. 87 (l'année 1929).

⁹⁷ Cf. La note des Éditeurs, in les *Leçons et conversations*, p. 139.

sur une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme, tendance que je ne puis que respecter profondément quant à moi, et que je ne saurais sur ma vie tourner en dérision » (Conf, p. 155)⁹⁸.

Ainsi, dans la première philosophie de Wittgenstein, la valeur absolue se situe hors des bornes du langage pour la raison que « toutes les propositions ont même valeur » (TLP, 6.4), qu'elles ne représentent que les faits du monde et, par conséquent, qu'aucune d'elles ne peut représenter de valeur absolue. A cette époque, le discours religieux qui prétendrait véhiculer la valeur absolue, n'était pas non plus considéré comme ce qui peut être exprimé sous forme de proposition.

Mais, bien entendu, la fonction du langage ne se limite pas à la description de l'état des faits, car il y a aussi, par exemple, l'interrogation, l'exclamation, l'impératif, les expressions de vouloir, etc. De telles expressions ne décrivent aucunement l'état des faits, pourtant elles sont bel et bien pourvues de sens, bien qu'on ne les dise pas vraies ou fausses. En refusant donc cette sémantique étroite de sa première philosophie, c'est-à-dire l'idée que la signification d'un mot serait l'objet qu'il représente, Wittgenstein introduit, dans sa seconde philosophie, l'idée que la signification d'un mot est l'usage qu'on en fait dans la forme de vie (le contexte) où il est utilisé. Désormais, pourvu de sens, le discours religieux peut être considéré comme une des fonctions si ordinaires de notre langage.

Aussi, avec le tournant sémantique et linguistique, la distinction explicite entre le dire et le montrer subit des changements. Après cela, comment Wittgenstein a-t-il changé sa façon de traiter la valeur absolue ? En effet, dans sa seconde philosophie, il ne parle pas beaucoup de la valeur absolue à laquelle il s'était attaché dans le *Tractatus* ou la *Conférence sur l'éthique*. Dans la préface des *Recherches philosophiques*, l'auteur explique qu'il a tenté de publier ensemble le *Tractatus* et les *Recherches philosophiques* pour que le lecteur puisse mieux comprendre la différence entre sa première philosophie et sa seconde. Ainsi, dit-il :

« Lorsqu'il y a quatre ans j'eus l'occasion de relire mon premier livre, le *Tractatus logico-philosophicus*, et d'en expliquer les pensées, il m'apparut

⁹⁸ C'est nous qui soulignons.

soudain que je devais publier dans un ensemble les anciennes avec les nouvelles pensées : ces dernières ne se trouveraient placées sous leur vrai jour qu'en se détachant sur le fond de mon ancienne manière de penser, et par le contraste qui en résulterait » (RP, préface, p 112).

Si les *Recherches philosophiques* sont une de ses œuvres qui vise à critiquer sa première philosophie, la valeur absolue ne devrait-elle pas être replacée dans sa seconde philosophie ? Au premier abord, le résultat de ce remplacement apparaît comme jeu de langage de la valeur absolue, car tout ce que l'on dit, même de la valeur absolue, devient jeu de langage dans lequel tout est considéré comme énonciation pourvue de sens, sauf les remarques grammaticales et normatives que Wittgenstein donne pour éviter des difficultés philosophiques.

Pour ce qui est de la valeur absolue que donne la religion, M. Drury, qui fut un des proches de Wittgenstein, rapporte ce que lui dit ce dernier en 1929 :

« Je craindrais que vous ne vous efforciez de donner quelque forme de justification philosophique aux croyances chrétiennes, comme si quelque forme de preuve était nécessaire. Vous possédez l'intelligence, ce n'est pas ce que vous avez de mieux, mais il s'agit d'une chose que vous ne devez pas ignorer.

Les symboles du catholicisme sont merveilleux au-delà des mots. Mais toute tentative pour les faire entrer dans un système philosophique est quelque chose de choquant. Toutes les religions sont merveilleuses, même celles des tribus les plus primitives. La façon dont les peuples expriment leurs sentiments religieux diffère considérablement »⁹⁹.

Wittgenstein ne cesse de garder cette attitude à l'égard de la valeur absolue que prétend donner la religion, et des phénomènes religieux, au long de sa vie, comme nous l'avons vu dans les *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*¹⁰⁰ et les *Leçons sur la*

⁹⁹ Une partie déjà citée, Drury, p. 87 (l'année 1929). Et c'est nous qui soulignons.

¹⁰⁰ Selon la Note sur les manuscrits de Wittgenstein par J. Bouveresse : « L'intérêt de Wittgenstein pour *Le Rameau d'Or* est attesté, indépendamment des notes publiées en 1967 par Rhees, par les commentaires qu'il a consacrés à Frazer dans ses leçons des années 1930-1933, dont le contenu détaillé nous est connu par les notes de Moore. La date de la deuxième partie des *Remarques sur « Le Rameau d'or »* est incertaine. Von Wright cite simplement, sur ce point, les indications données par Rhees. Si l'estimation

*croyance religieuse*¹⁰¹. Ainsi, à travers de nos Chapitres précédents, en nous appuyant sur le point de vue de l'auteur, nous cherchions une voie qui permette d'éviter l'opposition due aux sens littéraux immédiatement donnés par la doctrine religieuse, de mettre en valeur les actes religieux au-delà de la différence entre les sémantiques de chaque religion, et de soutenir, comme Wittgenstein, que « toutes les religions sont merveilleuses »¹⁰².

Or, comment pouvons-nous garder ce point de vue exprimé dans le jeu de langage, c'est-à-dire dans notre langage qui cause le relativisme de la valeur ? Le fait de dire de la valeur suscite toujours l'accord et le désaccord des interlocuteurs. En clair, lorsqu'une personne exprime : « c'est merveilleux », il y a des gens qui ne sont pas d'accord avec elle. Or, étant donné que tout ce que l'on dit devient jeu de langage, le fait de dire : « c'est merveilleux » en est aussi un, et est considéré comme une opinion exprimée par une personne, qui donc doit être relativisé. C'est comme si l'on ne pouvait jamais dire de la valeur absolue en tant que telle.

Quelle est la structure du jeu de langage dans laquelle on peut toujours exprimer la valeur sous forme de proposition pourvue de sens, mais pas toujours l'exprimer en tant que telle ? C'est comme si cette dernière nous échappait fatalement. De là, la question principale se pose : Wittgenstein a-t-il philosophiquement répondu à la question du relativisme sur la valeur absolue, ainsi que morale, éthique ou esthétique ? Nous examinerons donc cette question sur la valeur absolue dans la seconde philosophie de Wittgenstein.

de celui-ci est exacte, les notes de la seconde partie n'ont pas été écrites avant le Cahier Brun et le début de la rédaction des Recherches philosophiques et pourraient être contemporaines de celles que Wittgenstein a rédigées tout à la fin de sa vie (1945-1951) sur la certitude, le doute et le savoir ». cité dans les *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*, p. 12, trad. J. Lacoste, Montreux, L'Âge d'homme, 1982. Cf. également la Note préliminaire de R. Rhees dans les *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*, trad. J. Lacoste, Montreux, L'Âge d'homme, 1982, p. 12.

¹⁰¹ Selon C. Barrett : « Les *Leçons sur l'esthétique* ont été données en privé à Cambridge au cours de l'été 1938 devant un petit groupe d'étudiants [...]. Les *Leçons sur la croyance religieuse* font partie d'un cours sur la croyance qui a été professé à peu près à la même époque ». cité dans *La préface des Leçons et conversations*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 2000, coll. «Folio/Essais» [*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religions Belief*, établi par C. Barrett, Oxford, Blackwell, 1966], pp. 11-12.

¹⁰² déjà cité, M. Drury, *ibid.*, p. 87 (l'année 1929).

4. La règle actuellement suivie ne peut être dite, mais peut se manifester

En approfondissant la structure du jeu de langage dans laquelle tout ce que l'on dit est relativisé, nous examinerons la question : Wittgenstein a-t-il philosophiquement répondu à la question du relativisme sur la valeur absolue ? Avant d'aborder directement cette question, nous commençons par regarder un résumé écrit par J.-P. Cometti, que nous soutenons, sur l'attitude de Wittgenstein à l'égard des religions : « En réalité, une croyance s'apprécie dans le contexte d'une forme de vie, et c'est pourquoi Wittgenstein ne pensait absolument pas qu'on pût établir des hiérarchies entre les religions, encore moins attribuer à l'une d'elles une supériorité de principe, susceptible d'en faire la seule religion authentique ou vraie »¹⁰³.

En effet, il existerait ce qui « s'apprécie » dans la croyance religieuse des hommes. En refusant toute explication et toute justification à l'égard de la croyance religieuse, Wittgenstein dit : « toutes les religions sont merveilleuses »¹⁰⁴. Par conséquent, dire qu'« une croyance religieuse s'apprécie dans le contexte d'une forme de vie », c'est-à-dire dans la pratique ou la vie des croyants, est la conséquence de notre étude jusqu'ici. J.-P. Cometti continue:

« Lorsqu'on a affaire à des croyances religieuses, comme lorsqu'on a affaire à des choix moraux, la question n'est pas de savoir quelle en est la légitimité au regard de tel ou tel standard. *La seule mesure réside dans ce que l'on fait, et plus précisément dans le sens que l'on donne alors à ses engagements et à sa vie.* Bien entendu, on sera toujours tenté de tenir certaines croyances pour plus absurdes que d'autres, mais ce serait précisément faire à son tour preuve d'absurdité que de vouloir en juger à partir de ce que nous tenons pour logique ou vrai, voire à partir des choix qui ont notre préférence. *La seule chose qui fasse la différence en matière de croyances religieuses tient aux conséquences qui se manifestent dans la vie des croyants, et pas seulement dans leur vie religieuse »*¹⁰⁵.

¹⁰³ J.-P. Cometti, *ibid.*, p. 18.

¹⁰⁴ déjà cité, M. Drury, *ibid.*, p. 87 (l'année 1929).

¹⁰⁵ J.-P. Cometti, *ibid.*, p. 17. Et c'est nous qui soulignons.

Cependant, comment peut-on saisir « les conséquences qui se manifestent dans la vie des croyants » ? Le même genre de problème s'est déjà posé dans la philosophie des Lumières au XVIII^e siècle : comment distinguer la religion vraie ou la foi authentique de la superstition ? A cette époque, l'idée de tolérance s'est développée pour éviter le conflit entre les religions et pour apprécier les actes religieux qu'elles pratiquent parmi elles. Mais, pour ce faire, il faut établir des critères pour savoir lesquels sont appréciés. E. Cassirer décrit bien cette situation dans la philosophie des Lumières :

« Bayle dénonce la contrainte comme absurde et intolérable en un sens purement éthique, *en fonction des critères de la raison morale* : nulle autorité religieuse n'a, une fois pour toutes, aucun droit d'y recourir. Entre moralité et religion, il faut maintenir une distinction radicale. Quand elles entrent en conflit, quand le témoignage de l'Écriture contredit directement celui de la conscience morale, il convient de résoudre le problème de telle sorte qu'*une primauté absolue soit gardée à la conscience morale*. Si cette primauté est abandonnée, il faut renoncer par là même à tout critère de vérité religieuse et nous sommes alors dépourvus de toute référence pour juger de la valeur de toute prétendue révélation, voire même, à l'intérieur de la religion, pour distinguer la vérité de l'imposture »¹⁰⁶.

Ces passages peuvent encore être le reflet d'une tentative, de nos jours, de justifier la foi authentique. Car la question est en vigueur : comment distinguer la foi authentique de la superstition ? Quels en sont les critères ? Selon la théologie du XVIII^e siècle, ce sont les critères de la raison morale qui permettent cette distinction. Toutes les religions doivent être examinées avec ces critères pour juger si elles sont dignes de la croyance des hommes. Même si chaque religion a sa doctrine et son rite, il s'agit du contenu de la religion conformément à notre moralité ou à notre raison morale. De ce fait, la raison morale l'emporte sur la doctrine. Cela signifie que, s'il y a des contradictions dans la doctrine, il faut les juger vraies ou fausses en fonction des critères de la raison morale. La foi ne consiste donc pas à tenir pour vraies certaines thèses doctrinales et ne s'enferme pas dans des dogmes. Désormais la foi réside dans l'acte moral.

¹⁰⁶ E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966. p. 181. Et c'est nous qui soulignons.

Mais ces critères de la raison morale pour distinguer la foi authentique de la superstition posent le problème de l'assimilation de la foi à la morale. Autrement dit, la sacralisation de la morale supplante la croyance religieuse. Et, en même temps, dès que ce qui est conforme aux critères de la raison morale peut être la foi authentique, tous les mystères religieux doivent être rejetés hors de la foi. C'est le déisme.

Ainsi, il subsiste une certaine tendance à assimiler la croyance religieuse à la sacralisation de la morale ; et c'est cette tendance qui provoque un déplacement du centre de gravité, du devoir religieux au devoir moral. Mais la croyance religieuse ne peut se réduire tout simplement à la morale, comme le dit Wittgenstein : « la sagesse est sans passion. La Foi, en revanche, Kierkegaard la nomme une passion » (RM, p. 118, l'année 1946). Alors, c'est la raison morale sur laquelle la foi s'est fondée qui est considérée comme critère pour distinguer la foi authentique de la superstition. En revanche, cela fini par déformer l'authenticité de la foi.

A l'égard d'une telle idée des Lumières, il est, selon Wittgenstein, inutile d'examiner les religions sous les critères de la conscience morale. Car les critères de la raison morale ne recouvrent pas la croyance religieuse : elles ne peuvent pas saisir les mystères religieux. D'ailleurs, quoi que la religion ordonne moralement, on peut toujours la contredire. Wittgenstein exprime effectivement :

« La religion dit : Fais ceci ! — Pense ainsi ! — mais elle ne peut pas le fonder. A peine essaie-t-elle, qu'elle devient repoussante, car pour chaque raison qu'elle donne, il existe une contre raison valable. Il est plus convaincant de dire : « Pense ainsi ! si étrange que cela puisse te paraître. » Ou : « Ne veux-tu pas faire ceci, quelque répugnance que tu aies à le faire ? » » (RM, p. 88, l'année 1937).

Ici, après avoir vu l'inutilité de fonder les critères de la raison morale pour distinguer la foi authentique de la superstition dans la philosophie des Lumières, nous nous demanderons une fois encore comment saisir « les conséquences qui se manifestent dans la vie des croyants »¹⁰⁷. Une réponse, plutôt négative, réside dans l'idée de « suivre une règle » chez Wittgenstein. D'après cette idée, on ne peut pas

¹⁰⁷ déjà cité, J.-P. Cometti, *ibid.*, p. 17.

saisir « les conséquences » en tant que telles, car celles qui apparaissent « dans la vie des croyants » ne sont rien d'autre que « ce qui s'y manifeste » au sens littéral du terme.

Nous examinerons donc de plus près sur ce point, en fonction des questions que nous avons posées : quelle est la structure du jeu de langage dans laquelle on peut toujours exprimer la valeur sous forme de proposition pourvue de sens, mais pas toujours l'exprimer en tant que telle ? Wittgenstein a-t-il philosophiquement répondu à la question du relativisme sur la valeur absolue, ainsi que morale, éthique ou esthétique ?

Si la valeur absolue ne peut être dite en tant que telle et nous échappent fatalement, que signifie « dire » de la valeur absolue ? Ce « dire » est défini comme une interprétation exprimée du point de vue d'une personne : cette définition est tirée de la structure du jeu de langage, c'est-à-dire de l'utilisation de notre langage. Une interprétation exprimée du point de vue d'une personne ressemble au fait de dégager une règle d'un acte. Rappelons-nous la discussion sur l'idée de « suivre une règle ». On n'interprète pas la règle, chaque fois, pour la suivre. Autrement dit, ce n'est pas que la compréhension correcte d'une règle produise une action qui correspond à celle de tout le monde, mais que de façon ultérieure, l'on peut interpréter ou dégager une règle, du fait que « c'est ainsi que tout le monde agit » (RP § 217).

« Ainsi montrons-nous qu'il y a une appréhension de la règle qui n'est pas une interprétation, mais qui se manifeste dans ce que nous appelons “suivre la règle” et “l'enfreindre” selon les cas de son application » (RP § 201).

Par conséquent, « les conséquences qui se manifestent dans la vie des croyants » sont justement comprises par « une appréhension de la règle qui n'est pas une interprétation, mais qui se manifeste dans ce que nous appelons “suivre la règle” et “l'enfreindre” selon les cas de son application » (ibid.). Dans cette remarque, Wittgenstein exprime une idée importante : la règle qui est actuellement suivie ne peut être dite, mais peut seulement « se manifester » dans la pratique même de ce qu'on appelle « suivre une règle ». En outre, les justifications ou les explications de la règle suivie ne sont pas inépuisables. Supposons, par exemple, qu'une personne en ait aidé une autre. On peut expliquer pourquoi son acte est bon. Mais, à l'égard des explications formulées, on peut quand même infiniment se demander pourquoi son acte est bon. Là il

n'y a plus d'explication définie et absolue dans des discussions sur la valeur absolue. Après cela, il n'y a plus que le fait que « c'est ainsi que cette personne a agi ». Wittgenstein affirme : « C'est donc que "suivre la règle" est une pratique » (RP § 202).

« Ce qui se manifeste » apparaît dans la vie, et plus précisément, dans la pratique. Peut-on dégager de la pratique ce qui s'y manifeste en tant que tel ? La réponse est négative. On ne peut pas dire ce qu'on vit : quand on le dit, on n'est plus dans le moment qu'on vit, mais c'est déjà dans le moment où on dit ce qu'on a vécu. Ce qu'on vit ne peut être objectivé que de façon rétrospective. En ce sens, décrire un acte est donc l'interpréter ou en dégager une règle. Certes, on peut tout de même analyser une pratique merveilleuse en détail et dégager plusieurs aspects de ce merveilleux. Mais on ne peut jamais *tout* dire, ni *tout* décrire de « ce qui se manifeste » dans la pratique merveilleuse.

Or, lorsque Wittgenstein apprécie les religions, leur pratique l'emporte sur leur discours. Regardons la remarque suivante :

« Quand celui qui croit en Dieu regarde autour de lui et demande « D'où vient tout ce que je vois ? », « D'où vient tout cela ? », il ne demande pas une explication (causale); et la rouerie de sa question, c'est d'être cependant l'expression d'une telle demande. Il exprime en réalité une attitude à l'égard de toutes les explications. — Mais comment cela se montre-t-il dans sa vie ? [...]

Ce que je veux dire réellement, c'est qu'il ne s'agit pas ici des mots que l'on prononce, ou de ce que l'on pense en le faisant, mais de la différence qu'ils marquent entre différents moments de la vie. Comment sais-je que deux hommes visent la même chose, lorsqu'ils disent chacun croire en Dieu ? Et l'on peut dire exactement la même chose s'il s'agit de trois personnes au lieu de deux. La théologie qui fait porter ses efforts sur l'emploi de certains termes et certaines phrases, et qui bannit les autres, ne rend rien plus clair (Karl Barth). Elle s'agite en vain, pour ainsi dire, parmi les mots, parce qu'elle veut dire quelque chose et qu'elle ne sait pas l'exprimer. C'est la praxis qui donne aux mots leurs sens » (RM, p. 160-161, l'année 1950)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ C'est nous qui soulignons.

Et nous pouvons aussi trouver la primauté de la pratique sur le discours chez Wittgenstein. M. Drury rapporte une conversation avec ce dernier :

« Un jour, nous étions en train de parler de la prière. Je mentionnai à Wittgenstein à quel point j'étais impressionné par les prières du rite latin de l'ancienne liturgie, ainsi que par leur traduction dans le livre de prière anglican. Wittgenstein : Oui, ces prières nous parlent comme si elles avaient été imprégnées par des siècles de vénération. Lorsque j'étais prisonnier de guerre en Italie, nous étions obligés d'assister à la messe le dimanche. Cette contrainte me rendait très heureux. [...] Il s'agit de la plus extraordinaire prière jamais écrite. Personne n'a jamais composé une prière comme celle-là. Mais rappelez-vous que la religion chrétienne ne consiste pas à dire beaucoup de prières, en fait elle nous demande exactement le contraire. A supposer que vous et moi devions vivre religieusement, cela ne devrait pas seulement consister à beaucoup parler de religion, mais d'une certaine manière à vivre différemment »¹⁰⁹.

On peut comparer la règle dégagée d'une pratique avec l'impératif catégorique. Comme la philosophie des Lumières examine les actes religieux sous les critères de la raison morale, on peut également les analyser et en dégager un certain système éthique comme l'impératif catégorique. Mais rappelons-nous que c'est dans les actes religieux même que « quelque chose de merveilleux » se manifeste, et que ce n'est que de façon ultérieure que l'on peut dégager de ces actes certains aspects de ce merveilleux. De plus, ce ne sont que des éléments articulés qui exprimeraient ce merveilleux, et non en tant qu'élément défini et absolu. Ce merveilleux se manifeste dans l'acte et non dans l'impératif catégorique dégagé de cet acte en tant que parole ou lettre. Il y a toujours le pour et le contre à l'égard de l'impératif catégorique dégagé en tant que parole ou lettre. D'ailleurs, dans ce cas, il faut l'explication définie ou absolue que l'on ne peut jamais obtenir. Et, répétons-nous, c'est là la structure du jeu de langage, c'est-à-dire de

¹⁰⁹ M. Drury, *ibid.*, p. 72, Cf. également M. Drury, *ibid.*, p. 107 (l'année 193?) : « Mais souvenez-vous que le christianisme ne consiste pas à prononcer un grand nombre de prières ; en fait, il nous est demandé de nous en dispenser. Si vous et moi devons vivre en croyants, cela ne veut pas dire que nous devons beaucoup parler de religion, mais que notre manière de vivre doit être différente. Je crois que c'est seulement en s'efforçant d'être utile aux autres qu'on finit par trouver son chemin vers Dieu ».

l'utilisation de notre langage ; pour exprimer l'explication définie ou absolue, il faut l'exprimer du point de vue de Dieu.

N. Malcolm rapporte une des idées fondamentales de Wittgenstein : « l'expression ne prend un sens que dans le courant de la vie »¹¹⁰. En ce sens, le discours religieux aussi doit être pratiqué dans la vie. Wittgenstein exprime : « un des leçons du christianisme, à ce que je crois, est que toutes les bonnes doctrines ne servent à rien. C'est la vie qu'il faut changer. (Ou l'orientation de la vie) » (RM, p. 118, l'année 1946). Et si « quelque chose de merveilleux » se manifeste dans le fait que ce discours est pratiqué, on peut toujours dire ou décrire ce merveilleux, mais on ne peut pas *tout* dire en tant que tel.

¹¹⁰ déjà cité, N. Malcolm, *ibid.*, p. 415. Cf également « F § 173 » : « Ce n'est que dans le flux des pensées et de la vie que les mots prennent une signification ».

Partie II. Simone Weil

Chapitre I. Les expériences mystiques et le tournant épistémologique

L'intelligence et l'expérience mystique chez Simone Weil

L'intelligence scientifique et logique domine notre vision du monde. Simone Weil, d'un côté, a eu l'expérience de la « soudaine emprise du Christ » (AD 45) (Chapitre I) et, de l'autre, met en importance l'intelligence (Chapitre II) de toute sa vie. Comment Simone Weil étant contemporaine de Wittgenstein et encore notre contemporaine, concilie-t-elle l'intelligence et son expérience mystique ? Sur ce point, en étudiant la relation entre l'intelligence et l'expérience mystique chez Simone Weil, nous pourrions défricher un nouvel chemin qui nous permet de voir un autre aspect de l'intelligence autrement que l'intelligence scientifique et logique.

Simone Weil possède, nous semble-t-il, en commun une même vision de ce qui est religieux avec Wittgenstein. Mais leur façon d'en parler est différente. Wittgenstein, pour ne pas dévaloriser ce qui est religieux, essaie de délimiter la frontière de ce dont on *peut* parler et de garder le silence sur ce dont on *ne peut* parler. Par rapport à Wittgenstein, Simone Weil essaie de parler de Dieu de face en déployant sa métaphysique religieuse. Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ? C'est la question que nous avons posée dans l'Introduction. Comment se fait-il que Simone Weil parle de Dieu ? Qu'est-ce qui lui permet de parler de Dieu ? Sur ce point, nous examinerons dans les chapitres qui suivent.

Comment concilie-t-elle l'intelligence et son expérience mystique ou sa foi ? Quel est le rôle de l'intelligence dans sa pensée religieuse ? On est aisément enclin à distinguer « penser » de « croire » en matière de la foi. En tenant compte de la parole de Simone Weil ci-dessus, nous examinerons l'idée que la foi ne consiste pas à penser mais à croire. Si la foi est vraiment de croire à quelque chose sans penser, cela ne signifie-t-il pas tout simplement suspendre la pensée en matière de la foi ?

Mais en réalité, on pense et réfléchit dans la foi. Par exemple, en suivant la foi, on se demande quelle est la volonté de Dieu. Pour lire la Bible, il faut penser ce qui est

écrit. Il y a là la relation entre la Bible comme texte et un lecteur comme penseur ou interpréteur. Sans l'acte de penser, cette relation ne tient pas debout. L'intelligence religieuse et métaphysique que nous avons montrée dans l'Introduction signifie justement l'acte de penser dans la foi.

Or, il n'y a pas, nous semble-t-il, de distinction claire entre « penser » et « croire » dans la foi, car l'acte de croire consiste à recevoir les paroles divines comme la Bible et à interpréter de nouveau le monde par référence à ces paroles. Même dans l'acte de croire, l'acte de penser fonctionne toujours. Pour suivre la volonté de Dieu et interpréter les paroles divines, il faut les travaux intellectuels. Ces travaux intellectuels, c'est-à-dire le mouvement de l'intelligence même s'appelle la foi, acte de croire. Simone Weil appelle cet acte de croire « consentement » à Dieu (OCVI 3, 405). Ce consentement ne consiste pas à suspendre la pensée, mais à penser. Simone Weil écrit comme ceci :

« La foi, c'est l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour » (OCVI 2, 340).

Chez Simone Weil, nous pourrions trouver le mouvement de son intelligence dans la foi¹¹¹.

1. Les trois contacts avec le christianisme et les deux expériences de la présence du Christ

Nous considérons quel est le rôle de ses expériences mystiques pendant la période allant de septembre 1935 à sa mort le 24 août 1943 et à quel point elles ont influencé sa pensée religieuse et métaphysique. Comme nous l'examinerons plus tard, c'est dans cette période que l'idée de Dieu se met à occuper la place centrale dans sa pensée religieuse et métaphysique. Lors de son adolescence, Simone Weil se disait d'elle-même

¹¹¹ Nous examinons si le discours religieux est possible dans l'Appendice, *La place du discours religieux chez Wittgenstein*, surtout dans sa seconde philosophie. Cet Appendice joue un rôle de mettre en relief le problème que nous aborderons chez Simone Weil.

agnostique¹¹². Sa manière de vivre, sa passion de la vérité et sa foi à l'*amor fati* ne venaient pas de la religion, mais de l'éthique au sens propre du terme. Ses regards ne visent pas à l'au-delà, mais au monde ici-bas. Mais c'est à travers la « soudaine emprise du Christ » (AD 45) sur elle que l'idée de Dieu entre dans sa pensée et lui permet d'approfondir sa spiritualité et de développer sa métaphysique religieuse¹¹³.

Quand elle écrit sa métaphysique religieuse, elle utilise l'intelligence religieuse. Bien qu'elle se dise agnostique, à quelle occasion commence-t-elle à raconter Dieu ? En ce sens, où se trouve son tournant épistémologique sur l'idée de Dieu, son passage de l'indicible au dicible ou son passage de l'intelligence scientifique et logique à l'intelligence religieuse et métaphysique. C'est, pour elle, l'expérience mystique qui lui permet son passage. Le but du Chapitre I consiste à détecter ou à délimiter son tournant, son passage, le point de transfert de l'agnosticisme à la recherche religieuse ou l'instant éclaté comme illumination intérieure. De là, nous nous demanderons en quoi consiste la mystique de Simone Weil.

En quoi consiste la mystique de Simone Weil ? Cette question est fondamentale pour que nous examinions la relation entre l'intelligence et l'expérience mystique chez elle. Or, il y a des études jusqu'à présent qui considèrent comme mystique Simone Weil elle-même, ses expériences spirituelles et sa pensée¹¹⁴. Parmi ces études, par exemple, dans *L'Encyclopédie des mystiques*, M.-M. Davy traite trois personnages, Simone Weil, Kierkegaard et Nicolas Berdiaev qui « présentent quelques-unes des orientations

¹¹² Simone Weil écrit : « J'ai été élevée par mes parents et mon frère dans un agnosticisme complet » (AD 75-76).

¹¹³ Le terme de « métaphysique religieuse » est du titre d'ouvrage de M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 1997. On peut dire que les fruits de la métaphysique religieuse de Simone Weil sont ses œuvres suivantes : *Cahiers*, *Attente de Dieu*, *Source grecque*, *Intuitions préchrétiennes*, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, etc.

¹¹⁴ Les travaux principaux qui considère Simone Weil comme mystique sont suivants : A.-A. Devaux, *Raison et mystère chez Simone Weil*, pp. 181-189. in M. Calle et E. Gruber (éd.) *Simone Weil la passion de la raison*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; M.-M. Davy (sous la direction de), *L'Encyclopédie des mystiques*, t. 2, Paris, Seghers, 1977 ; R. Chenavier, *Introduction Religion* de l'OCIV 1, p. 213-253 ; E. Gabellieri, *Simone Weil : raison philosophique et amour surnaturel*, pp.207-220, in P. Capelle (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, cerf, 2005 ; F. Jacques, *L'exposition à l'absolu*, pp. 423-453. et M.-C. Lucchetti Bibgerner, *Simone Weil, une mystique pour le XXI^e siècle*, in. *Simone Weil*, C. Delsol (sous la direction de), Paris, Cerf, 2009 ; G. Kahn, *Simone Weil et le christianisme*, pp. 33-58. in. G. Kahn (éd.), *Simone Weil Philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier, 1978. Les œuvres suivantes utilisent comme titre le terme de « mystique » : G. Kempfner, *La philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La Colomb, 1960, (Edition Nataraj, 1996). C. Rabedon et J.-L. Sigaux, *Simone Weil, Mystique et rebelle*, Paris, Entrelacs, 2009.

fondamentales de la nouvelle mystique »¹¹⁵.

La raison pour laquelle on considère en général Simone Weil comme mystique consiste, semble-t-il, dans son *Autobiographie spirituelle* (AD 35-62) adressé à J.-M. Perrin, le 15 mai environ 1942. Simone Weil lui y confie une série de ses *expériences spirituelles ou mystiques*¹¹⁶ survenues en elle pendant la période de septembre 1935 à septembre 1941 ; elles sont constituées par « les trois contacts avec le christianisme qui ont vraiment compté » (AD 41) pour elle et, du moins, les deux expériences de la présence du Christ. Sur une de ses deux expériences de la présence du Christ, elle écrit à J.-M. Perrin que « le Christ lui-même est descendu et m'a prise » (AD 45) plutôt qu'une simple présence du Christ. Sur ce point, sa lettre adressée à J. Bousquet (PSO 73-84) le 12 mai 1942 complète la situation de ses expériences de la présence du Christ. Ses lettres à J.-M. Perrin et à J. Bousquet nous montre par ailleurs sa position spirituelle de la période du 19 janvier au 26 mai 1942. Nous regardons d'abord ses expériences spirituelles au moyen des repères biographiques¹¹⁷ pour saisir grosso modo l'itinéraire de sa « progression spirituelle » (AD 47).

Repères biographiques

(1) En septembre 1935 : le premier contact avec le christianisme

Après neuf mois de l'expérience en usine terminée, elle souffre de douloureuses migraines. Fin août et en septembre, elle voyage en Espagne et au Portugal avec ses parents : pendant le séjour dans un petit village de pêcheurs, elle a un premier contact avec le christianisme, dont elle écrira plus tard à J.-M. Perrin¹¹⁸ en ces termes : « Là j'ai

¹¹⁵ M.-M. Davy, (sous la direction de), *L'Encyclopédie des mystiques*, t. 2, Paris, Seghers, 1977, p. 528.

¹¹⁶ Nous utilisons pour le moment l'expression d'« expériences spirituelles ou mystiques » pour désigner une série des expériences de Simone Weil, car nous examinerons dans ce Chapitre I laquelle ou lesquelles est (sont) digne(s) d'appellations « spirituelle » ou « mystique » parmi elles.

¹¹⁷ Pour établir la chronologie des *expériences spirituelles ou mystiques* de Simone Weil, nous devons principalement aux œuvres suivantes : *Chronologie* in. OCI, pp. 27-44. D. Cantiani, *L'intelligence et l'amour*, Paris, Beauchesne, 2000. pp. 209-220.) ; G. Fiori, *Simone Weil, une femme absolue*, Paris, Ed. du Félin, 1987. pp. 189-212.) ; J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984. pp. 15-26 ; G. Hourdin, *Simone Weil*, Paris, La Découverte, 1989. pp. 266-270. S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1997.

¹¹⁸ Cf. D. Cantiani, *L'intelligence et l'amour Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*, Paris, Beauchesne, p. 214.

eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi d'autres » (AD 43).

(2) D'avril au mois de juin 1937 : le deuxième contact

Du 23 avril au 16 juin 1937, elle voyage en Italie (Stresa, Milan, Bologne, Florence, Rome, Pérouse, Assise...) : elle adresse de nombreuses lettres à ses parents et à J. Posternak, un étudiant en médecine connu à Montana (Suisse) où elle confie avoir retrouvé un certain bien-être physique et avoir pu jouir de moments de vrai bonheur et de créativité¹¹⁹.

A Assise, dans la petite chapelle romane de Santa Maria degli Angeli, écrira-t-elle plus tard à J.-M. Perrin, « quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux » (AD 43).

(3) En avril 1938 : le troisième contact

Du 10 au 19 avril 1938, elle assiste avec sa mère aux offices de la Semaine sainte à l'abbaye de Solesmes, écoute les chants grégoriens. « Au cours de ces offices — écrira-t-elle, toujours à J.-M. Perrin — la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes » (AD 43). C'est alors aussi qu'elle a « pour la première fois l'idée d'une vertu surnaturelle des sacrements »¹²⁰. Elle a l'occasion de connaître, à travers un jeune anglais, les œuvres des poètes métaphysique anglais¹²¹, ce qui lui permet de découvrir ultérieurement George Herbert et son poème intitulé *Love (Amour)*¹²².

(4) En novembre ou décembre 1938¹²³ : la première expérience de la présence du Christ

Au cours des mois de novembre et de décembre 1938, lors d'une crise violente de

¹¹⁹ Cf. D. Cantiani, *ibid.*, pp. 215-216.

¹²⁰ S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1997, p. 456.

¹²¹ Cf. F. du Plexisse Gray, *Simone Weil*, New York, Penguin Putnam Inc., 2001, p. 135.

¹²² Cf. D. Cantiani, *ibid.*, p. 216.

¹²³ Concernant la date, dans la lettre écrite le 12 mai 1942 à J. Bousquet, Simone Weil écrit : « Il y a environ trois ans et demi » (PSO 81). Cf. également S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, p. 457 : « Vers le mois de novembre 1938, d'après la lettre à J. Bousquet » ; J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, p. 22.

maux de tête, pendant qu'elle récite le poème *Love* de George Herbert, elle a sa première expérience de la présence du Christ qu'elle n'avouera ultérieurement le 15 mai environ 1942 qu'à J.-M. Perrin et à J. Bousquet¹²⁴ : « Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d'une prière. C'est au cours d'une de ces récitations que, comme je vous l'écris, le Christ lui-même est descendu et m'a prise » (AD 44-45).

En Noël 1940, elle retrouve Pierre Honorat et sa sœur Hélène. Celle-ci lui fera connaître J.-M. Perrin¹²⁵, témoin de son chemin vers le christianisme et de sa progression spirituelle. Le 7 juin 1940, elle le rencontre pour la première fois¹²⁶. Et à partir de ce jour-là, le dialogue religieux entre Simone Weil et J.-M. Perrin commence et durera dix mois¹²⁷.

(5) En septembre 1941¹²⁸ : la deuxième expérience¹²⁹ de la présence du Christ

Elle apprend par cœur le *Pater* en grec et éprouve pour la première fois la joie de la prière. Elle écrira à J.-M. Perrin : « La vertu de cette pratique est extraordinaire et me surprend chaque fois, car, quoique je l'éprouve chaque jour, elle dépasse chaque fois mon attente... L'espace s'ouvre. L'infinité de l'espace ordinaire de la perception est remplacée par une infinité à la deuxième ou quelquefois troisième puissance. En même temps cette infinité d'infinité s'emplit de part en part de silence, un silence qui n'est pas une absence de son, qui est l'objet d'une sensation positive, plus positive que celle d'un son. Les bruits, s'il y en a, ne me parviennent qu'après avoir traversé ce silence. Parfois aussi, pendant cette récitation ou à d'autres moments, *le Christ est présent en personne*, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise » (AD 48-49)¹³⁰. C'est la période d'août

¹²⁴ AD 13-84 et PSO 73-84. Cf. D. Cantiani, *ibid.*, p. 216.

¹²⁵ Cf. J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, p. 23.

¹²⁶ Cf. D. Cantiani, *ibid.*, p. 218.

¹²⁷ G. Fiori, *Simone Weil, une femme absolue*, Paris, Ed. du Félin, 1987, p. 208.

¹²⁸ Selon J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 24 : La deuxième expérience de la présence du Christ s'est produite entre les mois d'août et d'octobre.

¹²⁹ Nous numérotions ici « deuxième », mais Simone Weil confie dans la lettre IV (AD) à J.-M. Perrin qu'elle a eu « parfois » la présence du Christ au cours de la récitation du *Pater* (AD 48-49). C'est en faveur de la facilité de notre compréhension chronologique que nous réunissons ses expériences de la présence du Christ lors de sa récitation du *Pater* en un tout sous les termes : « deuxième expérience de la présence du Christ ».

¹³⁰ C'est nous qui soulignons.

à octobre 1941 qu'elle écrit son poème : « La Porte »¹³¹.

2. Le tournant de l'indicible au dicible, ou de l'agnosticisme à la recherche religieuse

2-1. Le problème de « tournant » chez Simone Weil

Voici une série de cinq *expériences spirituelles ou mystiques* de Simone Weil. Pourtant, le terme d'« expérience mystique » n'est pas encore bien défini dans les études sur Simone Weil¹³². Notre but est donc de délimiter, quand on dit l'« expérience mystique », quelle expérience elle désigne parmi ses cinq expériences. Désignerait-elle une, deux ou encore toutes ses expériences ? Nous traiterons ce problème dans le Chapitre I-3.

Pour le moment, avant d'aborder le problème du terme d'« expérience mystique », nous devons examiner le terme de « tournant » qui provoque également une question polémique dans les études sur Simone Weil. Ce problème est aussi important que le problème du terme d'« expérience mystique », car la question de savoir en quel sens le terme de « tournant » s'utilise chez elle concerne entièrement celle de savoir en quel sens le terme d'« expérience mystique » peut s'employer. Bref, si nous pouvons mettre à la clarté l'emploi précis du terme de « tournant », ce que le terme d'« expérience mystique » désigne pourra aussi être bien défini.

Du moins, ce terme de « tournant » n'est pas de Simone Weil. Mais au lieu du « tournant », elle utilise elle-même l'expression de « progression spirituelle » (AD 47)¹³³ sur le plan de sa foi chrétienne. Comme l'indique J. Suzuki, dans les études sur Simone Weil surtout après les années 1980, la plupart des chercheurs ne prennent plus l'idée qu'on peut distinguer clairement, avant et après ses *expériences spirituelles et mystiques*, deux visages différents de Simone Weil, à savoir l'un est le visage politique

¹³¹ J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 24.

¹³² R. Chenavier écrit dans *l'introduction, III Religion* in. OCIV 1, p. 225. : « Après sa première expérience mystique, à Assise, elle ressentit » p. 225. Pour déterminer le tournant épistémologique sur Dieu chez Simone Weil, nous n'appelons pas son expérience à Assise (2), l'expérience mystique. Nous considérons son expérience (4) comme sa première expérience mystique.

¹³³ Nous l'avons déjà cité en haut. L'expression est employé par Simone Weil elle-même dans son *Autobiographie spirituelle*, lettre IV, (AD 47).

et syndical et l'autre religieux ou mystique¹³⁴. Et la majeure étude considère qu'une série de ses *expériences* n'invite pas Simone Weil à une sorte de conversion religieuse, comme rupture entre non-croyant et croyant, conversion qui lui permet de s'engager à la foi chrétienne, mais qu'elle approfondit petit à petit sa foi chrétienne en faisant avancer sa progression spirituelle à travers ses *expériences*.

Remarquons qu'il ne s'agit pas ici de tournant de politique à religieux de Simone Weil, mais de tournant sur le plan exclusivement religieux. Pour examiner le terme de « tournant », c'est donc dans la pensée religieuse de Simone Weil que nous devons considérer ce qui n'a pas changé et ce qui a changé avant et après ses *expériences spirituelles ou mystiques*. Quant à ce qui n'a pas changé au cours de sa vie, c'est-à-dire de son adolescence jusqu'à sa mort, c'est sa recherche de la Vérité ou son « soif de l'absolu »¹³⁵ et sa foi à l'*amor fati* comme le comprend Marc-Aurèle. Et concernant ce qui a effectivement changé en elle, c'est son épistémologie sur l'idée de Dieu, (ou son épistémologie mystique). Quand elle était adolescente, surtout avant ses expériences, elle se disait elle-même agnostique. Mais à travers ses expériences, elle commence à installer l'idée de Dieu au centre de sa pensée et à approfondir sa métaphysique religieuse qui nous semble le fruit de son tournant épistémologique sur l'idée de Dieu.

En tenant compte de ce qui n'a pas changé et ce qui a changé chez elle, nous utilisons le terme de « tournant » au sens du *tournant épistémologique sur l'idée de Dieu*. Nous définissons le moment de son « tournant » au sens de l'*instant éclaté comme illumination intérieure* qui lui permet de faire entrer Dieu au centre de sa pensée et de sa métaphysique religieuse.

Et nous examinerons maintenant où se trouve son « tournant » parmi ses cinq expériences spirituelles ou mystiques. Il est important d'examiner de plus près ce qui n'a pas changé et ce qui a changé dans la pensée religieuse ou mystique de Simone Weil. Comme nous l'avons indiqué en haut, ce qui n'a pas changé est sa recherche de la Vérité et sa foi à l'*amor fati* ; ce qui a changé est que l'idée de Dieu se met à occuper au centre de la pensée de Simone Weil. Dans la lettre adressée à J. Bousquet, elle écrit sur sa foi à l'*amor fati* dans son adolescence :

¹³⁴ J. Suzuki, *Simone Weil, pensée du sacrifice*, 『シモーヌ・ヴェイユ「犠牲」の思想』, Tokyo, éd. Fujiwara Shoten, 2012, pp. 23-24. Cette œuvre n'est publiée qu'en édition japonaise.

¹³⁵ J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 68.

« J'étais soutenue par la foi, acquise à l'âge de quatorze ans. [...] Jusque-là ma seule foi avait été l'*amor fati* stoïcien, tel que l'a compris Marc-Aurèle » (PSO 80-81).

2-2. Continuité dans la pensée religieuse

Dans les études sur Simone Weil, le terme de « tournant » est en général employé pour désigner qu'à travers une série de ses *expériences spirituelles ou mystiques*, Simone Weil eut un certain changement intérieur. Selon les chercheurs, le terme utilisé est différent et varié. Prenons quelques exemples. G. Fiori utilise le terme de « tournant » en précisant que « le tournant n'est pas conversion, mais *approfondissement* »¹³⁶. Et J. Molard utilise celui de « conversion » en disant que « le mot conversion comme *une évolution, une progression* de la source grecque vers la personne du Christ »¹³⁷. Les termes respectifs de « tournant » et de « conversion » utilisés par eux sont apparemment différents, mais en réalité signifient le même sens. Si on considère les termes respectifs comme approfondissement, évolution ou encore progression, ils signifient qu'il n'y a pas de rupture ou ni de changement de la direction dans la vie et la pensée de Simone Weil entre avant et après ses *expériences spirituelles ou mystiques*. Et ils nous suscitent à penser qu'il y a une certaine continuité¹³⁸.

En effet, c'est dans le domaine de l'éthique chez elle que nous pouvons affirmer cette continuité. Elle confie à J.-M. Perrin dans son *Autobiographie spirituelle* qu'elle appliquait avec sympathie les concepts éthiques du christianisme dans sa vie depuis l'adolescence¹³⁹. Et n'oublions pas les deux autres éléments qui constituent son éthique : ce sont les idées de Vérité et d'« *amor fati* » (AD 40)¹⁴⁰ de Marc-Aurèle qui ne cessent en réalité de demeurer dans la pensée de Simone Weil depuis son adolescence jusqu'à sa mort¹⁴¹. En adoptant les concepts chrétiens dans son éthique et

¹³⁶ G. Fiori, *ibid.*, p. 77. Cf. également, p. 87, 89 et 162. C'est nous qui soulignons.

¹³⁷ J. Molard, *Les Valeurs chez Simone Weil*, Paris, Parole et Silence, 2008, p. 113. Cf. également p. 120.

¹³⁸ Cf. B. Halda, *L'évolution spirituelle de Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 1964.

¹³⁹ Simone Weil écrit : « l'attitude chrétienne » (AD 37).

¹⁴⁰ Sur l'idée d'« *amor fati* », Cf. également (PSO 80-81).

¹⁴¹ Nous examinerons plus tard dans ce Chapitre II à quel point l'idée d'*amor fati* joue un rôle principal

en suivant la Vérité et l'*amor fati*, elle se disait cependant d'elle-même agnostique lors de son adolescence. J.-M. Perrin nous rapporte une anecdote sur l'agnosticisme de jeune Simone Weil : « Une de ses anciennes élèves me disait qu'elle [Simone Weil] se refusait à parler de Dieu dans son enseignement philosophique, déclarant « qu'on ne parle pas de ce qu'on ne connaît pas » »¹⁴². Dans son *Autobiographie spirituelle*, Simone Weil évoque son agnosticisme adolescent :

« Je peux dire que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu. (...) Dès l'adolescence, j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le résoudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser. Ainsi je ne le posais pas. Je n'affirmais ni ne niais. Il me paraissait inutile de résoudre ce problème, car je pensais qu'étant en ce monde notre affaire était d'adopter la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde, et que cette attitude ne dépendait pas de la solution du problème de Dieu » (AD 36-37).

Le « problème de Dieu » signifie pour elle la question de savoir si Dieu existe ou non. Elle n'a jamais essayé de poser cette question, car cette dernière ne peut être résolue ni connue par les raisonnements humains, pour la raison que « les données manquent ici-bas ». Les problèmes que les hommes peuvent résoudre sont uniquement les problèmes de ce monde ici-bas et absolument non au-delà. Simone Weil considérait que l'existence de Dieu ne concerne jamais les problèmes de ce monde, c'est-à-dire qu'elle pensait que la vie humaine ne dépend jamais de Dieu. C'est là que l'on peut trouver l'idée de l'*amor fati* chez elle. C'est l'idée que l'on accepte tout ce qui lui arrive dans sa vie, sans reprocher Dieu ni d'ailleurs supposer son existence, et affirme sa propre vie. Ce n'était donc pas la peine, pour elle, de poser la question de l'existence de Dieu.

Son attitude à l'égard de l'idée de Dieu lors de son adolescence est remarquable. Selon elle, ce que peuvent les hommes en ce monde est seulement « d'adopter la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde », c'est-à-dire de vivre éthiquement en suivant la Vérité qui comporte justice, bien et beauté, avec la foi de

dans la pensée de Simone Weil.

¹⁴² J.-M. Perrin et G. Thibon, *Simone Weil, telle que nous l'avons connue*, Paris, Fayard, 1967, p. 34.

l'amor fati. Ainsi, avant ses *expériences spirituelles ou mystiques*, Simone Weil, sans penser Dieu, n'a éprouvé la sympathie pour le christianisme que dans le domaine de l'éthique ; c'est le christianisme qui correspond, chez elle, à sa manière de vivre au sens éthique du terme. Mais après ses expériences, elle a pu ressentir plus intimement qu'avant l'amour de Dieu en s'approchant de ce dernier et du Christ.

Remarquons que ce qui caractérise la position spirituelle de Simone Weil avant ses *expériences spirituelles et mystiques* consiste à sa recherche ardente de la Vérité. Elle écrit comme ceci : « Sous le nom de la vérité j'englobais aussi la beauté, la vertu et toute espèce du bien » (AD 39). C'est en ce sens que sa pensée est appelée comme platonisme ou platonisme chrétien. Quand elle était adolescente, le fait de vivre pour elle était donc de suivre la Vérité et non Dieu. La Vérité lui donnait les repères pour savoir comment vivre au sens propre à l'éthique du terme. Ces repères sont la justice, le bien et la beauté. Vivre pour elle était d'accepter sa vie au nom de *l'amor fati* en suivant uniquement la Vérité sans aucunement s'attendre à Dieu. En ce sens que pour elle, la vie et la philosophie comme étant, toutes les deux, travail intellectuel dans la vie sont intimement liées, la philosophie pour elle, comme le remarque E. Gabellieri, « est et doit être une critique de la vie au nom du Bien »¹⁴³.

Or, pour jeune Simone Weil, tel monde idéal est représenté par le « royaume de la vérité » (AD 39), le « royaume transcendant » (AD 38) et « le pays pur, le pays respirable, le pays du réel » (PSO 83) où seuls les personnes de génie sont permis à y accéder. Désespérée à l'idée de ne pas pouvoir y entrer, mais elle atteint à la conviction suivante :

« Après des mois de ténèbres intérieures j'ai eu soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain, même si ses faculté naturelles sont presque nulles, pénètre dans ce royaume de la vérité réservée au génie, si seulement il désire la vérité et fait perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre. (...) La certitude que j'avais reçue, c'était que quand on désire du pain on ne reçoit pas des pierres. Mais en ce temps je n'avais pas lu l'Évangile » (AD 39).

¹⁴³ E. Gabellieri, *Simone Weil : raison philosophique et amour surnaturel*, in P. Capelle (éd.) *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005, pp. 7-8.

Après ses expériences mystiques, le 26 mai 1942, elle écrit dans sa lettre VI à J.-M. Perrin comme suit :

« Je sais par expérience que la vertu stoïcienne et la vertu chrétienne sont une seule et même vérité. La vertu stoïcienne authentique, qui est avant tout amour » (AD 77).

L'important est que dans son adolescence, l'*amor fati* et la Vérité se situant au centre de sa pensée jouaient de grands rôles comme pilier central qui constitue sa vision du monde. Mais c'est à travers ses *expériences* que les idées d'*amor fati* et de Vérité et les nouvelles idées de Christ et de Dieu commencent à se superposer chez Simone Weil. Elle passe ici de l'idée d'accepter tout comme *amor fati* à l'idée d'accepter tout comme volonté de Dieu.

Nous résumons ici en quel sens le terme de « tournant » peut s'employer chez Simone Weil. D'un côté, du point de vue éthique, il n'y a pas de changement ni de rupture chez elle. En ce sens, le terme de « tournant » signifie approfondissement, évolution ou progression de sa propre tendance du platonisme chrétien caractérisée par l'idée de Vérité, et absolument non la conversion dans sa foi. Mais de l'autre, ses expériences lui apportent un tournant épistémologique sur l'idée de Dieu, en ce sens qu'elle admet par expérience l'existence de Dieu et qu'elle fait entrer l'idée de Dieu au centre de sa pensée, de telle manière que Dieu (le christianisme), l'*amor fati* (le stoïcisme) et la Vérité (le platonisme) se superposent en elle. Nous utilisons maintenant le terme de « tournant » en ce sens du tournant de l'agnosticisme à sa conviction expérimentale de Dieu. Ainsi, le terme de « tournant » n'est pas approfondissement, mais changement décisif sur l'épistémologie sur l'idée de Dieu.

2-3. Discontinuité : tournant épistémologique sur l'idée de Dieu

Certes, on peut trouver un ton différent sur son attitude à l'égard de l'idée de Dieu entre les écrits avant 1935 et une série des lettres de Simone Weil adressées à J.-M. Perrin écrits de janvier à juin 1942 (AD 13-84, lettres I à VI), c'est-à-dire entre avant et après la période de septembre 1935 à septembre 1941 où elle a eu une série de ses

contacts avec le catholicisme et, du moins, de ses deux expériences de la présence du Christ.

Comme nous l'avons vu, dans une de ses lettres à J.-M. Perrin, elle se disait d'elle-même agnostique depuis son adolescence : « J'ai été élevée par mes parents et mon frère dans un agnosticisme complet » (AD 75-76)¹⁴⁴. Par contre, dans sa même lettre, elle lui confie sa réflexion sur la volonté de Dieu face à la question de son baptême. Nous remarquons ici qu'elle parle de Dieu ! Dieu que Simone Weil considérait comme agnostique se met à occuper la place centrale dans sa pensée. En effet, c'est ici que la plupart des chercheurs sur Simone Weil y trouvent son tournant spirituel, c'est-à-dire l'agnosticisme à une recherche religieuse, ou bien encore l'indicible au dicible.

Alors que cette jeune philosophe agnostique mettait en importance l'intelligence ou le travail intellectuel, elle se met à se tourner vers Dieu à travers ses *expériences spirituelles et mystiques*. C'est l'idée de Dieu qui entre au centre de sa pensée. C'est dans la période de septembre 1935 à septembre 1941 que se situe son tournant de *l'intelligence scientifique, logique, discursive et agnostique* à *l'intelligence religieuse et métaphysique*. Son tournant constitue l'*expérience mystique* ou une épistémologie mystique qui lui permet de s'engager en quête de sa recherche religieuse.

Nous regardons une fois encore le tableau de l'ordre de l'intelligence chez Simone Weil pour expliquer où se trouve son tournant épistémologique sur l'idée de Dieu, point de transfert de l'indicible au dicible, instant éclaté comme illumination intérieure.

Ordre de l'intelligence chez Simone Weil

1. L'intelligence scientifique et logique : (discursive, agnostique)

↓

2. L'intelligence mystique (ou tournant épistémologie sur l'idée de Dieu)

— l'instant éclaté comme illumination intérieure —

qui permet à Simone Weil d'effectuer son intelligence religieuse et métaphysique.

↓

¹⁴⁴ Cf. *Leçons de philosophie de Simone Weil*, (Roanne 1933-1934), Paris, Plon, 1959.

3. L'intelligence religieuse et métaphysique

Dans sa lettre à J. Bousquet, Simone Weil utilise le terme d'« instant limite » et « précis » (PSO 77-79) où après que l'on aura « consenti au bien », on percera l'« œuf » qui est « ce monde visible. Le poussin, c'est l'Amour, l'Amour qui est Dieu même et qui habite au fond de tout homme, d'abord comme germe invisible » (PSO 74). Autrement dit, c'est l'instant limite et précis où bourgeonne le germe semé implicitement par Dieu au fond du cœur de l'homme. Notre hypothèse est que l'instant limite et précis est à la fois l'expérience mystique et le point de transfert de l'indicible au dicible qui permet à Simone Weil, en quittant l'agnosticisme, de développer sa métaphysique religieuse qui prend pour centre l'idée de Dieu.

Nous détecterons ainsi de plus près où se trouve son tournant décisif, son instant limite et précis, son point de transfert de l'indicible au dicible, parmi ses cinq expériences successives. C'est ce que nous abordons ensuite dans le Chapitre I-3.

3. Le moment de l'« expérience mystique », l'instant éclaté comme illumination intérieure

Nous détectons maintenant où se trouve son tournant épistémologique sur l'idée de Dieu, le point de transfert de l'indicible au dicible ou l'instant éclaté comme illumination intérieure. Nous analysons de plus près ses cinq expériences spirituelles ou mystiques. En tenant compte de leur contenu de l'expérience de Simone Weil, nous pouvons les diviser en trois groupes suivants :

A : (1) et (3)

B : (2)

C : (4) et (5)¹⁴⁵

Il s'agit ici de savoir en quel groupe l'expérience (2) appartient ou si elle est indépendante des autres expériences. Cette question est étroitement liée à la question de

¹⁴⁵ Cf. également les repères biographiques montrés au début de ce Chapitre I.

savoir laquelle parmi ses cinq expériences l'on peut appeler « expérience mystique ». Nous examinerons d'abord le premier contact avec le christianisme au Portugal (1) et le troisième contact à Solesmes (3).

3-1. Le groupe A : (1) et (3)

Le premier contact : au Portugal (1)

Au mois d'août 1935, à cause de neuf mois derniers de la vie en usine, Simone Weil se trouva physiquement et moralement dans l'état misérable. Elle avait « l'âme et le corps en quelque sorte en morceaux » (AD 41). Peu de temps après, au mois de septembre 1935, ses parents l'emmenèrent au Portugal, à Viana do Castelo. « Ils étaient allés en 1934 et ils avaient trouvé, au-dessus de Viana, un hôtel admirablement situé d'où l'on voyait la mer, l'embouchure d'une rivière et les montagnes. Simone trouva que l'hôtel était beaucoup trop bon pour elle et s'installa dans une petite pension d'un village voisin. Ses parents descendaient à Viana pour la rencontrer et s'y promenaient avec elle. Viana, d'après ce que disait Mme Weil, est un charmant petit village, tout blanc. (...) L'endroit où Simone vit une processus autour des barques de pêche devait être, d'après Mme Weil, situé entre Viana do Castelo et Porto »¹⁴⁶. En rappelant son expérience ouvrière, elle écrit dans son *Autobiographie spirituelle* (AD 35-62) adressée à J.-M. Perrin :

« Après mon année d'usine, avant de reprendre l'enseignement, mes parents m'avaient emmenée au Portugal, et là je les ai quittés pour aller seule dans un petit village. 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 le mien propre, qui, étant le mien, me paraissait de peu

¹⁴⁶ S. Pétrement, *ibid.*, pp. 359-360. J.-M. Perrin détecte ce lieu décrit par Simone Weil comme « ce petit village portugais » et la date de son premier contact avec le christianisme : « le lieu est un village situé à quelques quatre-vingt kilomètres au nord de Porto : Porto do Varzim. La date est le 15 septembre à l'occasion de la fête patronale de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs qui se célèbre soit le jour même si elle tombe le dimanche, soit le dimanche le plus rapproché. En cette année 1935, la fête fut donc célébrée le dimanche 15 septembre » (J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, pp. 41-42.).

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. Etant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, *le malheur des autres est entrée dans ma chair et dans mon âme*. Rien ne m'en séparait, car j'avais réellement oublié mon passé et je n'attendais aucun avenir, pouvant difficilement imaginer la possibilité de survivre à ces fatigues. Ce que j'ai subi là m'a marquée d'une manière si durable qu'aujourd'hui encore, lorsqu'un être humain, quel qu'il soit, dans n'importe quelles circonstances, me parle sans brutalité, je ne peux pas m'empêcher d'avoir l'impression qu'il doit y avoir erreur et que l'erreur va sans doute malheureusement se dissiper. *J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage, comme la marque au fer rouge que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave* (AD 41-42)¹⁴⁷.

En expliquant ainsi l'expérience du malheur dans la vie en usine, Simone Weil continue à raconter ce qui lui est arrivé de suite à ce petit village portugais :

Etant 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 processions, portant des cierges, et chantaient des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante. Rien ne peut en donner une idée. Je n'ai jamais rien entendu de si poignant, sinon le chant des haleurs de la Volga. *Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres* » (AD 42-43)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ C'est nous qui soulignons.

¹⁴⁸ C'est nous qui soulignons.

Le troisième contact : à Solesmes (3)

Au printemps 1938, Simone Weil passa dix jours avec sa mère à l'abbaye bénédictine de Solesmes en suivant tous les offices de la Semaine Sainte. Depuis janvier de 1938, *les maux de tête* la frappaient. Pendant son séjour à Solesmes aussi, elle en souffrait. Pendant les offices même qu'elle suivait étant dans un état pareil affreux, quelques idées inattendues lui arrivèrent¹⁴⁹. Voici le troisième contact.

« J'avais *des maux de tête intenses* ; chaque son me faisait mal comme un coup ; et un extrême effort d'attention me permettait de sortir hors de cette misérable chair, de la laisser souffrir seule, tassée dans son coin, et de trouver une joie pure et parfaite dans la beauté inouïe du chant et des paroles. Cette expérience m'a permis par analogie de mieux comprendre *la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur*. Il va de soi qu'au cours de ces offices *la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes* » (AD 43)^{150 151}.

Le malheur et l'esclave

Dans le premier contact de Simone Weil avec le christianisme (1), le premier point qu'il faut remarquer, c'est son « expérience du malheur » dans la vie en usine qu'elle n'avait jamais eue jusqu'alors en 1935 et qui l'a influencée jusqu'à tout profond de son être. Or, elle distingue le demi-malheur du malheur : le premier est le malheur personnel,

¹⁴⁹ Cf. J. Cabeau, *L'expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1954, p. 173. S. Pétrement, *ibid.*, pp. 455-456.

¹⁵⁰ C'est nous qui soulignons.

¹⁵¹ S. Pétrement, *ibid.*, pp. 455-456 : « Pâques était le 17 avril. Simone désirait entendre des chants grégoriens pendant les fêtes pascales. Elle avait appris que l'exécution de ces chants à Solesmes était très belle. Il n'était pas facile d'assister aux offices de Pâques dans l'église de l'abbaye, car nombreux étaient les fidèles et les amateurs de musique qui y retenaient d'avance leur place. Le docteur Weil dut faire appel à quelqu'un qu'il connaissait dans la région ; il obtint ainsi deux places, pour sa femme et pour sa fille. Elles passèrent à Solesmes dix jours, du dimanche des Rameaux au mardi de Pâques. Mme Weil ne suivait pas tous les offices, mais Simone les suivit tous. Des gens s'en étonnaient ; ils disaient à Mme Weil : « Elle n'est pas catholique, et elle suit les offices plus que personne ! » Les maux de tête, qui depuis janvier ne cessent de la faire cruellement souffrir, ne l'empêchèrent pas de *goûter une joie profonde dans la beauté des chants* ». C'est nous qui soulignons. Cf. également J. Cabeau, *ibid.*, p. 173.

d'après elle, comme son corps fragile ou ses maux de tête qui la souffraient durant toute sa vie ; le deuxième est, au sens authentique du terme chez elle, le malheur social ou plus précisément le « malheur des autres » (AD 42). Dans la vie en usine, les ouvriers sont dominés par le taylorisme des machines et privés de leur pensée. Simone Weil trouve que c'est justement l'état de l'esclave, « dégradation sociale » (PSO 80) où ils sont humiliés. C'est sous le contexte du « malheur des autres » et de l'état de l'« esclave » que l'on doit considérer le premier contact avec le christianisme de Simone Weil¹⁵².

Le deuxième point qu'il faut remarquer, c'est l'atmosphère triste et misérable du petit village portugais et « des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante » (AD 43) qui entourent Simone Weil épuisée à cause de la vie en usine. J.-M. Perrin se demande si elle a compris les paroles et le sens de ces cantiques : « Simone comprit-elle que ces cantiques s'attachaient à Marie, la mère de Jésus, debout près de la croix et mêlant sa compassion à la Passion de son Fils ?... Elle ne le dit pas. Ce qui est certain c'est qu'elle découvrait le catholicisme dans sa dimension la plus poignante : il n'est rien sans doute dans toute la liturgie qui exprime de manière plus bouleversante le drame de la mère partageant le supplice de son Fils et devenant ainsi proche des plus malheureux de Ses enfants. Un chrétien ne peut pas ne pas penser à l'accueil fait par Marie à cette jeune femme exceptionnelle qu'un si grand amour déjà dévouait et unissait aux plus misérables des siens »¹⁵³. Sur ce point, elle l'avoue dans son *Autobiographie spirituelle* que nous avons déjà cité : « Rien ne peut en donner une idée. Je n'avais jamais entendu de si poignant, sinon le chant des haleurs de la Volga » (AD 42-43). De là, on peut savoir qu'elle n'a pas compris les paroles des cantiques.

Pour comprendre le passage : « Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres » (AD 43), il faut tenir compte de ces deux points ci-dessus : le premier est l'expérience du malheur des autres ; le deuxième l'atmosphère du village portugais et les cantiques si poignants, à travers lesquels Simone Weil atteint la certitude.

Quelle est la relation entre l'esclave et le christianisme ? C'est la crucifixion du

¹⁵² Sur ce point, nous examinerons plus tard les deux chemins pour atteindre la Vérité : malheur (nuit obscure) et beauté dans ce Chapitre I-5.

¹⁵³ J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 42.

Christ qui relie les deux. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'esclave est humilié et privé de sa pensée. Tel est l'état du malheur chez Simone Weil. Le malheur des autres devient chez elle son propre malheur même. C'est l'idée de « compassion » (OCVI 2, 393) qu'elle a eu durant toute sa vie, dont le point culminant représente chez elle la Passion du Christ. Sur ce point, S. Pétrement écrit : « c'est donc au cours de ces journées que la pensée de la Passion du Christ entra profondément en elle. Certes elle y avait déjà pensé bien souvent, mais non pas sans doute avec une telle intensité. C'est alors aussi qu'elle eut pour la première fois l'idée d'une vertu surnaturelle des sacrements. Cette idée lui fut inspirée par la vue d'un jeune Anglais qui paraissait revêtu d'un éclat véritablement angélique quand il revenait de la communion. Elle l'avait surnommé l'*angel boy*. Il fut en effet un ange pour elle, c'est-à-dire un messenger, car il lui fit connaître les poètes métaphysiques anglais du XVII^e siècle, poète dont les œuvres devaient jouer un grand rôle dans sa vie. Il se nomme John Vernon »¹⁵⁴.

Le terme de « certitude »

Nous examinerons, du point de vue épistémologique, le terme de « certitude »¹⁵⁵ que Simone Weil utilise pour décrire son premier contact avec le christianisme au Portugal (1). Concernant (1), elle atteint la certitude à travers son expérience en usine, celle du malheur des autres et l'idée de compassion. Quant au troisième contact avec le christianisme à Solesmes, on peut y trouver le même style de sa compréhension épistémologique. Dans « les maux de tête intenses », elle trouve « une joie pure et parfaite dans la beauté inouïe du chant et des paroles » des offices. Et c'est « par analogie » (AD 43) qu'elle peut savoir et « mieux comprendre la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur » (AD 43). Et elle y ajoute de suite : « la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes ». Ce passage ne comporte rien de mystique. Elle pense à la Passion du Christ en l'identifiant à ses propres malheurs,

¹⁵⁴ S. Pétrement, *ibid.* p. 456.

¹⁵⁵ Nous l'avons déjà cité : « Là j'ai eu soudain la *certitude* que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres » (AD 43). C'est nous qui soulignons.

maux de tête¹⁵⁶. De même, le mot de « certitude » s'emploie en ce sens qu'elle comprend quelque chose par analogie ou à la mesure de sa croissance spirituelle. Ce mot de « certitude », de même que « la pensée de la Passion du Christ », ne comporte aucun élément mystique ni révélation divine.

3-2. Le groupe B : (2)

« Quelque chose de plus fort que moi », à Assise

Comme nous l'avons vu jusqu'ici, les contacts (1) et (3) avec le christianisme jouent un rôle important pour la progression spirituelle de Simone Weil. La preuve est qu'elle dit d'elle-même : « j'ai eu trois contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté » (AD 41). Nous appelons maintenant ses contacts *expériences spirituelles* au sens que ces dernières, comme la progression spirituelle des croyants en général, ne comporte pas les éléments mystiques tels que l'on a la présence du Christ.

Par rapport aux expériences spirituelles (1) et (3), le deuxième contact avec le christianisme (2) ainsi que les expériences de la présence du Christ (4) et (5) affirment respectivement la présence d'un certain être : « quelque chose de plus fort que moi » (2) et le Christ (4) et (5). Par conséquent, les expériences (2) (4) et (5) sont différentes des expériences spirituelles (1) et (3). Ici se pose une question de savoir si ce qu'est « quelque chose de plus fort que moi ». Ce dernier, est-il identique au Christ ou non ? Cette question s'impose pour détecter le tournant épistémologique de Simone Weil. C'est-à-dire, peut-on appeler « quelque chose de plus fort que moi » (2) sa *première expérience mystique* ? Où se trouve son tournant épistémologique sur l'idée de Dieu parmi les expériences (2) (4) et (5) ?

(2) En avril 1937 : le deuxième contact avec le christianisme, à Assise

(4) En novembre ou décembre 1938 : la première expérience de la présence du Christ

(5) En septembre 1941 : la deuxième expérience de la présence du Christ

¹⁵⁶ Cf. F. Plexisse Gray, *Simone Weil*, New York, Penguin Putnam Inc., 2001, p. 134.

Examinons d'abord (4) et (5). Nous avons un témoignage important de Simone Weil. Sa première rencontre avec J.-M. Perrin date en juin 1941¹⁵⁷. Tout au début de son *Autobiographie spirituelle*, Simone Weil lui confie comme ceci :

« Vous [J.-M. Perrin] ne m'avez pas apporté l'inspiration chrétienne ni le Christ ; car *quand je vous ai rencontré cela n'était plus à faire, c'était fait*, sans l'entremise d'aucun être humain. S'il n'en avait pas été ainsi, si je n'avais pas déjà été prise, non seulement implicitement, mais consciemment, vous ne m'auriez rien donné, car je n'aurais rien reçu de vous. Mon amitié pour vous aurait été une raison pour moi de refuser votre message, car j'aurais eu peur des possibilités d'erreur et d'illusion impliquées par une influence humaine dans le domaine des choses divines » (AD 36)¹⁵⁸.

Elle confie à J.-M. Perrin que si elle n'avait pas été prise par le Christ, elle n'aurait pas pu recevoir aucun message chrétien et spirituel de la part de J.-M. Perrin. C'est déjà lors de sa première rencontre avec J.-M. Perrin en juin 1941 qu'elle a eu l'expérience de « quelque chose de plus fort » qu'elle en avril 1937 (2) et l'expérience de la présence du Christ, en novembre ou décembre 1938 (4), et une de ces deux expériences qui lui permet de sortir de l'agnosticisme, qui illumine son esprit et qui marque son tournant épistémologique sur l'idée de Dieu. Par conséquent, l'importance de l'expérience (5) reste toujours pour examiner l'épistémologie mystique de Simone Weil, mais cette expérience (5) est exclue de sa première expérience mystique. Il s'agit donc de la question de savoir laquelle est sa première expérience mystique entre les deux expériences suivantes :

(2) En avril 1937 : le deuxième contact avec le christianisme, à Assise ; « quelque chose de plus fort que moi m'a obligé, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux ».

¹⁵⁷ Selon la note écrite par J.-M. Perrin dans AD 12, « c'est en effet en juin 1941 qu'elle était venue me voir pour la première fois ». Cf. également, J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 24.

¹⁵⁸ C'est nous qui soulignons.

(4) En novembre ou décembre 1938 : la première expérience de la présence du Christ ; « le Christ lui-même est descendu et m'a prise ».

Pour répondre à cette question, il faut considérer ce qu'est l'objet que Simone Weil rencontre dans ses expériences respectives (2) et (4), c'est-à-dire la question de savoir comment considérer « quelque chose de plus fort que moi » et si ce dernier est identique ou non au Christ. A cet égard, nous avons trois hypothèses :

- a) « Quelque chose de plus fort que moi » est identique au Christ qu'est à la fois l'Amour et Dieu.
- b) « Quelque chose de plus fort que moi » n'y est pas identique, mais il comporte certains éléments mystiques.
- c) « Quelque chose de plus fort que moi » n'y est pas identique, mais une certaine splendeur que Simone Weil éprouve dans la petite chapelle romane à Assise, telle qu'elle éprouve face à l'ambiance franciscaine d'Assise.

Concernant l'hypothèse a), nous n'avons ni preuve ni témoin qui démontrent que « quelque chose de plus fort que moi » est identique au Christ. La plupart des chercheurs sur Simone Weil sont partagés en deux dernières hypothèses et, pour cette raison, l'interprétation de « quelque chose de plus fort que moi » provoque une question polémique entre eux. Quant à l'hypothèse b), R. Chenavier appelle le 2^e contact de Simone Weil avec « quelque chose de plus fort que moi » « sa première expérience mystique »¹⁵⁹. Sur l'hypothèse c), J. Cabeaud la soutient en écrivant comme ceci : « Elle se posa un problème : « tout est franciscain à Assise et autour, tout, sauf ce qui a été fait en l'honneur de saint François ». Mais le reste, « ces chambre heureux », « ces humbles et touchants oratoires », tout semble être dû à un dessein de la Providence divine. Elle n'avoua que plus tard, au Père Perrin, *quelle avait été leur influence mystérieuse. (...)* Elle s'était laissé aller aux mouvements que suscitaient en elle l'art et l'esprit

¹⁵⁹ R. Chenavier, *Introduction, Religion*, in OCIV 1, p. 225 : « *Après sa première expérience mystique, à Assise, elle [Simone Weil] ressentit intensément ce qu'elle appelle la « faim » de l'eucharistie, lors de son séjour à l'abbaye de Solesmes, où elle connut un jeune retraitant anglais qui lui donna « pour la première fois l'idée d'une vertu surnaturelle des sacrements, par l'éclat véritablement angélique dont il paraissait revêtu après avoir communiqué » (lettre IV, AD 43). C'est nous qui soulignons.*

franciscain ; elle se préparait ainsi d'autres abandons »¹⁶⁰.

En tenant compte de trois hypothèses ci-dessus, nous regardons le 2^e contact de Simone Weil avec le christianisme à Assise : au mois d'avril 1937, Simone Weil passa à Assise deux jours merveilleux. Il y a dans cette ville la petite chapelle romane du XII^e siècle.

« Là, étant seule dans la petite chapelle romane du XII^e siècle de Santa Maria degli Angeli, incomparable merveille de pureté, où saint François a prié bien souvent, *quelque chose de plus fort que moi m'a obligé, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux* » (AD 43)¹⁶¹.

Son voyage en Italie présente un clair contraste avec son premier contact avec le christianisme au Portugal, qui nous semble plutôt sombre par rapport à ce 2^e contact. Nous avons, à cet égard, deux témoignages : selon S. Pétrement, « ce voyage en Italie devait être l'une des pages les plus heureuses de sa vie »¹⁶² ; et d'après J.-M. Perrin, « Simone voyage en Italie et jamais on ne la trouvera plus enjouée, plus sensible à la joie de vivre et éprise de beauté que durant ce voyage »¹⁶³. Or, d'où vient sa joie ? Comme l'indique S. Pétrement : « ce qu'elle voit en Ombrie efface tout ce qu'elle avait déjà vu en Italie et qui pourtant était si beau »¹⁶⁴, il nous convient de noter que l'ambiance franciscaine d'Assise et surtout la « pureté » de la petite chapelle où priait Saint François a profondément fasciné Simone Weil en tant qu'expérience de la beauté.

Nous pouvons trouver à quel point elle a éprouvé de la joie et de l'admiration pour cette beauté dans ses lettres adressées à ses parents et à son ami Posternak qu'elle avait eu connaissance à la clinique à la Moubra en Suisse¹⁶⁵. Elle écrit à ses parents : « Quand j'ai vu Pérouse et Assise, tout le reste de l'Italie s'est effacé pour moi. Jamais je n'avais rêvé une pareille campagne, une race d'hommes aussi splendide, et des oratoires aussi émouvants »¹⁶⁶. Elle écrit de même à Posternak : « A Assise, Milan, Florence, Rome et

¹⁶⁰ J. Cabeaud, *ibid.*, p. 169. C'est nous qui soulignons.

¹⁶¹ C'est nous qui soulignons.

¹⁶² S. Pétrement, *ibid.*, p. 420.

¹⁶³ J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 42.

¹⁶⁴ S. Pétrement, *ibid.*, p. 427.

¹⁶⁵ S. Pétrement, *ibid.* p. 420.

¹⁶⁶ Lettre à ses parents, in S. Pétrement, *ibid.*, p. 427.

le reste ont disparu de mon souvenir, tant j'ai été éblouie par ces campagnes si suaves, si miraculeusement évangéliques et franciscaines (...) et par ces nobles exemplaires de l'espèce humaine que sont les paysans ombriens, cette race si belle, si saine, si vigoureuse, si joyeuse et si douce. (...) Un problème : tout est franciscain à Assise et autour, tout sauf ce qui a été fait en l'honneur de saint François (les belles fresques giottesques exceptées). Tout est franciscain de ce qui a précédé François. A croire que la Providence a créé ces champs heureux et ces humbles et touchants oratoires pour préparer son apparition. Avez-vous remarqué que la chapelle où il pria, à Santa Maria degli Angeli (maudite soit la grande église qui l'entoure !), est une petite merveille d'architecture ? Aussi supérieure aux œuvres de la plupart des fameux architectes qu'une chanson populaire à celles de la plupart des fameux musiciens »¹⁶⁷.

3-3. Le groupe C : (4) et (5)

Lors de la récitation du poème *Love* (4) :

Par la suite, nous examinons les expériences de Simone Weil (4) et (5) pour mettre en relief le caractère de « quelque chose de plus fort que moi ». Le séjour à Solesmes a donné à Simone Weil une occasion de connaître les œuvres des poètes métaphysiques à travers un jeune Anglais catholique¹⁶⁸. Simone Weil écrit à J.-M. Perrin : « Plus tard, en les lisant, j'y ai découvert le poème » (AD 44) intitulé *Love* de George Herbert, poète anglais du XVII^e siècle. S. Pétrement nous rapporte : « Revenue [de Solesmes] à Paris le 19 avril, elle chercha sans doute aussitôt à se procurer les œuvres des poètes métaphysiques. Mais ce ne fut que peu à peu que ces œuvres exercèrent l'action qu'elles eurent sur elle. Je me rappelle qu'elle me parla de l'*angel boy* et de l'éclat dont rayonnait son visage. Elle me parla aussi de *Love* de George Herbert, ce poème si simple, exprimant une si tendre bonté, qui très vite attira son attention entre toutes les œuvres des poètes métaphysiques. Elle me disait que c'était « le plus beau poème du

¹⁶⁷ Lettre à Posternak, in *ibid.*, p. 427.

¹⁶⁸ A propos de ce jeune Anglais catholique, Simone Weil écrit « Par l'éclat véritablement angélique dont il paraissait revêtu après avoir communié » (AD 43). S. Pétrement rapporte : « Je me rappelle qu'elle me parla de l'*angel boy* et de l'éclat dont rayonnait son visage. » (S. Pétrement, *ibid.*, p. 456.).

monde ». Elle me le récita et me le copia. Mais elle ne me dit pas qu'une fois, en le récitant, il lui avait semblé sentir la présence du Christ. Du reste, cela dut avoir lieu seulement vers la fin de 1938, mais quoi qu'il en soit, elle ne m'en parla jamais. »¹⁶⁹.

Nous citerons ici ce poème :

Love

*Love bade me welcome ; yet my soul drew back,
Guiltie of dust and sin.
But quick-ey'd Love, observing me grow slack
Drew nearer to me, sweetly questioning
If I lack'd anything.*

*A gust, I answer'd, worthy to be here.
Love said, You shall be he.
I, the unkinde, ungrateful ?
Ah, my deare, I cannot look on thee.
Love took my hand and smiling did reply :
Who made the eyes but I ?*

*Truth, Lord ; but I have marr'd them ; let my shame
Go where it doth deserve.
And know you not, says Love ; who bore the blame ?
My deare, them I will serve.
You must sit down, says Love, and taste my meat.
So I did sit and eat.*

George Herbert 1593-1633

¹⁶⁹ S. Pétrement, *ibid.*, pp. 456-457.

Amour

*Amour m'a dit d'entrer, mon âme a reculé,
Pleine de poussière et péché.
Mais Amour aux yeux vifs, en me voyant faiblir
De plus en plus, le seuil passé,
Se rapprocha de moi et doucement s'enquit
Si quelque chose me manquait.*

*Un hôte, répondis-je, digne d'être ici.
Or, dit Amour, ce sera toi.
Moi, le sans-cœur, le très ingrat ? Oh mon aimé,
Je ne puis pas te regarder.
Amour en souriant prit ma main et me dit :
Qui donc fit les yeux sinon moi ?*

*Oui, mais j'ai souillé les miens, Seigneur. Que ma honte
S'en aille où elle a mérité.
Ne sais-tu pas, dit Amour, qui a porté la faute ?
Lors, mon aimé, je veux servir.
Assieds-toi, dit Amour, goûte ma nourriture.
Ainsi j'ai pris place et mangé.*

(Œ 799-800)

La présence du Christ lui est arrivée en novembre ou décembre 1938¹⁷⁰. En tenant compte de ce poème que nous venons de citer intégralement, Simone Weil écrit à J.-M. Perrin :

« Je l'ai appris par cœur. Souvent, aux moments culminant des crises violentes de maux de tête, je me suis exercée à le réciter en y appliquant toute mon attention et

¹⁷⁰ Concernant la date, dans la Lettre écrite le 12 mai 1942 à J. Bousquet, Simone Weil écrit : « Il y a environ trois ans et demi » (PSO 81) Cf. également S. Pétrement, *ibid.*, p. 457 : « Vers le mois de novembre 1938, d'après la lettre à J. Bousquet » ; J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 22.

en adhérant de toute mon âme à la tendresse qu'il enferme. Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d'une prière. C'est au cours d'une de ces récitations que, comme je vous l'ai écrit, *le Christ lui-même est descendu et m'a prise*. Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, *d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu*. (...) Dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part ; j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé » (AD 44-45)¹⁷¹.

A la fin de sa lettre adressée à J. Bousquet, Simone Weil écrit :

« Je vous mets ci-joint le poème anglais que je vous avais récité, *Love* ; il a joué un grand rôle dans ma vie, car j'étais occupée à me le réciter à moi-même, à ce moment où, pour la première fois, le Christ est venu me prendre. Je croyais ne faire que redire un beau poème, et à mon insu c'était une prière » (PSO 84).

Lors de la récitation du *Pater* (5) :

En été 1941, Simone Weil passa chez G. Thibon en travaillant dans ses vignes. Selon la description de J. Cabaud : « le soir, quand le travail des champs était terminé, elle enseignait le grec à son hôte, assise sur un banc de pierre. Il lui avait demandé cette faveur ; et comme elle le faisait d'habitude avec les débutants en grec, elle commença par le texte du *Pater*. Après en avoir fait le mot à mot, ils se promirent mutuellement de l'apprendre par cœur »¹⁷². Simone Weil écrit à J.-M. Perrin : « Nous nous étions promis de l'apprendre par cœur. Je crois qu'il ne l'a pas fait. Moi non plus, sur le moment. Mais quelques semaines plus tard, feuilletant l'Évangile, je me suis dit que puisque je me l'étais promis et que c'était bien, je devais le faire. Je l'ai fait » (AD 47-48).

Là, elle s'appliqua à réciter le *Pater* en grec. Jusqu'à ce moment-là, elle n'a jamais

¹⁷¹ C'est nous qui soulignons.

¹⁷² J. Cabaud, *ibid.*, p. 233.

fait la prière, et c'était pour la première fois qu'elle l'a faite. Elle le confie dans la lettre à J.-M. Perrin : « Jusqu'en septembre dernier il ne m'est jamais arrivé dans ma vie de prier même une seule fois, du moins au sens littéral du mot. Jamais je n'avais tout haut ou mentalement adressé de paroles à Dieu. Jamais je n'avais prononcé une prière liturgique. (...) Je me suis imposé pour unique pratique de le réciter une fois chaque matin avec une attention absolue. Si pendant la récitation mon attention s'égarait ou s'endort, fût-ce d'une manière infinitésimale, je recommence jusqu'à ce que j'aie obtenu une fois une attention absolument pure » (AD 47-48). Elle continue à lui écrire sur son expérience lors de sa récitation du *Pater* :

« La vertu de cette pratique est extraordinaire et me surprend chaque fois, car quoique je l'éprouve chaque jour elle dépasse chaque fois mon attente. Parfois les premiers mots déjà arrachant ma pensée à mon corps et la transportent en un lieu hors de l'espace d'où il n'y a ni perspective ni point de vue. L'espace s'ouvre. L'infinité de l'espace ordinaire de la perception est remplacée par une infinité à la deuxième ou quelquefois troisième puissance. En même temps cette infinité d'infinité s'emplit de part en part de silence, un silence qui n'est pas une absence de son, qui est l'objet d'une sensation positive, plus positive que celle d'un son. Les bruits, s'il y en a, ne me parviennent qu'après avoir traversé ce silence. Parfois aussi, pendant cette récitation ou à d'autres moments, *le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise*¹⁷³ » (AD 48-49)¹⁷⁴.

Ici se pose la question de l'identification de « quelque chose de plus fort que moi » (2) avec Dieu et le Christ. Sur ce point, E. Gabellieri remarque bien que le 2^e contact « s'effectue devant un *incognito*, instance anonyme (« quelque chose de plus fort que moi ») qui n'équivaut nullement à une révélation personnelle du Christ »¹⁷⁵. Lors du 2^e contact avec le christianisme (2), Simone Weil ne le nomme pas encore, ni

¹⁷³ L'expression « cette première fois où il m'a prise » signifie l'expérience de la présence du Christ lors de la récitation du poème *Love* (4) en novembre ou décembre 1938.

¹⁷⁴ C'est nous qui soulignons.

¹⁷⁵ E. Gabellieri, *ibid.*, p 209-210.

l'identifie « Dieu » ou « le Christ ». Dans la lettre à J. Bousquet, elle lui confie qu'elle a pu pour la première fois appeler l'amour qu'elle a éprouvé lors de son expérience (4) en novembre ou décembre 1938, Dieu, en exprimant cependant son hésitation de le nommer Dieu :

« Le mot même de Dieu n'avait aucune place en mes pensées. Il n'en a eu qu'à partir du jour, il y a environ trois ans et demi, où je n'ai pas pu la lui refuser. Dans un moment d'intense douleur physique, alors que je m'efforçais d'aimer, mais *sans me croire le droit de donner un nom à cet amour*, j'ai senti, sans y être aucunement préparée — car je n'avais jamais lu les mystiques — une présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain, inaccessible et aux sens et à l'imagination, analogue à l'amour qui transparaît à travers le plus tendre sourire d'un être aimé. *Depuis cet instant le nom de Dieu et celui du Christ se sont mêlés de plus en plus irrésistiblement à mes pensées* » (PSO 81)¹⁷⁶.

La lettre ci-dessus à J. Bousquet a été écrite le 12 mai 1942. Quand Simone Weil dit qu'« il y a environ trois ans et demi », la date remonte en novembre ou décembre 1938, lors de la première expérience de la présence du Christ (4). Il en résulte qu'après l'expérience causée par la récitation de *Love* (4), Simone Weil se met à mentionner la présence du Christ, à nommer l'Amour qu'elle éprouvait « Dieu » et à identifier ce dernier au Christ¹⁷⁷, comme elle l'écrit : lors de la récitation du poème *Love*, « Le Christ lui-même est descendu et m'a prise » (AD 45), et « j'étais occupée à me le réciter à moi-même, à ce moment où, *pour la première fois, le Christ est venu me prendre* »¹⁷⁸ (PSO 84) ; et lors de la récitation du *Pater* (5), « le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise » (AD 49)¹⁷⁹. C'est lors de l'expérience (4) qu'elle écrit d'elle-même que « pour la première fois, le Christ est venu me prendre ». De ce fait, il est difficile de penser « quelque chose de plus fort que moi » est identique

¹⁷⁶ C'est nous qui soulignons.

¹⁷⁷ Cf. E. Gabellieri, *ibid.*, p 210. Le contact avec le Christ lors de la récitation du poème *Love* « seul autorise la *nomination* que Simone Weil s'est interdite dans les expériences précédentes », c'est-à-dire du 1^{er} au 3^e contacts.

¹⁷⁸ C'est nous qui soulignons.

¹⁷⁹ C'est nous qui soulignons.

au Christ.

En tenant compte de l'expérience (4), Simone Weil écrit à J.-M. Perrin que : « Je ne me demandais jamais si Jésus a été ou non une incarnation de Dieu ; mais en fait j'étais incapable de penser à lui sans le penser comme Dieu » (AD 46). C'est donc lors de l'expérience (4) que le Christ est identifié à Dieu chez Simone Weil. Et concernant l'expérience (5), Simone Weil écrit à J. Bousquet : « Depuis cet instant le nom de Dieu et celui du Christ se sont mêlés de plus en plus irrésistiblement à mes pensées » (PSO 81). C'est ici qu'elle identifie Dieu au Christ. (Amour—Dieu—Christ)

Comme Simone Weil écrit d'elle-même « quelque chose » pour désigner une chose inconnue, elle ne peut pas encore la nommer au moment de l'expérience (2) en avril 1937. De plus, nous avons un témoignage décisif de Simone Weil sur sa position spirituelle lors de l'expérience (4) en novembre ou décembre 1938. Simone Weil reconnaît d'avoir encore éprouvé de la perplexité — hésitation de nommer Dieu — à l'égard du « contact absolument inattendu » (AD 45), c'est-à-dire la première expérience de la présence du Christ (4), en écrivant comme ceci :

C'est au cours d'une de ces récitations que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise. *Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu.* » (AD 44-45)¹⁸⁰.

Si Simone Weil avait déjà reconnu son contact avec « quelque chose de plus fort que moi » (2) comme « expérience mystique », l'emprise du Christ sur elle (4) n'aurait pas pu l'étonner à ce point-là. Ce qu'il faut remarquer d'ailleurs que dans l'expérience (4), elle peut enfin identifier son expérience de la présence du Christ avec celle des autres mystiques traditionnels. Elle continue à écrire à J.-M. Perrin :

« J'avais vaguement entendu parler de choses de ce genre, mais je n'y avais jamais cru. Dans les *Fioretti* les histoires d'apparition me rebutaient plutôt qu'autre chose, comme les miracles dans l'Évangile. D'ailleurs dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune

¹⁸⁰ C'est nous qui soulignons.

part ; j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé.

Je n'ai jamais lu de mystiques, parce que je n'avais jamais rien senti qui m'ordonnât de les lire. Dans les lectures aussi je me suis toujours de plus favorable au progrès intellectuel, car je ne lis autant que possible que ce dont j'ai faim, au moment où j'en ai faim, et alors je ne lis pas, je mange. Dieu m'avait miséricordieusement empêchée de lire les mystiques, afin qu'il me fût évident que je n'avais pas fabriqué ce contact absolument inattendu » (AD 45)¹⁸¹.

Résumons ici. Nous venons de détecter où se trouve le tournant épistémologique sur l'idée de Dieu, le tournant de l'agnosticisme à la recherche religieuse, le point de transfert de l'indicible au dicible, l'instant éclaté comme illumination intérieure. Nous concluons de nos études jusqu'ici que le tournant se trouve dans l'expérience (4) lors de la première expérience de la présence du Christ.

Sur le plan de l'éthique, la vie de Simone Weil depuis son adolescence consiste, de manière cohérente, à la recherche de la Vérité, comme étant basée sur l'éthique chrétienne à savoir l'amour du prochain et la compassion. Voilà pourquoi les trois contacts avec le christianisme peuvent jouer un rôle important pour la progression spirituelle de Simone Weil. Selon J.-M. Perrin, les trois contacts « préparaient la grande illumination qu'elle résume dans ces mots inoubliables et inépuisables : « Le Christ est descendu et m'a prise » »¹⁸². Etant donné que Simone Weil elle-même écrit « les trois contacts avec le christianisme *qui ont vraiment compté* »¹⁸³ (AD 41), nous devons constater ces trois contacts, sans les sous-estimer, comme éléments inséparables dans sa foi chrétienne.

J.-M. Perrin considère l'expérience (4) comme « première expérience mystique »¹⁸⁴ de Simone Weil. Il explique sa position spirituelle lors de l'expérience (4), en novembre ou décembre 1938 : « Quant à sa position spirituelle à ce moment, on pourrait la présenter ainsi : l'emprise directe du Christ l'avait totalement bouleversée et avait établi en elle des certitudes là où il n'y avait auparavant qu'agnosticisme et soif

¹⁸¹ C'est nous qui soulignons.

¹⁸² J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 41.

¹⁸³ C'est nous qui soulignons.

¹⁸⁴ J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 22.

d'absolu. Eblouie par cette lumière, pour s'affirmer à elle-même l'universalité de l'Amour Rédempteur, Simone avait lu Platon avec de nouveaux yeux : elle reconnut en lui un mystique, un vrai témoin de Dieu »¹⁸⁵. Selon le père Perrin, le tournant épistémologique de Simone Weil se passe donc, lors de l'expérience (4), de l'« agnosticisme » et du « soif d'absolu » à la certitude de l'« universalité de l'Amour Rédempteur ».

Bien entendu, le tournant de Simone Weil que nous venons de considérer jusqu'ici ne prend son sens que sur le plan de son épistémologie sur l'idée de Dieu. Sur le plan de sa foi, il faut utiliser le terme de progression plutôt que le tournant. D'ailleurs, nous remarquons que son tournant épistémologique doit se situer à la ligne de sa progression spirituelle. Le terme de tournant ne signifie pas le passage de l'incrédule à la croyante. C'est en novembre ou décembre 1938 (4) que la Vérité et le Christ et Dieu commencent à se superposer chez Simone Weil et à occuper la place au centre de sa pensée. L'expérience (4), en illuminant sa vision du monde, lui permet d'approfondir et de développer sa métaphysique religieuse. Nous définissons ainsi que l'expérience (4) comme l'instant éclaté comme illumination intérieure à travers lequel son épistémologie sur l'idée de Dieu se met à changer¹⁸⁶.

4. Une perplexité ou une hésitation par rapport à l'indicible

4-1. Expérience inattendue

Le Christ lui-même est descendu et m'a prise. *Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu (AD 45-46)*¹⁸⁷.

¹⁸⁵ J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 68.

¹⁸⁶ On peut affirmer les passages suivants écrits au verso de l'*Attente de Dieu* : « Ce livre [*Attente de Dieu*] nous apprend le vrai sens de l'illumination qui a fait passer Simone Weil d'un agnosticisme anticlérical à une recherche religieuse qui n'a plus cessé jusqu'à sa mort ». *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 2004.

¹⁸⁷ C'est nous qui soulignons.

Simone Weil éprouve ainsi de la perplexité ou une hésitation par rapport à la nature indicible ou agnostique de « cette soudaine emprise du Christ » sur elle (AD 45). Remarquons ici qu'elle ne la confiait à personne en 1938 (4), mais elle ne l'a écrite bien ultérieurement en 1942 seulement qu'à J.-M. Perrin et à J. Bousquet¹⁸⁸. Que signifie son silence pendant quatre ans ?

J.-M. Perrin témoigne comme ceci : « Elle avait gardé le secret, même pour ses plus proches »¹⁸⁹, « ni d'ailleurs à ses Cahiers à qui elle confie ses pensées »¹⁹⁰. C'est de fin 1940 jusqu'à sa mort en août 1943 que les *Cahiers* ont été écrits par Simone Weil¹⁹¹. Comme le remarque R. Coles¹⁹², on ne peut pas trouver le mot « Dieu » dans les écrits de Simone Weil de 1933 en 1938, sauf que le mot « Dieu » s'y emploie au sens négatif qu'il n'est pas l'objet de la connaissance humaine.

En effet, comme nous l'avons déjà cité, quant à l'expérience (4), elle ne l'a confié même pas à son ami proche, S. Pétrement : « Elle [Simone Weil] me parla aussi de *Love* de George Herbert, ce poème si simple, exprimant une si tendre bonté, qui très vite attira son attention entre toutes les œuvres des poètes métaphysiques. Elle me disait que c'était « le plus beau poème du monde ». Elle me le récita et me le copia. *Mais elle ne me dit pas qu'une fois, en le récitant, il lui avait semblé sentir la présence du Christ. Du reste, cela dut avoir lieu seulement vers la fin de 1938, mais quoi qu'il en soit, elle ne m'en parla jamais* »¹⁹³.

J.-M. Perrin remarque bien sur la position spirituelle de Simone Weil : « En 1938, elle assiste à la semaine sainte à Solesmes et, quelques mois plus tard, c'est la grande illumination qui changea sa vie : « Le Christ lui-même est descendu et m'a prise. » Il est difficile de déterminer avec précision la date de cet événement car *elle en garda jalousement le secret ; aucun de ses papiers personnels n'en parle ; aucun de ses intimes, semble-t-il, n'en eut confiance, à part la lettre à Joë Bousquet où elle y fait allusion et ce qu'elle m'en a dit de vive voix ou par écrit. Ce qui est évident, c'est qu'au*

¹⁸⁸ *Autobiographie spirituelle*, lettre IV, à J.-M. Perrin, (AD 35-62) et Lettre à J. Bousquet, (PSO 73-84).

¹⁸⁹ J.-M. Perrin, et G. Thibon, *Simone Weil, telle que nous l'avons connue*, Paris, Fayard, 1967, p. 26.

¹⁹⁰ J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, p. 53.

¹⁹¹ E. Gabellieri, *Simone Weil*, Paris, Ellipses, 2002, p. 7 : Les *Cahiers* sont écrits dans « la période quasi ininterrompue d'écriture allant de fin 1940 à sa mort à Londres le 24 août 1943 ».

¹⁹² R. Coles, *Simone Weil : A Modern Pilgrimage*, Addison Wesley Longman, Inc., 1987, p. 205.

¹⁹³ S. Pétrement, *ibid.*, p. 456-457. C'est nous qui soulignons.

milieu des tâtonnements de sa recherche, des oscillations de sa pensée, elle n'est jamais revenue là-dessus ; *dans l'expérience de ce sentiment inconnu, elle porta un regard tout nouveau sur le monde*, ses poésies et ses traditions religieuses et surtout sur l'action au service des malheureux où elle intensifia ses efforts »¹⁹⁴.

Pourquoi Simone Weil n'a-t-elle parlé à personne, ni écrit à ses Cahiers ? On peut montrer quelques raisons, et celles-ci se complètent mutuellement¹⁹⁵.

a) On peut penser que Simone Weil hésite à admettre sa première expérience mystique et prend du temps de l'accepter comme une chose réelle, en manifestant ses oscillations à l'égard de la présence du Christ. Elle écrit à J.-M. Perrin comme ceci : « Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, *je n'avais pas prévu la possibilité de cela*, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu »¹⁹⁶ (AD 45). En effet, lors de la première emprise du Christ sur elle, elle s'interroge si son expérience n'est ni un rêve ni une illusion que son imagination fabrique. Mais elle continue à lui écrire :

« *Je n'avais jamais lu de mystiques, parce que je n'avais jamais rien senti qui m'ordonnât de les lire*. Dans les lectures aussi je me suis toujours efforcée de pratiquer l'obéissance. Il n'y a rien de plus favorable au progrès intellectuel, car je ne lis autant que possible que ce dont j'ai faim, au moment où j'ai faim, et alors je ne lis pas, je mange. *Dieu m'avait miséricordieusement empêchée de lire les mystiques, afin qu'il me fût évident que je n'avais pas fabriqué ce contact absolument inattendu* »¹⁹⁷ (AD 45).

b) Elle considère finalement ses expériences mystiques sans aucune influence de sa lecture. Sa considération nous montre une idée cohérente chez elle. C'est l'idée qu'elle ne mélange jamais les choses divines aux choses humaines, même si ces dernières sont de l'amitié favorable et précieuse avec J.-M. Perrin.

¹⁹⁴ J.-M. Perrin, Préface de AD, pp. 7-8. C'est nous qui soulignons. Cf. également, *Simone Weil, telle que nous l'avons connue*, p. 98.

¹⁹⁵ Quelques raisons que nous montrons ici ne sont pas exhaustives.

¹⁹⁶ C'est nous qui soulignons.

¹⁹⁷ C'est nous qui soulignons. Simone Weil écrit à J. Bousquet de même : « Je n'avais jamais lu les mystiques » (PSO 81).

c) Si Simone Weil ne raconte ses expériences mystiques à personne, c'est qu'elle n'a pas ou, plus précisément, qu'il n'existe pas de mots pour les exprimer, c'est-à-dire ses expériences mystiques sont, à leur nature, de l'ordre indicible. Selon Wittgenstein, l'expérience est foncièrement privée et personnelle et, pour l'exprimer, il faut utiliser la langue en commun avec les autres. Mais Simone Weil ne peut pas trouver les mots dans la langue commune pour raconter ses expériences mystiques. Il y a un abîme infranchissable entre l'expérience personnelle et la langue commune.

Conformément à l'idée wittgensteinienne que l'expérience est foncièrement privée, Simone Weil dit le « langage individuel » (AD 57) qui est celui de la « chambre nuptiale » (AD 58). La « Chambre nuptiale » signifie, d'après elle, une place extrêmement intime seulement entre Dieu et un être humain et, par conséquent, cette place n'a lieu qu'entre ces deux. Simone Weil écrit à J.-M. Perrin :

Le Christ lui-même, qui est la Vérité elle-même, s'il parlait devant une assemblée, telle qu'un concile, ne lui tiendrait pas le langage qu'il tenait en tête-à-tête à son ami bien-aimé, et sans doute en confrontant des phrases on pourrait avec vraisemblance l'accuser de contradiction et de mensonge. Car par une de ces lois de la nature que Dieu lui-même respecte, du fait qu'il les veut de toute éternité, *il y a deux langages tout à fait distincts*, quoique composés des mêmes mots, *le langage collectif et le langage individuel*. Le Consolateur que le Christ nous envoie, l'Esprit de vérité, parle selon l'occasion l'un ou l'autre langage, et par nécessité de nature il n'y a pas concordance.

Quand d'authentiques amis de Dieu — tel que fut à mon sentiment maître Eckart — répètent *des paroles qu'ils ont entendus dans le secret, parmi le silence, pendant l'union d'amour*, et qu'elles sont en désaccord avec l'enseignement de l'Eglise, c'est simplement que *le langage de la place publique n'est pas celui de la chambre nuptiale*.

Tout le monde sait qu'il n'y a de conversation vraiment intime qu'à deux ou trois. Déjà si l'on est cinq ou six le langage collectif commence à dominer. (...) Le Christ n'a pas dit deux cents, ou cinquante, ou dix. Il a dit deux ou trois. Il a dit exactement qu'il est toujours en tiers dans l'intimité d'une amitié chrétienne,

l'intimité du tête-à-tête.

(...) *La parole de Dieu est la parole secrète*. Celui qui n'a pas entendu cette parole, même s'il adhère à tous les dogmes enseignés par l'Eglise, est sans contact avec la vérité (AD 57-58)¹⁹⁸.

Au premier abord, les passages cités ci-dessus sont destinés à la critique de l'Eglise qui opprime la liberté de la pensée individuelle avec le langage collectif qu'est, d'après Simone Weil, le dogme enseigné par l'Eglise. Mais ce n'est pas tout simplement, nous semble-t-il, ce que veut dire ici Simone Weil. Elle s'interdit ici de mélanger une chose divine avec une chose humaine. Pour elle, une chose divine est la question de son baptême. Face à ce dernier, elle écrit à J.-M. Perrin :

« Je n'ai jamais eu même une fois, même une seconde, la sensation que Dieu me veut dans l'Eglise. Je n'ai jamais eu même une fois une sensation d'incertitude. Je crois qu'à présent on peut enfin conclure que Dieu ne me veut pas dans l'Eglise. N'ayez donc aucun regret » (AD 52).

Nous revenons à la raison (b) pour laquelle Simone Weil n'a raconté à personne ses expériences mystiques. Une chose humaine risque de provoquer une erreur ou une illusion. Par conséquent, même si c'est l'amitié profonde entre J.-M. Perrin et Simone Weil, elle l'exclut pour considérer une chose divine, son baptême¹⁹⁹. C'est la raison pour laquelle qu'elle écrit à J.-M. Perrin : « N'ayez donc aucun regret » (ibid.). Elle veut dire ici que, si elle se décide à ne pas recevoir le baptême, J.-M. Perrin n'a pas besoin de s'accuser de sa faute. Si elle se décide à rester hors de l'Eglise, c'est, selon elle, le résultat de suivre la volonté même de Dieu.

« Elle [L'Eglise] commet un abus de pouvoir quand elle prétend contraindre l'amour et l'intelligence à prendre son langage pour norme. Cet abus de pouvoir

¹⁹⁸ C'est nous qui soulignons.

¹⁹⁹ « Vous [J.-M. Perrin] ne m'avez pas apporté l'inspiration chrétienne ni le Christ ; car quand je vous ai rencontré cela n'était plus à faire, c'était fait, sans l'entremise d'aucun être humain. S'il n'en avait pas été ainsi, si je n'avais pas déjà été prise, non seulement implicitement, mais consciemment, vous ne m'auriez rien donné, car je n'aurais rien reçu de vous. *Mon amitié pour vous aurait été une raison pour moi de refuser votre message, car j'aurais eu peur des possibilités d'erreur et d'illusion impliquées par une influence humaine dans le domaine des choses divines* » (AD 36). C'est nous qui soulignons.

ne procède pas de Dieu. Il vient de tendance naturelle de toute collectivité, sans exception, aux abus de pouvoir » (AD 58-59).

Simone Weil compare ici le langage collectif qu'est celui de l'Eglise au langage individuel qu'est celui de son amour et de son intelligence. Si le langage individuel basé sur l'amour et l'intelligence est plus raisonnable que le langage collectif, il faut suivre le langage individuel. Pour autant, l'amour et l'intelligence ne sont pas permis de déployer en toute liberté leur capacité. Ils doivent, d'après Simone Weil, suivre toujours la volonté de Dieu. Il n'y a aucune erreur dans ce que Dieu fait, et s'il y en a, c'est dans ce que fait l'homme. Pour ne pas tomber dans l'erreur, il est indispensable de suivre la Sagesse, c'est-à-dire la volonté de Dieu ou la loi divine, comme si la nature suivait la nécessité. Simone Weil a deux normes de sa manière de vivre :

- (1) Ne pas mélanger une chose divine avec une chose humaine.
- (2) Suivre uniquement la volonté de Dieu.

En effet, elle écrit :

« Quant à la direction spirituelle de mon âme, je pense que Dieu lui-même l'a prise en main dès le début et la conserve » (AD 50).

« Le Christ lui-même est descendu et m'a prise » (AD 45). Simone Weil a eu les expériences de la présence du Christ, mais ce n'est pas qu'après ses expériences mystiques, elle connaît toute la vérité, mais qu'elle continue à faire ses tâtonnements spirituels à la recherche de la volonté de Dieu. Jusqu'au moment de sa mort, elle ne cessait de la chercher en se demandant si sa manière de vivre est conforme à sa volonté, à commencer par la question de son baptême. Son attitude de la foi n'est rien d'autre que celui des croyants ordinaires. Dans la lettre adressée au père Perrin, elle mentionne sa recherche de la volonté de Dieu.

« Je me suis interrogée ces jours-ci sur la volonté de Dieu, en quoi elle consiste et de quelle manière on peut parvenir à s'y conformer complètement. Je vais vous

dire ce que j'en pense » (AD 13)²⁰⁰.

4-2. Face à la prise de conscience de sa mort

Dans sa lettre adressée à J.-M. Perrin, après lui avoir avoué ses expériences mystiques, Simone Weil écrit la raison pour laquelle elle ne les a raconté à personne jusqu'à ce moment-là.

« Jamais je n'aurais pu prendre sur moi de vous dire tout cela sans le fait que je pars. Et comme je pars avec plus ou moins *la pensée d'une mort probable*, il me semble que je n'ai pas le droit de taire ces choses. Car après tout, dans tout cela il ne s'agit pas de moi. Il ne s'agit que de Dieu. Je n'y suis vraiment pour rien. *Si on pouvait supposer des erreurs en Dieu, je penserais que tout cela est tombé sur moi par erreur*. Mais peut-être que Dieu se plaît à utiliser les déchets, les pièces loupées, les objets de rebut »²⁰¹ (AD 49).

Nous considérons ici pourquoi Simone Weil finit par raconter ses expériences mystiques à J.-M. Perrin et à J. Bousquet, alors qu'elle les gardait secret si longtemps. Le but de la lettre adressée à J.-M. Perrin, *Autobiographie spirituelle*, ne consiste pas à avouer ses expériences mystiques, mais à raconter ce qui est plus important que ses expériences mystiques. Comme nous l'avons déjà indiqué, le vrai but est de lui avouer qu'elle ne reçoit pas le baptême, puisqu'elle ne peut pas avoir la « sensation » (AD 52) que Dieu le veut.

Même si elle a ses expériences mystiques et suit ainsi son itinéraire spirituel, elle ne peut pas atteindre à sentir que Dieu espère qu'elle entre dans l'Eglise à travers le baptême. Dieu espère qu'elle reste au seuil de l'Eglise. C'est ce qu'elle veut lui confesser dans sa lettre. Et ses expériences mystiques sont les éléments secondaires pour lui expliquer sa position spirituelle. En effet, tout au début de sa lettre à J.-M. Perrin, *Autobiographie spirituelle*, elle lui confie la raison pour laquelle elle la lui écrit :

²⁰⁰ Cf. également, AD 13-18.

²⁰¹ C'est nous qui soulignons.

« Je vous ai dit que j'avais *une dette immense envers vous*. Je veux tâcher de vous dire exactement et honnêtement en quoi elle consiste. Je pense que si vous pouviez vraiment comprendre *quelle est ma situation spirituelle* vous n'auriez aucun chagrin de ne pas m'avoir amenée au baptême. Mais je ne sais si c'est possible pour vous » (AD 36)²⁰².

Il est à noter que le but de la lettre ci-dessus ne consiste pas au fait que Simone Weil confie son expérience mystique à J.-M. Perrin, mais qu'elle lui révèle son hésitation face au baptême.

En somme, Simone Weil a eu les expériences mystiques : en novembre ou décembre 1938, la soudaine emprise du Christ lui arrive ; en septembre 1941, la présence du Christ. Pour qu'elle puisse la reconnaître et l'accepter en elle, il lui fallait assez de temps, au point qu'elle les garde secret, sans les raconter à personne. Mais face à l'exil en Amérique, elle prend conscience de sa mort et la séparation décisive d'avec J.-M. Perrin. Alors, avant de quitter Marseille, le 14 mai 1942, elle lui écrit qu'elle ne reçoit pas le baptême, même si elle a eu les expériences mystiques.

Or, pourquoi elle raconte ses expériences mystiques à J. Bousquet ? Le but de la lettre adressée à J. Bousquet (PSO 73-84) ne consiste également pas à lui avouer ses expériences mystiques. Après lui avoir expliqué l'« instant limite » de consentir au malheur qui a touché J. Bousquet, c'est-à-dire de consentir à l'amour de Dieu à travers son malheur, elle continue à écrire :

« Je n'oserais jamais vous parler ainsi si mon esprit avait élaboré toutes ces pensées. Mais, *quoique je ne veuille accorder à de telles impressions aucun crédit, j'ai vraiment malgré moi le sentiment que Dieu, par amour pour vous, dirige tout cela vers vous à travers moi* »²⁰³ (PSO 79).

Il est clair que le but de sa lettre à J. Bousquet ne consiste pas à raconter ses expériences mystiques, mais à vouloir lui transmettre l'amour de Dieu à travers le malheur qui a touché J. Bousquet et à lui prévenir que le jour viendra aussitôt où il

²⁰² C'est nous qui soulignons.

²⁰³ C'est nous qui soulignons.

consent à Dieu. Elle ne lui écrit pas ainsi sans aucune raison, mais elle témoigne de l'amour de Dieu à travers ses expériences mystiques.

5. Une épistémologie mystique

5-1. Le verbe de « sentir »

C'est par ses propres expériences (4) et (5)²⁰⁴ que Simone Weil connaît Christ qui est à la fois Dieu, Amour et Vérité. Elle connaît, « à travers la souffrance » (AD 45) « dans un moment d'intense douleur physique » (PSO 81), « la présence d'un *amour* analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé » (AD 45)²⁰⁵. « Sans me croire le droit de donner un nom à cet amour, j'ai senti (...) une présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humaine, inaccessible et aux sens et à l'imagination, analogue à l'*amour* qui transparaît à travers le plus tendre sourire d'un être aimé » (PSO 81)²⁰⁶. Et en même temps, elle reconnaît : « avant d'être le Christ il est la vérité » (AD 46). Elle commence à identifier le Christ au Dieu : « depuis cet instant le nom de Dieu et celui du Christ se sont mêlés de plus en plus irrésistiblement à mes pensées » (PSO 81).

Ce qui est remarquable, c'est que jusqu'en novembre ou décembre 1938, « *le mot même de Dieu n'avait aucune place* » (PSO 81)²⁰⁷ en ses pensées. Après avoir eu les trois contacts avec le christianisme²⁰⁸, elle est fortement attirée par ce dernier. Cependant ce qui est surprenant est qu'elle n'a pas l'idée de Dieu en ses pensées jusqu'en novembre ou décembre 1938. L'expérience (4) d'une soudaine emprise du Christ sur elle lui permet de lier le Christ avec l'idée de Vérité qu'elle garde à l'esprit depuis son adolescence²⁰⁹. Et c'est à travers le Christ que l'idée de Dieu entre au centre

²⁰⁴ Cf. Les repères biographiques que nous avons montrés au début de ce Chapitre I.

²⁰⁵ C'est nous qui soulignons.

²⁰⁶ C'est nous qui soulignons.

²⁰⁷ C'est nous qui soulignons.

²⁰⁸ Les trois contacts avec le christianisme sont les suivants : (1) en septembre 1935, au Portugal, (2) en avril 1937, à Assise et (3) en avril 1938 à Solesmes. Cf. également Les repères biographiques montrés au début de ce Chapitre I.

²⁰⁹ AD 46. Nous l'avons déjà cité.

de la pensée, où plus précisément le Christ et l'idée de Dieu se superposent chez elle. C'est à ce moment-là, lors de l'expérience (4), que l'idée de Dieu se met à occuper la grande place chez elle.

Du point de vue de l'épistémologie mystique, elle représente le Christ à la fois comme Dieu et Amour. La « soudaine emprise du Christ » sur elle ne vient pas de sens physique, ni de l'imagination. Mais remarquons l'emploi du verbe de « sentir » de Simone Weil. Elle écrit comme ceci :

« *J'ai seulement senti* à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé » (AD 45)²¹⁰.

« Jusqu'à maintenant, bien que je me sois souvent posé la question pendant la prière, pendant la messe, ou à la lumière du rayonnement qui reste dans l'âme après la messe, *je n'ai jamais eu* même une fois, même une seconde, *la sensation* que Dieu me veut dans l'Eglise. *Je n'ai jamais eu* même une fois *une sensation d'incertitude*. Je crois qu'à présent on peut enfin conclure que Dieu ne me veut pas dans l'Eglise » (AD 52).

« Je n'oserais jamais vous parler ainsi si mon esprit avait élaboré toutes ces pensées. Mais, quoique je ne veuille accorder à de telles impressions aucun crédit, *j'ai* vraiment malgré moi *le sentiment* que Dieu, par amour pour vous, dirige tout cela vers vous à travers moi »²¹¹ (PSO 79).

Il est clair que son emploi du verbe de « sentir » et du mot de « sensation » n'est pas de même que du sens physique. On peut regarder ici qu'elle a de la difficulté d'exprimer la *sensation* de son expérience de « soudaine emprise du Christ »²¹². Dans la lettre

²¹⁰ C'est nous qui soulignons.

²¹¹ C'est nous qui soulignons.

²¹² Sur le verbe de « sentir », elle utilise dans un autre contexte ce verbe de sentir : « Je n'ai jamais lu de mystiques, parce que je n'avais jamais rien *senti* qui m'ordonnât de les lire » (AD 45 : C'est nous qui soulignons.). Ici elle veut dire n'avoir jamais senti la nécessité de lire les mystiques. Elle utilise également le verbe de sentir en ce sens de lire la volonté de Dieu dans les situations qui l'entourent. Elle a la certitude que, si Dieu le veut, elle peut lire sa volonté dans le monde ou à travers les situations qui l'entourent. En ce qui concerne le fait de « lire la volonté de Dieu », nous examinerons dans le Chapitre III, l'idée de « lecture » de Simone Weil.

adressée à J.-M. Perrin et celle à J. Bousquet, elle décrit son expérience mystique (4) lors de la récitation du poème *Love*, en utilisant le verbe de « sentir » :

La lettre adressée à J.-M. Perrin :

« C'est au cours d'une de ces récitations que, comme je vous l'ai écrit, *le Christ lui-même est descendu et m'a prise*. Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, *d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu*. (...) Dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, *ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part ; j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé* » (AD 44-45)²¹³.

La lettre adressée à J. Bousquet :

« Le mot même de Dieu n'avait aucune place en mes pensées. Il n'en a eu qu'à partir du jour, il y a environ trois ans et demi, où je n'ai pas pu la lui refuser. Dans un moment d'intense douleur physique, alors que je m'efforçais d'aimer, mais sans me croire le droit de donner un nom à cet amour, j'ai *senti*, sans y être aucunement préparée — car je n'avais jamais lu les mystiques — *une présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain, inaccessible et aux sens et à l'imagination*, analogue à l'amour qui transparaît à travers le plus tendre sourire d'un être aimé. Depuis cet instant le nom de Dieu et celui du Christ se sont mêlés de plus en plus irrésistiblement à mes pensées » (PSO 81)²¹⁴.

Dans l'expérience mystique (5) décrite par Simone Weil, nous pouvons constater ce qu'elle a senti :

(5)

²¹³ C'est nous qui soulignons.

²¹⁴ C'est nous qui soulignons.

« La vertu de cette pratique est extraordinaire et me surprend chaque fois, car quoique je l'éprouve chaque jour elle dépasse chaque fois mon attente. Parfois les premiers mots déjà arrachant ma pensée à mon corps et la transportent en un lieu hors de l'espace d'où il n'y a *ni perspective ni point de vue*. *L'espace s'ouvre. L'infinité de l'espace ordinaire de la perception est remplacée par une infinité à la deuxième ou quelquefois troisième puissance*. En même temps cette infinité d'infinité s'emplit de part en part de silence, un silence qui n'est pas une absence de son, qui est *l'objet d'une sensation positive, plus positive que celle d'un son*. Les bruits, s'il y en a, ne me parviennent qu'après avoir traversé ce silence. Parfois aussi, pendant cette récitation ou à d'autres moments, *le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise*²¹⁵ » (AD 48-49)²¹⁶.

Pour exprimer la *sensation* de l'emprise du Christ sur Simone Weil, les mots-clefs sont suivants : la pensée arrachée, l'infinité de l'espace et le silence. Lorsque Simone Weil récite le *Pater*, « parfois les premiers mots déjà arrachant ma pensée à mon corps et la transportent en un lieu hors de l'espace d'où il n'y a *ni perspective ni point de vue* ». Ainsi, « l'espace s'ouvre ». L'infinité de l'espace « s'emplit de part en part de silence ». Ce silence « n'est pas une absence de son, qui est l'objet d'une sensation positive, plus positive que celle d'un son. Les bruits, s'il y en a, ne me parviennent qu'après avoir traversé ce silence ».

Lorsque Simone Weil éprouve la présence du Christ analogue à l'Amour de Dieu, la réalité pour elle devient plus réelle que la réalité ordinaire. Il est clair que la réalité plus réelle que la réalité ordinaire ne signifie pas la réalité au sens matérialiste du terme, mais elle est la réalité éclairée par l'Amour de Dieu. Pourtant, nous remarquons qu'elle n'est pas la réalité au-delà du monde ordinaire, mais en deçà du monde.

²¹⁵ L'expression « cette première fois où il m'a prise » signifie l'expérience de la présence du Christ lors de la récitation du poème *Love*.

²¹⁶ C'est nous qui soulignons.

5-2. La philosophie, recherche de la Sagesse

Après avoir eu ses expériences mystiques, Simone Weil affirme que « Platon est un mystique » (AD 46). Mais en quel sens Platon est-il mystique ? Elle écrit dans *La source grecque* :

« La sagesse de Platon n'est pas une philosophie, une recherche de Dieu par les moyens de la raison humaine. Aristote l'a faite aussi bien qu'on peut la faire. Mais la sagesse de Platon n'est pas autre chose qu'une orientation de l'âme vers la grâce » (SG 79).

Ce qui est important ici, c'est la relation entre mystique et Sagesse. Il ne s'agit pas simplement de l'union avec Dieu au sens ordinaire du terme de mystique, mais d'« une orientation de l'âme vers la grâce ». Chez Simone Weil, le terme de mystique est intimement lié à la manière de vivre au sens éthique du terme pour suivre la Vérité (juste, bien et beau) ; c'est la Sagesse qui nous enseigne l'orientation de l'âme et la manière de vivre. C'est en ce sens que Simone Weil considère Platon comme mystique, un homme qui recherche la Sagesse. Platon « n'est pas un homme qui a trouvé une doctrine philosophique » mais quelqu'un qui « répète constamment qu'il n'a rien inventé, qu'il en fait que suivre une tradition » (SG 69).

Que signifie le terme de « philosophie » chez Simone Weil ? Elle critique la philosophie « au sens moderne » d'Aristote par rapport à la « tradition grecque » ou la « spiritualité grecque » (SG 67) de Platon. La philosophie d'Aristote représente la pensée discursive, scientifique ou logique²¹⁷ qui domine le monde moderne qu'est la nôtre et qui exclut hors de sa portée Dieu, la mystique, ou encore la religion, et aussi, selon Simone Weil, la spiritualité grecque. La pensée discursive, scientifique ou logique ne peut répondre à la question de manière de vivre (sens de la vie), c'est-à-dire l'éthique. A la place de la pensée discursive, Simone Weil montre ici la pensée sur la Sagesse. Il s'agit donc de se tourner vers Dieu — Sagesse — Vérité.

Simone Weil définit la philosophie comme ceci :

²¹⁷ Cf. Le tableau que nous avons montré au début de ce Chapitre II.

« La philosophie – recherche de la sagesse – est une vertu. C'est un travail sur soi. Une transformation de l'être. (Tourner *toute l'âme*). (...) Une philosophie, c'est une certaine manière de concevoir le monde, les hommes et soi-même. Or une certaine manière de concevoir implique une certaine manière de sentir et une certaine manière d'agir (...) et cela à tous les instants, dans toutes les circonstances de la vie, les plus vulgaires comme les plus dramatiques, dans la mesure où on la conçoit. » (OCVI 1, 174-176).

Le fait d'être éclairé par la lumière de la Vérité, de l'Absolu, de Dieu et de la Sagesse, c'est ce qu'entend Simone Weil par le terme de « mystique ».

« La mystique est le passage au-delà de la sphère où le bien et le mal s'opposent, et cela par l'union de l'âme avec le bien absolu. Le bien absolu est autre chose que le bien qui le contraire et le corrélatif du mal, quoiqu'il en soit le modèle et le principe... Une telle union est une opération réelle... C'est une transformation inverse de celle qui s'est produite quand les créatures ont suivi le diable... Mais l'impossible est possible à Dieu. Il a abandonné le possible aux mécanismes de la matière et à l'autonomie des créatures » (EL 102-103).

Chapitre II. L'intelligence et l'amour surnaturel

1. La probité et la vocation intellectuelles

L'importance de l'acte de penser

Simone Weil souligne l'importance de la pensée en tous domaines, y compris au domaine de la foi. Nous regardons le rôle de l'intelligence chez elle de l'aspect à la fois négatif et positif dans la foi.

Même avant ses expériences mystiques à savoir les contacts avec le christianisme et l'expérience de la présence du Christ, écrites dans son *Autobiographie spirituelle* adressé à J.-M. Perrin, Simone Weil se sentait déjà être au milieu du christianisme en adaptant la conception chrétienne à toute sa conduite de la vie. Elle le confie à J.-M. Perrin : « je n'ai jamais hésité dans ce choix d'une attitude possible l'attitude chrétienne. Je suis pour ainsi dire née, j'ai grandi, je suis toujours demeurée dans l'inspiration chrétienne. Alors que le nom même de Dieu n'avait aucune part dans mes pensées, j'avais à l'égard des problèmes de ce monde et de cette vie la conception chrétienne d'une manière explicite, rigoureuse, avec les notions les plus spécifiques qu'elle comporte » (AD 37).

Après ses expériences mystiques, d'un côté, elle en admet l'influence décisive sur elle, mais de l'autre, il lui est impossible de tout abandonner l'esprit critique venant de l'intelligence à l'égard de ses expériences inattendues, comme Simone Weil s'exprime : « J'ai encore à moitié refusé, non mon amour mais mon intelligence » (AD 45). Car avant ses expériences mystiques, pour elle, les problèmes de Dieu étaient foncièrement insolubles et, elle trouve donc ses expériences incroyables. « Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu. J'avais vaguement entendu parler de choses de ce genre, mais je n'y avais jamais cru. Dans les *Fioretti* les histoires d'apparition me rebutaient plutôt qu'autre chose » (AD 45).

Comme elle l'écrit dans la lettre à J.-M. Perrin : « J'ai été élevée par mes parents et mon frère dans un agnosticisme complet » (AD 75-76), nous remarquons que sa pensée religieuse a commencé par l'agnosticisme. « Je peux dire que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu. (...) Dès l'adolescence j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le résoudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser. Ainsi je ne le posais pas. Je n'affirmais ni ne niais. Il me paraissait inutile de résoudre ce problème, car je pensais qu'étant en ce monde notre affaire était d'adopter la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde, et que cette attitude ne dépendait pas de la solution du problème de Dieu » (AD 36-37).

Lorsque Simone Weil était agnostique²¹⁸, elle a considéré, en éprouvant éthiquement et moralement le sentiment du respect à l'égard de la vie chrétienne (AD 37), que le problème de Dieu se situait dans le domaine où l'intelligence ne peut pas intervenir, et donc où l'intelligence ne peut pas l'examiner. Voici pour Simone Weil un rôle négatif de l'intelligence dans la foi.

Regardons maintenant l'intelligence qui joue le rôle positif dans la foi. Après ses expériences mystiques, elle ne voulait quand même pas entrer dans l'Eglise, c'est-à-dire ne voulait pas se faire baptiser. En ce qui concerne le baptême, elle exprime son sentiment négatif à J.-M. Perrin : « Bien entendu, je savais très bien que ma conception de la vie était chrétienne. C'est pourquoi il ne m'est jamais venu à l'esprit que je pourrais entrer dans le christianisme. J'avais l'impression d'être née à l'intérieur » (AD 40-41). Ce n'est pas qu'elle a quelque doute à l'égard de la foi, mais la raison pour laquelle elle veut rester hors de l'Eglise vient du problème d'un « dogme » (AD 41) ou d'une attitude prise par l'Eglise à l'égard de ceux qui sont hors d'elle. Simone Weil considère que l'Eglise est soumise à un faux dogme. Elle écrit : « Ajouter à cette conception de la vie le dogme lui-même, sans y être contrainte par une évidence, m'aurait paru un manque de probité en me posant comme un problème la question de la vérité du dogme, ou même simplement en désirant parvenir à une conviction à ce sujet. *J'ai de la probité intellectuelle une notion extrêmement rigoureuse*, au point que je n'ai jamais rencontré personne qui ne m'ait paru en manquer à plus d'un regard ; et je crains

²¹⁸ Comme il est difficile de préciser jusqu'à quand elle était agnostique, c'était du moins avant ses trois contacts avec le catholicisme.

toujours d'en manquer moi-même. M'abstenant ainsi du dogme, j'étais empêchée par une sorte de pudeur d'aller dans les églises, où pourtant j'aimais me trouver » (ibid.)²¹⁹.

A la lumière de la probité intellectuelle de Simone Weil, cette attitude de l'Eglise ne peut pas lui être acceptée, car si elle l'adopte contre son intelligence, ce serait pour elle le manque de probité intellectuelle. Alors, quel est ce dogme en question ? C'est l'utilisation des mots *anathema sit* par l'Eglise. Simone Weil écrit à J.-M. Perrin : « Je voudrais appeler votre attention sur un point. (...) C'est l'usage des deux petits mots *anathema sit*. Non pas leur existence, mais l'usage qu'on en a fait jusqu'ici. C'est cela aussi qui m'empêche de franchir le seuil de l'Eglise. Je reste aux côtés de toutes les choses qui ne peuvent pas entrer dans l'Eglise, ce réceptacle universel, à cause de ces deux petits mots » (AD 55).

Simone Weil pense que l'exécution des mots *anathema sit* par l'Eglise menace la liberté de l'intelligence, en montrant deux éléments : individus et collectivité. Elle écrit : « L'incarnation du christianisme implique une solution harmonieuse du problème des relations entre individus et collectivité » (ibid.). La collectivité est ici le synonyme de l'Eglise comme communauté qui comporte en elle une sorte d'idéologie sociale. Cette idéologie n'admet pas la variété des avis des individus, en d'autres termes la liberté de penser des individus. Simone Weil continue : « La situation de l'intelligence est la pierre de touche de cette harmonie [entre individus et collectivité], parce que l'intelligence est la chose spécifiquement, rigoureusement individuelle. Cette harmonie existe partout où l'intelligence, demeurant à sa place, joue sans entraves et emplit la plénitude de sa fonction. (...) La fonction propre de l'intelligence exige une liberté totale » (AD 55-56). L'opposition entre l'exécution des *anathema sit* par l'Eglise et l'intelligence consiste à l'oppression de l'intelligence comme individu par l'Eglise comme collectivité.

Selon Simone Weil, la « liberté totale » de l'intelligence des individus doit être garantie dans une communauté à laquelle ils appartiennent. Cette garantie représente le symbole même de la relation équilibre entre individus et collectivité. Certes, remarquons-nous, il y a quand même le moment où l'Eglise doit utiliser ce dogme à l'égard de ceux qui troublent l'ordre de sa communauté, comme l'écrit Simone Weil : « L'Eglise et l'Etat doivent punir [l'intelligence], chacun à sa propre manière,

²¹⁹ C'est nous qui soulignons.

quand elle conseille des actes qu'ils désapprouvent. Quand elle reste dans le domaine de la spéculation purement théorique, ils ont encore le devoir, le cas échéant, de mettre le public en garde, par tous les moyens efficaces, contre le danger d'une influence pratique de certaines spéculations dans la conduite de la vie » (AD 56). Mais si la liberté de l'intelligence est illégalement opprimée par l'Eglise, c'est que cette dernière outrepassé ses droits. La plus mauvaise oppression de l'intelligence par l'Eglise est d'exclure ceux qui ne sont pas catholiques sous le nom de *anathema sit*. « Quelles que soient ces spéculations théoriques [de l'intelligence], l'Eglise et l'Etat n'ont le droit ni de chercher à les étouffer, ni d'infliger à leurs auteurs aucun dommage matériel ou moral » (ibid.).

Alors, qui est hors de l'Eglise ? Selon Simone Weil, la distinction établie par l'Eglise entre le christianisme et tout ce qui ne lui appartient pas est exprimée comme distinction entre « orthodoxe » et « non orthodoxe »²²⁰. Ceux qui se laissent attribuer une étiquette « non orthodoxe » par l'Eglise sont éliminés hors d'elle. Dans l'histoire du christianisme, le résultat de cette élimination par *anathema sit* apparaît comme « Croisades » et « Inquisition » (AD 25, lettre II).

Pour Simone Weil, il n'est pas possible de rejeter ce qui est considéré comme « non orthodoxe » par l'Eglise. Cette impossibilité ne vient pas de son propre gré individualiste, mais du résultat de son esprit critique basé sur l'intelligence, esprit qui met *anathema sit* en lumière de la conscience. Car ce qui est dit « non orthodoxe » lui a donné l'influence, pour qu'elle puisse s'approcher du Christ. Elle écrit : « Vous pouvez croire aussi sur ma parole que la Grèce, l'Egypte, l'Inde antique, la Chine antique, la beauté du monde, les reflets purs et authentiques de cette beauté dans les arts et dans la science, le spectacle des replis du cœur humain dans des cœurs vides de croyance religieuse, toutes ces choses ont fait autant que les choses visiblement chrétiennes pour me livrer captive au Christ. Je crois même pouvoir dire davantage. L'amour de ces choses qui sont hors du christianisme visible me tient hors de

²²⁰ Le terme « non orthodoxe » est utilisé par Simone Weil à son propre sens. Elle fait remarquer dans la lettre VI à J.-M. Perrin l'utilisation du terme « non orthodoxe » : « Vous m'avez fait aussi beaucoup de peine un jour où vous avez employé le mot faux quand vous vouliez dire non orthodoxe. Vous vous êtes repris aussitôt. A mon avis il y a là une confusion de termes, incompatible avec une parfaite probité intellectuelle. Il est impossible que cela plaise au Christ, qui est la Vérité » (AD 78). Mais nous faisons faire attention au fait qu'il y a la différence de l'interprétation entre Simone Weil et J.-M. Perrin. Remarquons la note de AD 78 : « Pour Simone Weil, l'orthodoxe est tout enseignement imposé du dehors avant de pouvoir être assimilé : « Dire pour commencer : « la terre tourne autour du soleil » c'est la notion inquisitoriale de l'orthodoxe comme ersatz de la vérité. » (EL) Pour un chrétien, est « orthodoxe » ce qui est conforme à l'enseignement du Christ ».

l'Eglise » (AD 76, lettre VI)²²¹. Ici, comme nous l'avons déjà vu, il y a chez Simone Weil un des aspects importants de l'intelligence qui apparaît comme « probité intellectuelle » (AD, 50). S'il y a ce dont l'intelligence ne peut pas se convaincre, elle doit continuer à l'examiner selon la probité intellectuelle. Si elle néglige de le faire, elle se ment à elle-même ; elle n'est pas fidèle à elle-même.

Simone Weil fait le choix de « rester hors de l'Eglise » (AD 65, lettre V), c'est-à-dire rester « au seuil de l'Eglise » (AD, 54), « à l'intersection du christianisme et de tout ce qui n'est pas lui » (ibid.). C'est ainsi que sa vie tout entière est caractérisée par sa vocation intellectuelle. Elle écrit à J.-M. Perrin :

« J'ai d'une manière, autant qu'un être humain a le droit d'employer ces deux mots, définitive et certaine que *ma vocation m'impose de rester hors de l'Eglise*, et même sans aucune espèce d'engagement même implicite envers elle ni envers le dogme chrétien, en tout cas *aussi longtemps que je ne serai pas tout à fait incapable de travail intellectuel. Et cela pour le service de Dieu et de la foi chrétienne dans le domaine de l'intelligence* » (AD 65, lettre V)²²².

Et en ce qui concerne son choix de « rester hors de l'Eglise » (AD 65, lettre V), elle écrit avec conviction : « Je n'ai jamais eu même une fois, même une seconde, la sensation que Dieu me veut dans l'Eglise. Je n'ai jamais eu même une fois une sensation d'incertitude. Je crois qu'à présent on peut enfin conclure que Dieu ne me veut pas dans l'Eglise » (AD 52). Cette décision est le fruit de sa réflexion par l'intelligence au milieu même de sa foi. C'est la réflexion sur la question de savoir quelle attitude à prendre conformément à Dieu et à sa probité intellectuelle. C'est un rôle positif de l'intelligence dans la foi chez elle.

Pourtant, dans le cas où son choix serait faux, et que Dieu voudrait qu'elle entre dans l'Eglise, elle dit comme le suivant : « je suis toujours prête à obéir à tout ordre quel qu'il soit » (AD 52), mais « tant que Dieu ne me donnera pas la certitude qu'il

²²¹ Cf. AD 52-53, lettre IV : « Tant de choses sont hors [du christianisme], tant de choses que j'aime et ne veux pas abandonner, tant de choses que Dieu aime, car autrement elles seraient sans existence. Toute l'immense étendue des siècles passés, excepté les vingt derniers ; tous les pays habités par des races de couleur ; toute la vie profonde dans les pays de race blanche ; dans l'histoire de ces pays, toutes les traditions accusées d'hérésie, comme la tradition manichéenne et albigeoise, toutes les choses issues de la Renaissance, trop souvent dégradées, mais non tout à fait sans valeur ».

²²² C'est nous qui soulignons.

m'ordonne le contraire, je pense que [rester hors de l'Eglise] c'est pour moi un devoir » (AD 53). L'intelligence est indispensable, pour que Simone Weil soit fidèle à sa conscience, à sa probité intellectuelle. Chez elle, suivre à la fois la volonté de Dieu, sa vocation intellectuelle et sa probité intellectuelle pourrait parfaitement s'unir.

Nous pouvons trouver dans la pensée de Simone Weil l'idée de l'imperfection de l'homme : il a tendance à s'incliner vers son désir et son propre intérêt, et s'égare à cause de son imperfection. L'intelligence, conformément à la volonté de Dieu, doit donc s'efforcer à corriger le moi en l'homme qui dit « je ». L'intelligence d'ici n'est pas un genre de la raison morale proposée par la philosophie des Lumières, raison morale qui est elle-même des critères du bien et du mal, mais l'intelligence de Simone Weil a pour rôle de chercher la volonté de Dieu. Sur ce processus de l'intelligence, elle écrit à J.-M. Perrin :

« Vous m'avez dit une fois, au début de nos relations, une parole qui est allée jusqu'au fond de moi-même. Vous m'avez dit : « Faites bien attention, car si vous passiez à côté d'une grande chose par votre faute, ce serait dommage. » Cela m'a fait apercevoir un nouvel aspect du devoir de probité intellectuelle. Jusque-là je ne l'avais pas conçu que contre la foi. Cela semble horrible, mais ne l'est pas, au contraire. Cela tenait à ce que je sentais tout mon amour du côté de la foi. Vos paroles m'ont fait penser que peut-être il y avait en moi, à mon insu, des obstacles impurs à la foi, des préjugés, des habitudes. J'ai senti qu'après m'être dit seulement pendant tant d'années : « Peut-être que tout cela n'est pas vrai », je devais, non pas cesser de me le dire — j'ai soin de me le dire très souvent encore à présent —, mais joindre à cette formule la formule contraire, « Peut-être que tout cela est vrai », et les faire alterner » (AD 50).

Puisque l'homme est imparfait, ce qui lui est important est de corriger en permanence sa direction conformément à Dieu par l'intelligence. Pour ce faire, elle utilise l'intelligence de manière cartésienne. Le fait qu'« on ne peut jamais trop résister à Dieu si on le fait par pur souci de la vérité » (AD 46) est, disons-nous, sa conviction profonde, et le principe premier de son probité intellectuelle. Si Dieu veut vraiment, cela devra se réaliser. Si c'est Dieu, il peut briser la résistance de l'homme quelle qu'elle soit. Lorsqu'on ne peut pas résister à Dieu malgré de toutes ses forces de

l'intelligence, on pourra lui obéir du fond du cœur, car on pourra être convaincu à ce moment-là que ce choix d'obéir à Dieu n'est pas un choix arbitraire de son gré, mais un choix nécessaire. Or, cette manière de penser de Simone Weil n'est rien d'autre que le doute méthodique cartésien afin de la conduire à la recherche de vérité : d'abord douter tout, ensuite rejeter ce qui est incertain, et ce qui passe ainsi au doute méthodique est enfin digne d'être dit certain. C'est en ce sens que nous pouvons lire ces passages : « l'athéisme, l'incrédulité constituent un équivalent à [une] purification » (OCVI 2, 338), et « puisque nous sommes en fait dans un âge d'incrédulité, pourquoi négliger l'usage purificateur de l'incrédulité ? Je connais cet usage expérimentalement » (OCVI 2, 339). Bien entendu, pour Simone Weil, la résistance à Dieu ne consiste pas à tourner le dos à Dieu, mais au contraire consiste à chercher profondément la volonté de Dieu avec l'intelligence en se référant aussi à sa probité intellectuelle. Sa résistance à Dieu est donc de regarder en face Dieu.

2. La notion de l'intelligence

L'alternative de l'intelligence

Face au domaine mystique (LR 64), comment l'intelligence agit-elle ? Elle veut distinguer le vrai du faux en tous domaines quels qu'ils soient, en exigeant « l'autonomie » et « l'universalité »²²³ de son jugement, et se veut seule productrice du sens du monde *réel*, mais à l'égard du domaine mystique elle n'a pas de moyens ou de critères pour le faire, sans pouvoir d'accéder au mystère. Là, elle doit s'imposer à l'alternative, soit qu'elle rejette le domaine mystique en le considérant incompréhensible ou inintelligible, soit qu'elle admette sans réserve ce domaine en question où pourtant elle ne saurait intervenir en aucun cas.

Pour le cas de nier le domaine mystique, l'intelligence pourrait défendre son propre statut, mais en même temps, elle devrait définitivement supprimer la possibilité d'accéder à ce domaine en le considérant comme dépourvu de sens, même s'il donne un

²²³ E. Gabellieri, *Simone Weil : raison philosophique et amour surnaturel*, in P. Capelle (éd.) *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005, p. 207 : L'expérience mystique « heurte de front l'exigence d'universalité et d'autonomie propre à la raison ».

sens à celui qui en a fait l'expérience. Simone Weil écrit : « quand l'esprit s'est nourri du mystère par une longue et amoureuse contemplation, il constate qu'en supprimant, en niant le mystère, il ôte à l'intelligence en lui des trésors saisissables pour elle, qui sont de son domaine, qui lui appartiennent » (OCVI 4, 173). En revanche, pour le cas d'admettre sans réserve le domaine mystique, l'intelligence doit être « humiliée » (OCVI 4, 362) en se sentant incompétente devant lui, quoiqu'elle veuille le dominer. Sur ce point, nous avons l'idée principale de Simone Weil : « le rationalisme ; si c'est penser que la raison est le seul instrument, cela est vrai ; si c'est penser qu'elle peut être un instrument suffisant, c'est idiot » (OCVI 2, 417). La raison, c'est-à-dire l'intelligence est en effet « le seul instrument » au service de la pensée, mais elle est insuffisante²²⁴.

Pour que l'intelligence ne tombe pas dans l'alternative, Simone Weil propose la troisième voie : c'est de reconnaître l'existence de l'amour surnaturel. Simone Weil soutient avant tout que l'intelligence doit admettre le domaine mystique, mais non pas sans réserve. Or, ce qui lui est important est de connaître la limite de son propre pouvoir, celle de son propre domaine de travail et son propre rôle dans sa finitude. C'est-à-dire qu'elle n'est pas incompétente face à la limite, mais au contraire, le fait de borner sa limite ou sa fonction est son rôle même. En ce sens, dans la pensée de Simone Weil, « il n'y a aucun mépris pour les facultés humaines, mais chacune d'elles s'exerce sur un plan strictement déterminé »²²⁵. Et c'est cette limite même qui lui permet d'accéder, au moyen de l'amour surnaturel, au « domaine de la vérité transcendante » considéré auparavant comme « inaccessible à notre intelligence » (OL 209), « au-delà du domaine de l'intelligence, au-dessus » (OCVI 4, 173). Selon Simone Weil, « le passage transcendant s'opère quand les facultés humaines — intelligence, volonté, amour humain — se heurtent à une limite, et que l'être humain demeure sur ce seuil, au-delà duquel il ne peut faire un pas, et cela sans s'en détourner, sans savoir ce qu'il désire et tendu dans l'attente. C'est un état d'extrême humiliation. Il est impossible à qui n'est pas capable d'accepter l'humiliation » (OCVI 4, 362).

²²⁴ Sur l'insuffisance de l'intelligence, voir J. Cabaud, *Le rôle de l'intelligence selon Simone Weil*, CSW septembre 2005, No.1, p. 266-268.

²²⁵ M.-M. Davy, *Introduction au message de Simone Weil*, Paris, Plon, coll. « L'Epi », 1954, p. 178.

Le « génie »

Ce stade où l'intelligence reconnaît sa limite met en relief l'aspect positif de l'état de l'humiliation : Simone Weil appelle affirmativement cet aspect positif « vertu surnaturelle d'humiliation dans le domaine de la pensée. » (OCIV 4, 363), c'est-à-dire le « génie ». La reconnaissance de la limite de l'intelligence constitue donc « le premier rapport » *intellectuel* au surnaturel²²⁶. Pour l'intelligence, trouver l'amour surnaturel dans l'âme efface l'alternative engendrée face au domaine mystique. L'intelligence, en restant « ainsi absolument fidèle à elle-même » (OCVI 4, 174), sans s'imposer à être humiliée, s'applique uniquement à remplir son rôle à l'égard du mystère, celui de « contrôle sur les chemins qui conduisent au mystère, qui y montent, et les chemins qui en redescendent » (ibid.). Ce qui lui impose donc, c'est de reconnaître « l'existence dans l'âme d'une faculté supérieure à elle-même et qui conduit la pensée au-dessus d'elle. Cette faculté est l'amour surnaturel » (ibid.).

L'intelligence a pour rôle, par sa faculté de démonstration, de discerner ce qui est mystère de ce qui ne l'est pas, et de détecter les « vrais mystères » ou les « vrais indémontrables » : elle « ne doit exercer sa fonction de démonstration que pour parvenir à se heurter aux vrais mystères, aux vrais indémontrables, qui sont le réel. Le non-compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé » (OCVI 3, 345). Le « nom-compris » signifie ce qui est ambigu. C'est ce « nom-compris » qu'elle doit rendre clair par la démonstration. Cette démarche de la démonstration lui permet d'abord d'enlever le « non-compris » afin de distinguer le compréhensible de l'incompréhensible, ou l'intelligible de l'inintelligible, et ensuite de dévoiler ce qui sont les « vrais indémontrables », les « vrais mystères ». Et ces derniers sont considérés comme « réel » (ibid.), car au niveau de l'exercice de la démonstration, l'intelligence fait expérimentalement face à ces « vrais mystères ». Voilà pourquoi elles sont « le réel » (ibid.) et constituent le premier rapport *intellectuel* au surnaturel. Simone Weil explique la démarche de l'intelligence en utilisant en termes de « la méthode propre de la philosophie » qui « consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des

²²⁶ E. Gabellieri remarque que « c'est dans cette humiliation (...) que se situe pour Simone Weil le tout premier rapport au surnaturel ». E. Gabellieri, *ibid.*, p 217.

années, sans aucun espoir, dans l'attente » (OCVI 4, 362). L'intelligence doit tout d'abord dévoiler le « non-compris ». A cette fin, elle s'appuie sur les deux éléments : la contradiction et la nécessité.

La contradiction, la nécessité et l'usage légitime et illégitime de la notion de mystère

Dans la pensée de Simone Weil, la notion de mystère est étroitement liée à celle de contradiction. La nécessité conduit la démonstration de l'intelligence jusqu'à la contradiction étant les vrais mystères. Simone Weil mentionne l'usage légitime de la notion de mystère :

« La notion de mystère est légitime quand l'usage le plus logique, le plus rigoureux de l'intelligence mène à une impasse, à *une contradiction qu'on ne peut éviter*, en ce sens que la suppression d'un terme rend l'autre vide de sens, que poser un terme contraint à poser l'autre. Alors *la notion de mystère, comme un levier, transporte la pensée de l'autre côté de l'impasse, de l'autre côté de la porte impossible à ouvrir, au-delà du domaine de l'intelligence, au-dessus*. Mais pour parvenir au-delà du domaine de l'intelligence, il faut l'avoir traversé jusqu'au bout, et traversé en suivant un chemin tracé avec une rigueur irréprochable. Autrement on n'est pas au-delà, mais en deçà » (OCVI 4, 173)²²⁷.

Remarquons ici que l'intelligence doit être utilisée de manière la plus « logique » et la plus « rigoureuse » pour atteindre la limite, c'est-à-dire la contradiction « qu'on ne peut éviter ». Maintenant la contradiction n'est plus l'impasse au sens négatif du mot pour l'intelligence, mais au contraire sert à « un levier » (OCVI 4, 177) ou à « une échelle » (OCVI 3, 97) pour la faire *prévoir* ou *pressentir* l'existence du domaine mystère, et pour transporter « la pensée de l'autre côté de l'impasse, de l'autre côté de la porte impossible à ouvrir, au-delà du domaine de l'intelligence, au-dessus » (OCVI 4, 173).

²²⁷ C'est nous qui soulignons. Sur l'usage légitime et illégitime de la notion de mystère, Cf. également OL 208-209 et 228.

La notion de mystère, par son usage illégitime qui d'abord consiste à son usage paresseux, risque de cacher la contradiction étant les vrais mystères. Confronté au « non-compris », on est tentés de facilement appeler le recours à la notion de mystère, mais avant de le faire, il faut vérifier rigoureusement si ce « non-compris » n'est plus démontrable pour détecter les vrais mystères. Voilà pourquoi Simone Weil impose la rigueur à l'utilisation de l'intelligence : « Mystère. Usage légitime et illégitime de cette notion ? Cela aussi est à définir rigoureusement, et c'est de la plus haute importance » (OCVI 4, 174).

Suite à l'usage illégitime et paresseux de la notion de mystère, le « non-compris » comme pseudo mystère engendre l'idolâtrie totalitaire qui opprime la liberté de penser de l'intelligence. Simone Weil écrit : « Saint Augustin, par exemple, en a fait un usage illégitime. Il ne faut pas s'en couvrir au moment où on dit n'importe quoi — comme saint Augustin. Car alors cette notion devient l'instrument d'un pouvoir totalitaire. Tout ce qu'il plaît à l'Eglise de dire est alors à accepter, ou comme vérité reconnue par l'adhésion de la raison, ou comme mystère. Autrement dit, c'est l'adhésion inconditionnelle à l'Eglise. C'est ce que saint Thomas nomme la foi, ainsi que le catéchisme du Concile de Trente » (OCVI 4, 174). Ce que haie Simone Weil, c'est de ne pas être honnête à sa probité intellectuelle. Elle critique sévèrement l'adhésion aveugle au pseudo mystère. « Les spéculations qu'il est légitime de condamner comme hérétiques sont celles qui diminuent la réalité des choses divines en voilant sous une apparence de conciliation les contradictions qui en constituent le mystère. (...) Il y a là un usage illégitime de l'intelligence, et on peut penser que ceux qui se livrent à ses spéculations n'ont pas encore l'âme illuminée par l'amour surnaturel » (OCVI 4, 175). Pour accorder un statut au mystère, elle examine de manière rigoureuse non seulement la légitimité de la notion de mystère, mais aussi la légitimité de la démarche même de l'intelligence. Sinon, l'usage illégitime de la notion de mystère voile la contradiction ; l'intelligence n'arrive même pas aux vrais mystères.

La nécessité

Selon Simone Weil, ce qui permet à l'intelligence de s'exercer rigoureusement et logiquement, c'est la nécessité. Définie comme « le critérium suprême dans toutes les

logiques » (OCVI 4, 166)²²⁸, la nécessité conduit la démonstration de l'intelligence. Quiconque suit le critérium de la nécessité pourra atteindre universellement la contradiction, limite de l'intelligence, qui conduit au mystère. C'est en ce sens que nous pouvons lire le passage suivant : « la nécessité met seule l'esprit au contact de la vérité » (ibid.), vérité en tant que conformité entre la nécessité et l'intelligence. « Aucune pensée humaine ne peut échapper à la contradiction. Loin que la contradiction soit toujours un critérium d'erreur, elle est quelque fois un signe de vérité » (OL 228). Selon Simone Weil, la nécessité est intelligible à l'intelligence comme les mathématiques et les ordres du monde²²⁹. Cette conformité apparaît comme soumission de l'intelligence à la nécessité. « L'intelligence ne fait que contempler paisiblement la nécessité, et elle ne lui est soumise que comme l'œil du lecteur l'est au texte imprimé qu'il est en train de déchiffrer »²³⁰. La nécessité a pour fonction les rails sur lesquels l'intelligence roule. Une fois commencée à rouler sur les rails de la nécessité, l'intelligence ne fait que les poursuivre. « La part de l'intelligence — de la partie de nous qui affirme et nie, qui pose des questions — est seulement la soumission » (OCVI 2, 338). « L'intelligence s'exerce à l'obéissance en se heurtant à l'inintelligible » (OCVI 3, 346). Par la démonstration soumise à la nécessité, l'intelligence arrive à la contradiction qui ensuite la transmet au-delà de l'intelligence, au domaine du mystère.

L'intelligence a pour rôle, par sa faculté de démonstration, de distinguer le vrai mystère de ce qui ne l'est pas, et de détecter le vrai mystère. Ainsi elle peut arriver au domaine du mystère. Pour y accéder, il faut l'amour surnaturel qui est le « seul moyen (...) de se rapporter »²³¹ au domaine de la vérité transcendante. Cette démarche de l'intelligence se résume dans les *Cahiers* : « L'intelligence ne peut contrôler le mystère lui-même, mais elle est parfaitement en possession du pouvoir de contrôle sur les

²²⁸ « Contradiction irréductible et légitime. La contradiction est légitime quand la suppression d'un terme abouti à détruire ou vider de sa substance l'autre terme. Autrement dit, quand elle est inévitable. La nécessité est le critérium suprême dans toutes les logiques. La nécessité met seule l'esprit au contact de la vérité » (OCVI 4, 166).

²²⁹ M. Vetö remarque que « la nécessité apparaît avant tout mathématiques à cette cartésienne [Simone Weil] ». Et par là, « toute intellection véritable porte sur la nécessité mathématique qui constitue l'ordre même du monde ». M. Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 21 et 34.

²³⁰ M. Vetö, ibid., p. 34.

²³¹ E. Gabellieri, ibid., p 217.

chemins qui conduisent au mystère, qui y montent, et les chemins qui en redescendent » (OCVI 4, 174).

La liberté

L'intelligence suit la nécessité comme rouler sur les rails, mais il y a le cas où elle doit aussi rouler sans rail, c'est-à-dire qu'elle doit s'exercer au domaine du contingent qui concerne la volonté arbitraire de l'homme. M. Vetö considère sur ce point : « l'homme est soumis à la nécessité, et Simone Weil ne cesse de répéter que nos velléités de nous en libérer sont sans espoir, car l'esclavage est inscrit dans l'essence même de notre condition. Evidemment cela ne veut pas dire que l'on est ainsi acquitté de sa responsabilité de mener une vie autonome et pécheresse, car si, en tant que l'on fait partie du monde matériel, on ne peut pas se soustraire à ses lois, en tant qu'être libre, on garde toujours le pouvoir de consentir ou de ne pas consentir au mal »²³². Et conclut-il : « mais elle [Simone Weil] n'arrive pas à énoncer avec clarté le rapport entre nécessité et liberté »²³³. La volonté de l'homme contient la liberté. Or, sans fondement accordé par l'Absolu tel que Dieu, la discussion sur la morale et l'éthique ne peuvent pas donner aucune réponse précise ou ordre défini à la question de savoir comment vivre, ce n'est pas comme le font les mathématiques dans le domaine de la nécessité. Tant qu'ayant sa volonté arbitraire, l'homme peut toujours faire ses choix d'affirmer ou de nier une certaine manière de vivre arbitrairement proposée. Il s'ensuit que la liberté de la volonté de l'homme est la source du contingent au plan moral et éthique.

Pour examiner la question de relation entre la liberté et la nécessité dans la pensée de Simone Weil, l'amour surnaturel joue le rôle du fil conducteur, et en même temps, il fait apparaître sa propre figure qui complète l'insuffisance de l'intelligence.

Comme nous l'avons discuté, il y a deux domaines pour l'utilisation de l'intelligence, à savoir dans le domaine de la nécessité comme l'ordre du monde, les mathématiques, et dans le domaine du contingent comme la liberté de la pensée et de la volonté humaine. Dans le domaine du contingent, l'intelligence a besoin de ce qui

²³² M. Vetö, *ibid.*, p. 34.

²³³ M. Vetö, *ibid.*, p. 33.

détermine sa direction dans le bon sens, car sans Dieu, elle ne peut pas elle-même la démontrer faute du principe absolu de la morale et de l'éthique. Or, selon Simone Weil, ce qui détermine sa direction, c'est l'amour surnaturel qui reçoit l'inspiration. La faculté de saisir et de penser des choses, c'est l'intelligence, et la faculté de recevoir l'inspiration, c'est l'amour surnaturel. Sans l'amour surnaturel, c'est-à-dire sans contempler le divin, sans aimer Dieu, l'intelligence perdrait son chemin en se demandant dans quelle direction à aller, ou comment vivre dans le domaine du contingent. C'est en ce sens que l'on peut lire le passage suivant : « la vue est l'intelligence, l'orientation juste est l'amour surnaturel » (SG 85) ²³⁴.

Or, l'orientation donnée par l'amour surnaturel correspond à la notion de vocation (AD 38), à celle d'obéissance à la volonté de Dieu (ibid.) et au fond à celle d'*amor fati* (AD 40) chez Simone Weil. La notion d'*amor fati* consiste à obéir à la volonté de Dieu en tant que vocation, et au « devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être » (AD 40). Elle pense que la meilleure manière de vivre est de suivre seulement la vocation déterminée par Dieu, sans être ensorcelée par toutes erreurs dues aux choix de la volonté humaine imparfaite dans le domaine du contingent. Elle écrit : « La plus belle vie possible m'a paru être celle où tout est déterminé soit par la contrainte des circonstances soit par de telles impulsions, et où il n'y a jamais place pour aucun choix » (AD 38). Selon elle, la vie doit être l'obéissance à la volonté de Dieu, quelle qu'elle soit, au point qu'elle s'impose à prendre la résolution suivante : « je suis toujours prête à obéir à tout ordre quel qu'il soit. J'obéirais avec joie à l'ordre d'aller au centre même de l'enfer et d'y demeurer éternellement » (AD 52).

« L'orientation juste » (SG 85) est donnée et éclairée par l'amour surnaturel et l'inspiration. Simone Weil l'affirme avec son interprétation de Platon :

« Il est évident que Platon regarde la véritable sagesse comme étant une chose surnaturelle. (...) Platon pense que celui qui est parvenu à la sagesse véritable n'a rien de plus en lui qu'auparavant, parce que la sagesse n'est pas en lui, mais lui vient perpétuellement d'ailleurs, à savoir de Dieu. Lui n'a rien eu à faire sinon à se tourner vers la source de la sagesse, à se convertir. Ce que l'homme peut faire pour l'homme, ce n'est pas lui ajouter quelque chose, mais le tourner vers la

²³⁴ Cf. également OCVI 2, 340 : « Les yeux de l'âme, ce sont les démonstrations elles-mêmes ». Pour les vérités. Mais l'œil de l'âme pour la contemplation du divin est l'amour ».

lumière qui vient d'ailleurs, d'en haut. Cette lumière de la vérité, c'est donc l'inspiration » (SG 87).

« La véritable sagesse » (ibid.) est donc venue comme inspiration, connaissance de « l'orientation juste » (SG 85) vers le domaine de la vérité, au-delà de l'intelligence. Cette sagesse vient de Dieu comme si la lumière éclairait et orientait l'intelligence dans le bon sens au domaine du contingent. Et cette « lumière de la vérité » (SG 87) vient à l'homme comme inspiration. Or, l'amour surnaturel fait l'intelligence se tourner vers Dieu, en lui donnant la direction pour le « domaine de la vérité transcendante » (OL 209). C'est l'amour surnaturel qui supporte à fond l'acte de visée, ou la noèse, de l'intelligence. C'est par l'amour surnaturel que l'intelligence, motivée, se tourne vers Dieu. En ce sens, on peut mieux comprendre le passage suivant : « Il est impossible à l'homme d'exercer pleinement son intelligence sans la charité (...) L'intelligence réside en tout homme. L'usage de l'intelligence a pour condition l'amour surnaturel » (SG 86-87).

3. Le statut de l'amour surnaturel et de l'intelligence dans la connaissance des mystères de la foi

Pour analyser le statut propre à l'amour surnaturel par rapport à l'intelligence dans la connaissance des mystères, nous citerons les passages intégraux dont une partie est déjà citée ci-dessus.

« C'est seulement en tant que l'âme s'oriente vers ce qu'il faut aimer, c'est-à-dire en tant qu'elle aime Dieu, qu'elle est *apte à savoir et à connaître*. Il est impossible à l'homme d'exercer pleinement *sans la charité*, parce qu'il n'y a pas d'autre source de lumière que Dieu. Ainsi la faculté d'amour surnaturel est au-dessus de l'intelligence et en est la condition. *L'amour de Dieu est l'unique source de toutes les certitudes*. (La philosophie de Platon n'est pas autre chose qu'un acte d'amour envers Dieu.) » (SG 86).

On peut tirer de la citation ci-dessus trois caractères de l'amour surnaturel. 1)

L'amour surnaturel en tant qu'une faculté. 2) La primauté de l'amour surnaturel sur l'intelligence, (autrement dit, la subordination de l'intelligence à l'amour surnaturel). 3) L'amour surnaturel en tant que condition de l'usage de l'intelligence. Nous avons déjà considéré pourquoi l'amour surnaturel est la condition de l'usage de l'intelligence. Examinons donc ici les caractères de l'amour surnaturel 1) et 2), afin de mieux saisir la fonction respective de l'intelligence et de l'amour surnaturel dans la connaissance des mystères. Or, dans la discussion que nous avons fait sur la relation entre la liberté et la nécessité sur le plan moral et éthique, s'agissant de la foi, ou plus précisément, de la conversion de l'âme vers Dieu (que l'intelligence effectue par l'intermédiaire de l'amour surnaturel et de l'inspiration), le passage des énigmes de la philosophie qui surgissent de la démonstration de l'intelligence, aux « mystères de la foi » (LR 64) s'exerce dans la pensée de Simone Weil. C'est le passage de la connaissance de la nécessité et de l'ordre du monde à la connaissance des mystères de la foi.

L'amour surnaturel en tant que faculté

L'amour surnaturel, selon Simone Weil, existe dans l'âme en tant qu'une faculté²³⁵, comme les autres facultés humaines, à savoir l'intelligence, la volonté, etc. S'il est la faculté, quelle est la différence entre l'intelligence et lui ? Quel est son propre statut par rapport à l'intelligence ? Car la différence entre les deux est ambiguë. Vu du mouvement de l'amour surnaturel, on pourrait se demander si l'intelligence transforme en amour surnaturel, ou en revanche, si ce dernier se substitue à l'intelligence pour s'exercer dans la connaissance des mystères de la foi ? Si c'est le cas, aurait-il en lui quelques éléments intellectuels en tant que faculté indépendante de l'intelligence ?

Sur ce point, il nous paraît que pour franchir la ligne des bornes de l'intelligence, comme contradiction et mystère, l'amour surnaturel « prend le relais de

²³⁵ OCVI 4, 174 : « L'intelligence ne peut contrôler le mystère lui-même, mais elle est parfaitement en possession du pouvoir de contrôle sur les chemins qui conduisent au mystère, qui y montent, et les chemins qui en redescendent. Elle reste ainsi absolument fidèle à elle-même en reconnaissant l'existence dans l'âme d'une faculté supérieur à elle-même et qui conduit la pensée au-dessus d'elle. Cette faculté est l'amour surnaturel ». Cf. également LR 64-65, « La seule partie de l'âme humaine qui soit capable d'un contact réel avec [les mystères de la foi], c'est la faculté d'amour surnaturel ».

l'intelligence »²³⁶ pour accéder dans la connaissance des mystères de la foi. Ces dernières apparaissent à l'intelligence comme « inintelligible » (OCVI 3, 346) ou « incompréhensible » (LR 67). En s'y heurtant, ce que peut faire l'intelligence, c'est, selon Simone Weil, de « faire silence » (LR 65) ou de « regarder, attendre et aimer » (OCVI 3, 97), c'est-à-dire seulement de contempler ces mystères et des choses divines. Et quand l'intelligence fait silence, « l'amour surnaturel s'éveille d'une manière actuelle dans l'âme » (LR 65). Car seul l'amour surnaturel peut s'occuper des mystères de la foi.

Que signifie le « silence » de l'intelligence ? C'est d'arrêter sa fonction discursive d'affirmer ou de nier. « Les mystères de la foi ne sont pas un objet pour l'intelligence en tant que faculté qui permet d'affirmer ou de nier. Ils ne sont pas de l'ordre de la vérité », comme étant la conformité entre l'intelligence et la nécessité, « mais au-dessus » (LR 64-65). Si on applique la fonction discursive de l'intelligence aux mystères de la foi, on ne peut éviter de tomber dans le scepticisme par manque de critères rationnels, comme le montre l'antinomie rationnelle de Kant. « Les mystères de la foi ne peuvent pas être affirmés ou niés, mais placés au-dessus de ce que nous affirmons et nions » (OCVI 2, 338). La foi ne concerne pas la connaissance rationnelle de l'intelligence discursive (la question de critères vrais ou faux), mais concerne uniquement l'amour de Dieu qui est l'autre genre de connaissance.

Qu'est donc cette connaissance autrement que la connaissance rationnelle ? Le problème fondamental est le suivant : alors que l'amour surnaturel semble prendre le relais de l'intelligence, on peut remarquer dans les écrits de Simone Weil que l'intelligence cesse de demeurer en silence et s'exerce de nouveau non avec sa fonction discursive, mais avec une autre fonction. Quelle est cette fonction de l'intelligence dans la connaissance des mystères de la foi ? D'après Simone Weil, après avoir fait « silence », l'intelligence s'éveille et s'exerce de nouveau en collaboration avec l'amour surnaturel dans la connaissance des mystères de la foi. Elle écrit en effet : « Quand l'intelligence, ayant fait silence pour laisser l'amour envahir toute l'âme, recommence de nouveau à s'exercer, elle se trouve contenir davantage de lumière qu'auparavant, davantage d'aptitude à saisir les objets, les vérités qui lui sont propres » (LR 66). Selon ses écrits ci-dessus, on a l'impression que l'intelligence et

²³⁶ D. Canciani, *L'intelligence et l'amour, réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 179.

l'amour surnaturel s'entraident mutuellement. Le point essentiel est que l'amour surnaturel n'est pas la faculté indépendante qui puisse s'exercer tout seul, mais qu'en chevauchant l'intelligence, il fonctionne, c'est-à-dire qu'il emprunte l'aide à l'intelligence. S'il en est ainsi, ne pourrait-on pas dire que l'intelligence fonctionne toujours dans la connaissance des mystères de la foi ?

Bien entendu, comme nous l'avons vu, elle ne peut pas toute seule accéder au domaine du mystère. Mais cela ne signifie pas que dans la connaissance des mystères de la foi, elle cède complètement sa place à l'amour surnaturel. On peut trouver deux rôles de l'intelligence à l'égard de l'amour surnaturel. Elle a d'abord pour rôle de surveiller la légitimité de l'adhésion ou de la foi. « L'adhésion inconditionnée et globale à tout ce que l'Eglise enseigne, a enseigné et enseignera, que Thomas nomme la foi, n'est pas la foi, mais de l'idolâtrie sociale » (OCVI 4, 176). Pour Simone Weil, n'existent pas l'adhésion ou la foi inconditionnées. Pour le consentement à Dieu, il faut examiner tout avec l'intelligence jusqu'à ce qu'on puisse s'en convaincre. Cette idée vient de la probité intellectuelle chez elle. Elle écrit dans la lettre à J. Bousquet : « L'intelligence a un rôle pour préparer le consentement nuptial à Dieu » (PSO 78).

L'intelligence a ensuite pour rôle de « discerner ce qui est objet d'amour surnaturel » (OCVI 2, 341). Simone Weil écrit :

« Foi. C'est à l'intelligence à discerner ce qui est objet d'amour surnaturel. Car elle doit parfaitement discerner tout ce qui est au niveau de la vérité intelligible et tout ce qui est au-dessous. Tout ce qui n'est ni l'un ni l'autre est objet d'amour surnaturel. La discrimination de l'intelligence est essentielle pour séparer l'amour surnaturel de l'attachement. Car on peut être attaché à quelque chose qu'on nomme Dieu » (OCVI 2, 341).

« Ce qui est au-dessous » de l'intelligence est « non-compris » (OCVI 3, 345) qui n'est ni l'intelligible, ni l'inintelligible. Il faut donc que l'intelligence discursive dégage, de manière logique et rigoureuse, l'intelligible du « non-compris » pour arriver au *vrai* inintelligible qui constitue le mystère. C'est le processus de l'intelligence pour pouvoir atteindre la limite étant la contradiction, face à laquelle elle ne peut plus avancer. Ainsi, au stade de tout ce qui n'est ni l'intelligible ni non-compris, c'est là où se trouve le mystère, domaine surnaturel, qui est « objet d'amour surnaturel ». Et « l'objet qui

convient à l'amour, c'est Dieu » (SG 86). L'adhésion ou la foi ne commence pas non seulement avec l'amour surnaturel, mais aussi avec l'intelligence. Pour le consentement à Dieu, il faut ces deux facultés humaines qui s'aident mutuellement. « L'adhésion doit procéder, pour chaque vérité en particulier, d'une illumination intérieure de l'intelligence et de l'amour » (OCVI 4, 176).

Le sens de la réalité et la primauté de l'amour surnaturel sur l'intelligence

Simone Weil insiste sur la primauté de l'amour surnaturel sur l'intelligence, autrement dit, la subordination de l'intelligence à l'amour surnaturel. En quoi consiste cette primauté de l'amour surnaturel ? Elle consiste d'abord, comme nous l'avons vu, au fait que l'amour surnaturel est la condition de l'usage de l'intelligence. Et ensuite, regardons ici que la primauté de l'amour surnaturel consiste à la différence du sens concret de la réalité pour l'intelligence et de celle pour l'amour surnaturel. Simone Weil écrit :

« Intelligence, intersection de la nature et du surnaturel. Produit une semi-réalité (nécessité conditionnelle). L'Amour (consentement) produit la réalité » (OCVI 3, 405).

Que signifie le fait que l'amour « produit la réalité », alors que l'intelligence « produit une semi-réalité » ? Pour répondre à cette question, Simone Weil emprunte « l'image de la caverne » (SG 88) à Platon. Ceux qui ne connaissent que le domaine naturel sans jamais avoir vu le domaine surnaturel sont « dans cette caverne depuis l'enfance, les jambes et le cou pris dans les chaînes. Ainsi ils doivent rester immobiles, ne pouvant regarder que devant eux, et ils ne peuvent pas tourner la tête à cause de leurs chaînes. (...) Et s'ils pouvaient parler ainsi, nécessairement ils croiraient qu'en donnant des noms aux choses qu'ils voient, ils nomment des choses vraiment présentes » (*République*, VII, 514 a - 516 c, SG 88-89).

Ce que l'homme regarde avec l'intelligence discursive se limite uniquement à la connaissance rationnelle, c'est-à-dire au domaine de la nécessité intelligible comme les mathématiques ou l'ordre du monde. C'est la vision naturelle par laquelle l'homme

regarde ou croit regarder la *vraie* réalité, mais cette dernière n'est qu'une « semi-réalité », car l'homme demeure dans la caverne. Par contre, ce que l'homme regarde avec l'amour surnaturel se rapporte au « domaine de la vérité transcendante » (OL 209), au-delà du domaine de l'intelligence. C'est l'image de l'homme qui est sorti hors de la caverne, tourne « son regard vers Dieu » (SG 88) et gagne la vision surnaturelle. La réalité vue par la vision surnaturelle est la réalité au sens vrai du terme sur laquelle insiste Simone Weil. C'est avec l'amour surnaturel en tant que « consentement » (OCVI 3, 405) à Dieu que « s'opère » (SG 88) « la conversion » (ibid.) de la vision naturelle à la vision surnaturelle. Le consentement à Dieu consiste donc à accepter la vision surnaturelle de la réalité ou du monde.

Pour ceux qui gagnent la vision surnaturelle, la réalité apparaît plus riche que lorsqu'ils ne connaissaient que la vision naturelle, c'est-à-dire que l'amour surnaturel donne un sens divin à la réalité autrement qu'un sens donné uniquement par l'intelligence. C'est donc en ce sens que nous pouvons lire le passage suivant : « L'amour surnaturel (...) constitue une appréhension de la réalité plus pleine que l'intelligence » (OCVI 2, 343) et fait apparaître la réalité surnaturelle devant l'intelligence. Ce qui est remarquable, c'est qu'en se rendant compte des mystères de la foi, et en effectuant le consentement à Dieu, l'intelligence peut sortir de la caverne et de l'« obscurité » (OCVI 2, 324) et reconnaître *expérimentalement* la réalité surnaturelle.

« Dans le domaine de l'intelligence, le surnaturel est ce qui est obscur et source de lumière. Le plus ne pouvant sortir du moins dans l'ordre de la valeur (*postulat à examiner*), cette obscurité est plus lumineuse que ce qui, pour notre intelligence, est lumineux. Nous allons continûment du moins au plus de lumière ; quand nous sautons, passant par de l'obscurité, quelque chose nous a tiré. Lumière descendante » (ibid.).

Pourquoi le surnaturel est-il d'abord considéré comme « ce qui est obscur » ? C'est parce que dans le domaine de l'intelligence, c'est-à-dire le domaine de la nécessité conditionnelle, le surnaturel est perçu comme hors jeu de l'intelligence. A ce niveau, le surnaturel n'est pas saisissable par l'intelligence. Mais, au niveau supérieur où l'intelligence est éclairée par l'amour surnaturel, le surnaturel devient « source de lumière » (ibid.). A ce stade, la réalité surnaturelle apparaît plus concrète que la réalité

vue uniquement par l'intelligence. L'amour surnaturel montre à l'intelligence le domaine de la vérité transcendante au-delà d'elle. C'est, répétons-nous, l'expérience même de l'intelligence dans la connaissance des mystères de la foi. « La foi, c'est l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour. La vérité comme lumière du bien ; le bien supérieur aux essences. L'organe en nous par lequel nous voyons la vérité est l'intelligence, l'organe en nous par lequel nous voyons Dieu est l'amour » (OCVI 2, 340). A travers cette expérience de la réalité surnaturelle, l'intelligence reconnaît la primauté de l'amour surnaturel sur elle. Simone Weil écrit effectivement : « Nous savons au moyen de l'intelligence que ce que l'intelligence n'appréhende pas est plus réel que ce qu'elle appréhende » (OCVI 2, 343).

Que peut-on tirer de l'expérience de la réalité surnaturelle faite par l'intelligence ? L'important est donc que sans sa fonction discursive d'affirmer ou de nier, l'intelligence ne cesse de s'exercer même dans la connaissance des mystères de la foi. C'est en ce sens qu'on peut lire le passage suivant : « L'intelligence ne peut reconnaître que par expérience, après coup, les avantages de cette subordination à l'amour. Elle ne les presse pas d'avance. Elle n'a d'abord aucun motif raisonnable d'accepter cette subordination. Aussi cette subordination est-elle chose surnaturelle, opérée par Dieu seul » (LR, 66-67). Le consentement à Dieu est effectué par l'intelligence éclairée par l'amour surnaturel. C'est à partir de là que commence la foi. Par la conversion comme l'âme se tourne vers Dieu, elle peut recevoir la nouvelle vision du monde qui apparaît devant elle comme réalité concrète et pourvue de sens divin. C'est la vision du monde conférée par Dieu qui est généralement considérée comme domaine au-delà de l'intelligence discursive.

« L'intelligence pure est à l'intersection de la nature et du surnaturel »

Nous avons remarqué que l'intelligence, éclairée par l'amour surnaturel, s'exerce à nouveau dans la connaissance des mystères de la foi, en arrêtant tout de même sa fonction discursive d'affirmer ou de nier. Là une question se pose : comment l'intelligence est-elle conçue comme telle ? Si elle n'est plus intelligence discursive, quelle est sa fonction dans la connaissance des mystères de la foi ?

Nous considérons une fois de plus le passage suivant : « L'intelligence pure est à

l'intersection de la nature et du surnaturel » (OCVI 3, 404). Maintenant une double interprétation est possible. La première est, comme nous l'avons vu, que l'intelligence se situe à sa limite, à l'état de *nuit obscure* où elle est obligée d'appeler recours à l'amour surnaturel. Cette interprétation renvoie à l'aspect négatif de l'intelligence. Mais en revanche, la deuxième, qui est l'aspect positif, est que l'intelligence a pour rôle de lier entre la nature et le surnaturel. De là on peut tirer la distinction entre « la raison naturelle » et « la raison surnaturelle » qui représentent respectivement ces deux aspects de l'intelligence.

« Vérité la plus importante. [...] Il y a une raison surnaturelle. C'est la connaissance, gnose, dont le Christ était la clef, la connaissance de la Vérité dont le souffle est envoyé par le Père. Ce qui est contradictoire pour la raison naturelle ne l'est pas pour la surnaturelle, mais celle-ci ne dispose que du langage de l'autre. Néanmoins la logique de la raison surnaturelle est plus rigoureuse que celle de la raison naturelle » (OCVI 4, 139).

Alors, quelle est la différence entre la raison naturelle et la raison surnaturelle ? Il serait erroné de conclure que la raison naturelle signifie l'intelligence, et que la raison surnaturelle signifie l'amour surnaturel. Car ces deux sortes de raison dérivent de « l'intelligence pure » (OCVI 3, 404) étant utilisée chez Simone Weil comme synonyme de « l'attention intellectuelle » (IPC 155)²³⁷. Comme l'indique E. Gabellieri, « il s'agit moins de deux facultés que de deux états de la même facultés et de deux régimes de l'attention intellectuelle »²³⁸. La raison naturelle et la raison surnaturelle sont englobées par l'intelligence pure ou l'attention intellectuelle.

Alors, quelle est la relation entre l'intelligence pure (l'attention intellectuelle) et l'amour surnaturel ? Certes, chez Simone Weil, le terme attention est utilisé comme

²³⁷ « L'intelligence pure » et « l'attention intellectuelle » sont utilisées comme synonyme chez Simone Weil : « L'intelligence pure est à l'intersection de la nature et du surnaturel » (OCVI 3, 404). Et également : l'« attention intellectuelle est à l'intersection de la partie naturelle et de la partie surnaturelle de l'âme. Ayant pour objet la nécessité conditionnelle, elle ne suscite qu'une demi-réalité. Nous conférons aux choses et aux êtres autour de nous, autant qu'il est en nous, la plénitude de la réalité, quand, à l'attention intellectuelle nous ajoutons cette attention encore supérieure qui est acceptation, consentement, amour. » (IPC 155).

²³⁸ E. Gabellieri, *ibid.*, p. 217. Pour un exposé très détaillé sur la raison naturelle et la raison surnaturelle, on peut consulter l'ouvrage de E. Gabellieri, *Être et don — Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris, éditions peeters, 2003, particulièrement « Raison naturelle et raison surnaturelle », pp. 431-449.

amour : « C'est une attention intense, pure, sans mobile, gratuite, généreuse. Cette attention est amour » (EL 36) ; « L'amour surnaturel et la prière ne sont pas autre chose que la forme la plus haute de l'attention » (OCVI 2, 435). Mais, comme le remarque M. Vetö, Simone Weil distingue « l'attention intellectuelle qui nourrit l'intelligence d'une attention supérieure qui est l'amour et le consentement libre et qui se trouve reliée au surnaturel ». L'attention « s'exerce comme intelligence à un niveau inférieur et comme amour à un niveau supérieur »²³⁹. De là, l'intelligence pure (l'attention intellectuelle) et l'amour surnaturel sont englobés par le terme d'attention.

Si intelligence pure (l'attention intellectuelle) et l'amour surnaturel sont liés par l'attention, la différence entre ces deux n'est pas claire. Pourrait-on dire que l'amour surnaturel comporte quelque fonction intellectuelle ? Notre réponse est non. Comme nous l'avons discuté, l'amour surnaturel peut être défini comme la lumière qui éclaire l'intelligence, et qui la fait se tourner vers Dieu. En ce sens, il est une faculté qui existe dans l'âme. Pour autant, il ne peut pas s'exercer tout seul sans l'intelligence. Pour qu'il puisse s'exercer, il faut une autre faculté, c'est-à-dire l'intelligence. M. Vetö remarque que « là ou elle [Simone Weil] expose ces deux facultés [l'intelligence et l'amour surnaturel] comme étant en une parenté étroite, l'élément commun qui les rapproche n'est pas l'intelligible mais le *bien*. L'intelligence et l'amour ne sont pas reliés parce qu'ils portent tous deux sur l'intelligible mais parce qu'ils sont mûs — tous deux — par le bien »²⁴⁰.

Ici pour mieux saisir le statut de l'amour surnaturel par rapport à l'intelligence, on peut évoquer l'utilisation différente des termes « l'intelligence » et « l'intelligence pure » chez Simone Weil. Pourquoi ajoute-elle l'adjectif « pure » à l'intelligence ? Elle tente de faire, nous semble-t-il, la distinction entre les deux termes : le terme « intelligence » signifie la faculté restreinte au fait de concerner uniquement le domaine naturel ; et le terme « l'intelligence pure » signifie l'attention intellectuelle qui est à cheval sur deux domaines, à savoir le domaine naturel et le domaine surnaturel. Par là, nous résumons comme suit : « l'attention intellectuelle » étant « l'intelligence pure » fonctionne donc comme intelligence *simple* à un niveau inférieur pour concerner le domaine naturel, et comme amour à un niveau supérieur pour concerner le domaine

²³⁹ M. Vetö, *ibid.*, pp. 47-48.

²⁴⁰ M. Vetö, *ibid.*, p. 47.

surnaturel, c'est-à-dire « le domaine de la vérité transcendante » (OL 209) qui se situe au-delà de l'intelligence *simple*.

Nous sommes d'accord que la raison naturelle correspond à l'intelligence *simple*. Alors à quoi correspond la raison surnaturelle ? Elle ne correspond pas simplement à l'amour surnaturel, mais à l'union de l'intelligence et de l'amour surnaturel, à savoir l'intelligence éclairée par l'amour surnaturel. Si on regarde à tort que face aux mystères de la foi, l'intelligence se transforme en amour surnaturel, ou que ce dernier prenant le relais de l'intelligence se substitue à elle, c'est d'ignorer que la raison surnaturelle est l'union de l'intelligence et de l'amour surnaturel.

Pour que la réalité surnaturelle qui n'est pas compréhensible au niveau de l'intelligence *simple* et discursive, puisse être *compréhensible* à l'intelligence au niveau supérieur de sa fonction, il faut qu'elle soit éclairée par l'amour surnaturel. Cette intelligence éclairée par l'amour surnaturel, à savoir l'unité de l'intelligence et de l'amour surnaturel, est la raison surnaturelle. Il s'ensuit que ce n'est pas seul l'amour surnaturel qui s'occupe de la réalité surnaturelle, mais que c'est l'intelligence éclairée par l'amour surnaturel comme raison surnaturelle qui comprend et saisit la réalité surnaturelle en tant que telle. « La raison naturelle appliquée aux mystères de la foi produit l'hérésie. Les mystères de la foi séparés de toute raison sont non plus des mystères, mais des absurdités. » Mais Simone Weil y ajoute que « la raison surnaturelle n'existe que dans les âmes qui brûlent de l'amour surnaturel de Dieu. (...) Saint Jean de la Croix savait qu'il y a une raison surnaturelle, lui qui écrivait qu'on pénètre seulement par la Croix dans les secrets de la Sagesse de Dieu » (OCVI 4, 139-140). E. Gabellieri dessine ce phénomène de l'unité de l'intelligence et de l'amour surnaturel : « L'intelligence [...] baigne dans l'Amour en tant que celui-ci « produit la réalité », mettant en lumière la plénitude d'une réalité reliée à son principe transcendant »²⁴¹.

On peut conclure que l'intelligence éclairée par l'amour surnaturel en tant que raison surnaturelle, s'exerce dans la connaissance des mystères de la foi. Alors, quelle est sa fonction qui n'est plus fonction discursive, mais une autre. C'est toujours question. Nous examinerons cette question dans le chapitre III *l'intelligence et la lecture* du point de vue épistémologique.

²⁴¹ E. Gabellieri, *Simone Weil : raison philosophique et amour surnaturel*, in P. Capelle (éd.) *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005, p. 217.

Chapitre III. L'intelligence et la lecture

1. Du discursif scientifique au discursif métaphysique

Nous avons vu dans le Chapitre II la fonction de l'intelligence discursive dans la réalité surnaturelle, c'est-à-dire qu'elle fonctionne de façon discursive même dans la réalité perçue par la connaissance surnaturelle. Selon J.-M. Perrin, le mot surnaturel au sens weilien du terme est « ce qui est produit par Dieu et non nécessairement ce qui est accès à la vie de Dieu, à la grâce, comme dit ordinairement le langage chrétien »²⁴². Selon A. Naud, pour Simone Weil, « le surnaturel n'est rien d'autre que Dieu lui-même et le mystère qui l'entoure »²⁴³. La réalité surnaturelle est donc la réalité pourvue du sens divin, autrement dit une vision du monde ou un cadre de pensée conféré par Dieu. C'est à travers cette vision du monde ou dans ce cadre de pensée que l'on peut considérer la réalité comme surnaturelle.

Rappelons que c'est à l'intelligence éclairée par l'amour surnaturel — raison surnaturelle, unité de l'intelligence et de l'amour surnaturel — que la réalité surnaturelle apparaît. Et la connaissance fondée par la manipulation de l'intelligence discursive à l'égard de ou dans la réalité surnaturelle est la connaissance surnaturelle. La fonction de l'intelligence qui s'exerce pour saisir la connaissance surnaturelle, selon Simone Weil, n'est plus *discursive au sens scientifique*, car, dans ce cas, l'intelligence ne peut accéder à la connaissance surnaturelle sans amour. Mais elle est quand même *discursive au sens métaphysique, religieux* ou encore *surnaturel*, dans le sens qu'elle s'exerce dans un cadre ou un système de la pensée métaphysique, religieuse ou surnaturelle.

L'important est que même penser la réalité surnaturelle est rendu possible par la fonction de l'intelligence discursive. M. Vetö nomme ce cadre de la pensée de Simone Weil « métaphysique religieuse » en intitulant son œuvre²⁴⁴.

²⁴² J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, p. 50.

²⁴³ A. Naud, *Le dogme et le respect de l'intelligence*, Québec, FIDES, 2002, p.62.

²⁴⁴ M. Vetö, *Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Tableau I

Fonction discursive A	→	→	→	Fonction discursive B
(Scientifique)				(métaphysique)
(Logique)				(religieuse)
(Selon la nécessité)				(Selon la parole divine)
« raison naturelle »				« raison surnaturelle »

Le cadre de pensée métaphysique rend possible la fonction discursive B.

Comme l'indique le Tableau I ci-dessus, il y a donc deux sortes de la faculté discursive au sens scientifique et au sens métaphysique, religieux et surnaturel. Simone Weil les appelle respectivement « raison naturelle » et « raison surnaturelle » (OCVI 4, 139). Si la raison dont la fonction est discursive peut s'employer au domaine naturel ainsi qu'au domaine surnaturel, notre philosophe pense que même dans la connaissance surnaturelle, l'intelligence discursive s'exerce toujours, en étant à cheval sur la frontière du domaine naturel et du domaine surnaturel. En ce sens, on peut comprendre le passage de Simone Weil : « l'intelligence pure est à l'intersection de la nature et du surnaturel » (OCVI 3, 404).

Or, comment est-il possible le transfert de la mode de connaissance, c'est-à-dire transfert du discursif scientifique au discursif métaphysique, religieux et surnaturel ? C'est à travers le « consentement » (OCVI 3, 405) à Dieu que ce transfert est possible et qu'on peut gagner une nouvelle vision du monde ou un nouveau point de vue à l'égard de la réalité. Il s'agit donc d'accepter ou non une vision du monde ou un cadre de pensée conférés par Dieu. Pourtant au bout du raisonnement, ce qui nous permet d'accepter cette nouvelle vision du monde et de consentir à Dieu n'est pas l'intelligence discursive, mais l'intelligence intuitive — l'intuition —, car on ne peut pas démontrer discursivement que ce consentement est un choix correct ou non, comme l'impossibilité de démontrer qu'un acte est éthiquement bon ou non. Par conséquent, il nous est

toujours possible, en fin de compte, d'avoir un choix de ne pas consentir. Autrement dit, comme le dit Kant dans sa *Dialectique transcendantale*²⁴⁵, au bout de la démonstration, on doit aboutir aux paralogismes de la raison pure et, par conséquent, on ne peut ni démontrer, ni fonder la validité du consentement à une vision métaphysique, religieuse et surnaturelle.

L'intuition, l'intelligence intuitive

Nous montrons dans ce chapitre III que ce qui permet le consentement est « l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour surnaturel » (OCVI 2, 340). Elle nomme la capacité de connaître dans cette expérience, l'intuition (OCVI 3, 230), l'attention intuitive (CO 430) ou l'intelligence intuitive par rapport à l'intelligence discursive. Quelle est la fonction de l'intuition chez Simone Weil ? C'est une question principale dans ce Chapitre III.

L'objectif de notre étude est d'interpréter l'intuition au sens weilien en tant que l'instant éclaté comme illumination intérieure, comme le *satori* dans le bouddhisme zen, qui nous amène à acquérir une nouvelle vision du monde. Dans le cas de Simone Weil, elle nommerait cette dernière une vision *surnaturelle*. Si on interprète l'instant éclaté comme illumination intérieure en termes de Simone Weil, c'est bien juste au moment de « l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour surnaturel » (OCVI 2, 340). Notre hypothèse est que la notion weilienne d'intuition se situe à la frontière du discursif scientifique et du discursif métaphysique et religieuse, en rendant possible le transfert du mode de connaissance de l'un à l'autre, comme le remarque le Tableau II ci-dessous.

²⁴⁵ E. Kant, *Critique de la raison pure*, GF Flammarion, Aubier, Paris, 2001.

Tableau II

Fonction discursive A	→	Fonction intuitive	→	Fonction discursive B
(Scientifique)				(métaphysique)
(Logique)				(religieuse)
(Selon la nécessité)				(Selon la parole divine)
« raison naturelle »				« raison surnaturelle »

L'intuition rend possible

le transfert de la fonction discursive A à la fonction discursive B.

- l'intuition chez Simone Weil
- l'instant éclaté comme illumination intérieure
- le *satori*

Pour mettre en relief l'intuition chez Simone Weil, nous examinerons la notion de lecture chez elle. La lecture semble englober tout acte de connaître, dont le mode est varié selon les trois niveaux. Simone Weil les précise : « Lectures superposées : lire la nécessité derrière la sensation, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre » (OCVI 2, 373). Ce qui nous intéresse ici, c'est l'expression de « lire Dieu derrière l'ordre ». Or, quelle est plus précisément la capacité de lire Dieu ? Cette capacité appartient au domaine surnaturel. Cela signifie que dans les lectures superposées, il doit y avoir le transfert de la capacité du discursif scientifique au discursif métaphysique ou religieux, en passant à l'intuition.

Sur ce point, nous pouvons remarquer que la pensée de Simone Weil est influencée par le bouddhisme zen, comme elle le mentionne elle-même dans ses Cahiers²⁴⁶. L'intuition chez Simone Weil, disons l'instant éclaté comme illumination intérieure, la compréhension spontanée, comme étant « l'expérience que l'intelligence est éclairée par

²⁴⁶ Cf. par exemple, OCVI 3, 91.

l'amour surnaturel », correspond, nous semble-t-il, au *satori* du bouddhisme zen, qui permet d'acquérir une nouvelle vision du monde ou un nouveau point de vue à l'égard de la réalité, et qui nous invite au consentement qui s'ouvre sur la sphère du discursif métaphysique, religieux et surnaturel. Et également, à travers l'analyse de la structure du *satori* du bouddhisme zen en tant qu'un mode de connaissance, nous voudrions savoir ce que Simone Weil entend par les expressions : « lire Dieu », « non-lecture » et « intuition ».

Le Chapitre III a donc pour but de chercher la relation entre l'intuition de Simone Weil et le *satori* du bouddhisme zen afin de savoir le rôle de l'intuition dans la notion de lecture et de mettre en relief la place de l'intelligence par rapport à l'intuition et, en particulier, à la lecture de Dieu.

Dans certaines études de la mystique²⁴⁷, le *satori* du zen est considéré comme identique à la gnose et comme une sorte de la mystique. Mais D. Suzuki et Y. Ueda, spécialistes du bouddhisme zen, remarquent que le *satori* n'est pas mystique²⁴⁸. Si l'intuition chez Simone Weil a quelques points communs avec le *satori*, la manière de saisir le monde à travers l'intuition chez elle n'est non plus mystique. Si c'est le cas, on peut penser qu'il y a un mode de connaissance autrement que la connaissance scientifique s'appuyant sur le raisonnement ou la démonstration. Dans le bouddhisme zen, c'est la « logique de non-logique »²⁴⁹ qui joue un rôle de levier pour parvenir au *satori*. Cette idée correspond à la notion de « contradiction » chez Simone Weil, contradiction qui nous amène « au-delà du domaine de l'intelligence » (OCVI 4, 173).

Les lectures superposées et ses trois niveaux de lecture

Avant d'aborder les questions, nous faisons quelques remarques sur la notion de lecture : « Lectures superposées : lire la nécessité derrière la sensation, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre » (OCVI 2, 373). Les lectures superposées de Simone Weil correspondent respectivement aux trois genres de

²⁴⁷ *Les encyclopédies des mystiques*,

²⁴⁸ D. Suzuki, 『禅問答と悟り』 *Le kôan zen et le satori*, Tokyo, Shunjusha, 1990, pp. 90-91. S. Ueda, 『非神秘主義 禅とエックハルト』 *La non-mystique, le zen et Maître Eckhart*, Tokyo, Iwanami, 2008, pp. 363-365.

²⁴⁹ D. Suzuki, *ibid.*, p. 156 et pp. 220-221.

connaissance de Spinoza qui se résument en ceci : le premier genre de connaissance est la connaissance subjective de la sensibilité et de l'imagination ; le deuxième genre de connaissance, la connaissance objective de la raison ; le troisième genre de connaissance, la connaissance intuitive. Ce qui est important ici, c'est de savoir ce qu'elle veut dire en empruntant aux vocabulaires de Spinoza²⁵⁰.

Comme le remarque F. R. Puente, pour traiter les lectures superposées, il ne faut pas considérer la succession, mais la simultanéité de la lecture aux trois niveaux. C'est de « lire une chose *derrière* une autre et non de la lire *après* une autre. (...) On doit lire *en même temps* la nécessité, l'ordre et Dieu »²⁵¹. Car, entre chaque niveau de lecture, il n'y a pas de distinction claire. Dès que l'on lit la nécessité, cette dernière est immédiatement lue comme ordre et ensuite Dieu.

2. La première lecture : lire la nécessité derrière la sensation.

Le sens de la réalité naturelle et celui de la réalité surnaturelle

La réalité vue à travers une vision du monde conférée par Dieu, c'est-à-dire la réalité pourvue du sens divin, est la réalité surnaturelle. Or, si la lecture qui commence d'abord par lire la nécessité derrière les sensations au premier niveau, a finalement pour but de lire Dieu derrière l'ordre au dernier niveau, il doit y avoir un point de transfert de la réalité naturelle à la réalité surnaturelle. Pour savoir où est ce point de transfert dans les lectures superposées, il faut examiner la notion même de réalité dans chaque niveau de lecture ou, plus précisément, de lectures superposées de Simone Weil.

On considère ordinairement, par exemple, ce qu'on voit ou touche comme la réalité ou le monde réel. Par conséquent, quand on dit le monde réel, c'est ce qui existe autour de nous sur le plan objectif ou universel. Mais Simone Weil donne ici une thèse principale de notion de lecture : « Le monde est un texte à plusieurs significations » (OCVI 1, 295 et 411). Selon elle, le monde réel existe en tant que tel,

²⁵⁰ Sur le tableau qui présente la correspondance entre les lectures superposées de Simone Weil, les trois genres de connaissance de Spinoza et les degrés de connaissance de Platon, voir R. Chenavier, *Simone Weil, Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001, p. 644. Le Tableau IV, Niveaux de lecture et de connaissance.

²⁵¹ F. R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 107-108.

mais ce qu'il représente change selon les niveaux de lecture. En ce sens, il n'est pas illégal d'utiliser les expressions de réalité naturelle et de réalité surnaturelle, car si on regarde le monde au sens naturel ou au sens surnaturel, tout dépend de notre lecture.

Ce qu'on voit *réellement* en tant que monde au niveau soit naturel, soit surnaturel, est selon Simone Weil « la signification que nous lisons nous-même » (OCVI 1, 411). Selon les lectures superposées, le monde apparaît à nos yeux comme l'ensemble des significations que nous lisons. Pour que le sens de la réalité du monde puisse apparaître, il faut que nous le lisions. Comme le remarque R. Chenavier, « seul le sens lu est réel »²⁵².

La sensation

Nous commençons à analyser la notion de réalité par la première lecture : lire la nécessité derrière la sensation qui constitue le point de départ de la lecture. Dans *Essai sur la notion de lecture*, Simone Weil montre tout d'abord la similitude entre « sensation » et « signification », cette similitude qui est la clef pour comprendre ce qu'est la réalité du monde au premier niveau de lecture.

« La sensation est immédiate, brutale et s'empare de nous par surprise » (OCIV 1, 73-74, *Essai sur la notion de lecture*). Et son caractère consiste au fait que « cela vient du dehors, de la matière » (ibid., p. 74). Sur ce point, Simone Weil nous donne deux exemples, premièrement : « un homme reçoit, sans s'y attendre, un coup de poing dans l'estomac ; tout est changé par lui avant qu'il sache ce qui lui est arrivé » (ibid., p. 74). Et deuxièmement : « Deux femmes reçoivent chacune une lettre, annonçant à chacune que son fils est mort ; la première, au premier coup d'œil jeté sur le papier, s'évanouit, et plus jamais, jusqu'à sa mort, ses yeux, sa bouche, ses mouvements ne seront tels qu'ils ont été. La seconde reste la même, son regard, son attitude ne changent pas ; elle ne sait pas lire. Ce n'est pas la sensation, c'est la signification qui a saisi la première, en atteignant l'esprit immédiatement, brutalement, sans sa participation, comme les

²⁵² R. Chenavier, ibid., p. 521 : « Ce qui est réellement donné c'est ce que nous lisons à travers les sensations. Celles-ci sont données, « en un sens », mais seul le sens lu est réel. C'est l'acte de lire des signes qui fait qu'un sens est donné. S'il n'y avait que des lettres dans un texte et que des sensations dans notre expérience, il n'y aurait pas de monde, car il n'y aurait aucune signification ».

sensations saisissent. Tout se passe comme si la douleur résidait dans la lettre, et de la lettre sautait au visage de qui la lit. Quant aux sensations elles-mêmes, telles que la couleur du papier, de l'encre, elles n'apparaissent même pas. Ce qui est donné à la vue, c'est la douleur » (ibid., p. 74).

Les lettres apparaissent comme signification pour ceux qui sont capables de les lire. Le noir de l'encre sur du papier apparaît comme sensation à ceux qui ne le sont pas. Simone Weil remarque, en tenant compte de la similitude entre elles, « le mystère est que des sensations en elles-mêmes presque indifférentes nous saisissent de la même manière par leur signification » (ibid., p. 74). Pourquoi est-ce mystère pour elle ? C'est parce que « l'effet est le même » entre un coup de poing dans l'estomac comme sensation et le choc donné par la lettre tragique comme signification. La signification n'est que ce que nous lisons dans les apparences des lettres, mais l'effet de la signification d'une lettre tragique est le même qu'un coup de poing dans l'estomac comme sensation. « C'est ainsi qu'à chaque instant de notre vie nous sommes saisis comme du dehors par les significations que nous lisons nous-mêmes dans les apparences » (ibid., p. 74).

Ce que Simone Weil veut dire par la similitude entre la sensation et la signification, c'est que le monde n'est que la signification que nous lisons, et qu'en ce sens-là, elle n'est pas réelle ; mais dans la mesure où elle nous saisit comme du dehors, elle est réelle. C'est la « contradiction » (ibid., p. 75) que comporte la notion de lecture. Mais sur ce point, Simone Weil dit : « pourquoi vouloir résoudre cette *contradiction*, alors que la tâche la plus haute de la pensée, sur cette terre, est de définir et de contempler les contradictions insolubles, qui, comme disait Platon, tirent vers le haut ? » (ibid., p. 75). La sensation que nous éprouvons ne constitue pas encore la réalité, ni la signification non plus. Mais seule la signification que nous lisons est la réalité. « Ce qui est singulier, c'est qu'il ne nous est pas donné des sensations et des significations ; ce que nous lisons nous est seul donné ; (nous ne voyons pas des lettres) ». (ibid., p. 75).

Si le monde n'est que la signification que nous lisons, ne tombons-nous pas dans le relativisme à l'égard du monde réel ? Sur ce point, Simone Weil se demande : « que lisons-nous ? Non pas n'importe quoi à notre gré », la lecture ne signifie pas qu'on peut lire en toute liberté comme ce qu'on veut. Il faut lire selon une sorte de règle ; c'est la nécessité. Voilà pourquoi il faut lire la nécessité derrière la sensation qui n'est pas encore signification figurant le monde réel. Mais, en même temps, le fruit de la lecture

n'est « pas, non plus, quelque chose qui ne dépendrait en aucune manière de nous ». En quel sens la lecture dépend-t-elle de nous ? On peut penser deux choses : premièrement c'est la nécessité à laquelle nous sommes soumis, car à ce premier niveau de lecture, nous ne pouvons pas lire en dehors de cette nécessité, autrement que la manière discursive selon les lois nécessaires. Et deuxièmement, le fruit de la lecture change à la mesure des degrés de notre « apprentissage » (OCVI 1, 290). « Puisque nous choisissons ce que nous sentons à travers les sensations par l'apprentissage »²⁵³. En ce sens, au premier niveau, la lecture est conduite par la nécessité et, par conséquent, est assez limitée.

Le premier niveau de lecture, c'est de lire la nécessité derrière la sensation. La notion de nécessité chez Simone Weil identifie à la réalité ou au réel pour l'intelligence. « Le réel et la nécessité, c'est la même chose » (OC I, 376). « Expérience : contact avec réalité. Réalité = nécessité » (OCVI 1, 157). Il s'agit ici d'un monde de matière ou d'un monde composé des faits dont le caractère est universel, intelligible et accessible à tous. C'est la réalité à la première lecture.

Lire la nécessité consiste à éviter la « fausse lecture » (OCVI 2, 319) qui surgit le rêve ou l'illusion, et également à surmonter le relativisme de la lecture. « Lire la nécessité à travers toutes les sensations, c'est saisir la réalité, c'est sortir du rêve » (OCVI 1, 194-195). Simone Weil écrit à son élève que vivre la réalité de la vie ne consiste pas à se réjouir des sensations, mais à vivre conformément à ce qui est pensé et saisi selon la nécessité. C'est-à-dire, elle critique la vie épicurienne.

« Si vous persistez à avoir pour principal objectif de connaître toutes les sensations possibles [...] vous n'irez pas loin. J'aimais bien mieux quand vous disiez aspirer à prendre contact avec la vie réelle. Vous croyez peut-être que c'est la même chose ; en fait, c'est juste le contraire. Il y a des gens qui n'ont vécu que de sensations et pour les sensations. [...] Car la réalité de la vie, ce n'est pas la sensation, c'est l'activité — j'entends l'activité et dans la pensée et dans l'action. Ceux qui vivent de sensations ne sont, matériellement et moralement, que des parasites par rapport aux hommes travailleurs et créateurs, qui seuls sont des hommes. J'ajoute que ces derniers, qui ne recherchent pas les sensations, en

²⁵³ R. Chenavier, *ibid.*, p. 529.

reçoivent néanmoins de bien plus vives, plus profondes, moins artificielles et plus vraies que ceux qui les recherchent » (CO 68-69).

Dans le monde de matière ou des faits, il n'y a pas de place de la valeur, ni du bien. C'est parce que Dieu est absent dans ce monde. Le monde de la nécessité est un monde sans Dieu mais à sa place c'est la force qui règne ce monde²⁵⁴. La force apparaît à l'intelligence comme « mécanisme aveugle » (PSO 101).

La contradiction, épreuve de la nécessité

La contradiction que l'intelligence discursive atteint par la démonstration est le « critérium du réel ». « Les contradictions auxquelles l'esprit se heurte, seules réalités, critérium du réel. Pas de contradictions dans l'imaginaire. La contradiction est l'épreuve de la nécessité » (OCVI 2, 454). En quoi consiste le fait que la contradiction est réalité, critérium du réel et épreuve de la nécessité ? L'intelligence discursive est enfermée dans les réseaux nécessaires et ne peut jamais en sortir. En ce sens, la nécessité comme étant le mécanisme aveugle limite les mouvements de l'intelligence discursive. Mais en même temps, c'est grâce à ces réseaux nécessaires mêmes, comme étant mécanisme aveugle, que sa démonstration est possible. La conséquence de la démonstration est la contradiction. Et cette dernière est à la fois la cage (la limite) mais le levier de l'intelligence discursive. « Comme Platon le savait, tout ce que l'intelligence humaine peut se représenter enferme des contradictions qui sont le levier par lequel elle s'élève au-dessus de son domaine naturel » (S 203).

Comme nous l'avons déjà vu dans le Chapitre II, l'intelligence discursive touche le surnaturel avec la contradiction, comme l'aveugle touche la réalité vue avec son bâton. Dans ce monde de matière, sans valeur en raison de l'absence de Dieu, où les réseaux nécessaires règnent, comment l'intelligence voit ou saisit-elle le surnaturel ? Comment la réalité surnaturelle apparaît-elle à l'intelligence à ce premier niveau de lecture ? Sur ce point, R. Chenavier remarque bien l'équivalent du bâton pour l'aveugle à la

²⁵⁴ F. R. Puente, *ibid.*, p. 116 : « Ce monde de la nécessité est un monde sans Dieu puisque Dieu est, pour Simone Weil, le Bien. C'est un monde où règnent la violence et la force ». Cf. aussi *L'Iliade ou le poème de la force*.

contradiction pour l'intelligence. « Le bâton est ce qui est supplée au défaut de vision, et permet à l'aveugle de toucher l'objet *comme* il le verrait, car le toucher est directement au bout du bâton, bien que le bâton soit un intermédiaire. De même, la contradiction supplée au défaut de l'intelligence [discursive] humaine, qui est incapable de saisir « le domaine transcendant de la vérité » (OL 228), en permettant d'éprouver la réalité du surnaturel *comme* l'intelligence [discursive] la saisirait. L'intelligence [discursive] humaine ne peut être au surnaturel comme la vision serait à l'objet vu, mais la contradiction peut être à la réalité du surnaturelle comme le bâton de l'aveugle est à la chose touchée. [...] Le surnaturel reste, pour l'intelligence [discursive] humaine, ce qu'est le monde de la vision pour l'aveugle. [...] Ce qui est surnaturel par défaut d'intelligence est réel par contact, grâce à la contradiction, comme ce qui est irréel par défaut de vision devient réel par le toucher, grâce au bâton. A ce [premier] niveau de lecture, la « connaissance surnaturelle » est contact avec la transcendance de la vérité, contact que permet la contradiction ; c'est ce que permet la perception du monde par le bâton pour l'aveugle »²⁵⁵.

Ainsi, l'intelligence sert de la contradiction « comme d'une pince, pour entrer par elle en contact avec le domaine transcendant de la vérité inaccessible aux facultés humaines » (OL 228). « Le contact est direct, quoiqu'il se fasse par un intermédiaire, de même que le sens du toucher est directement affecté par les rugosités d'une table sur laquelle on promène, non pas la main, mais un crayon. Ce contact est réel » (OL 228), pourtant en ce qui concerne le contact de l'intelligence avec le surnaturel, « au nombre des choses qui par nature sont impossibles, car il s'agit d'un contact entre l'esprit [comme étant l'intelligence discursive] et ce qui n'est pas pensable [par elle]. *Il est surnaturel mais réel* » (OL 228)²⁵⁶. Le contact de l'intelligence avec la contradiction est réel ; c'est ce contact qui nous permet de toucher la réalité surnaturelle. « Le réel, c'est essentiellement la contradiction. Car le réel c'est l'obstacle, et l'obstacle d'un être pensant, c'est la contradiction » (C, II, 304). La notation ci-dessous de Simone Weil représente bien la réalité au 1^{er} niveau de lecture.

« La nécessité est l'essence de la réalité des choses d'ici-bas. Autrement dit, leur

²⁵⁵ R. Chenavier, *ibid.*, pp. 531-532.

²⁵⁶ C'est nous qui soulignons.

essence est conditionnelle. Leur essence est de n'être pas des fins. Leur réalité même est qu'ils ne sont pas des biens. Comme Dieu est bien qui n'est pas autre chose qu'un bien, la matière n'est pas autre chose qu'un non-bien » (OCVI 3, 195).

Pour l'intelligence discursive, la nécessité est aussi représentée comme géométrie. L'essence de la géométrie²⁵⁷ « est d'être une étude qui a pour objet la nécessité, cette même nécessité qui, en fait, est souveraine ici-bas » (Œ 1069) Au premier niveau de lecture, le monde apparaît comme réseaux géométriques (réseaux nécessaires) auxquelles l'intelligence discursive est soumise. Comme ces réseaux géométriques sont réels, la contradiction atteinte à travers eux est également, bien entendu, réelle. « La plupart ignorent toujours que presque toutes nos actions, simples ou savamment combinées, sont des applications de notions géométriques, que l'univers où nous vivons est un tissu de relations géométriques, et que la nécessité géométrique est celle même à laquelle nous sommes soumis en fait, comme créatures enfermées dans l'espace et le temps » (Œ 1068)²⁵⁸. Cette vision du monde géométrique nous emmène au 2^e niveau de lecture.

3. La deuxième lecture : lire l'ordre derrière la nécessité

La vision du monde mathématique ou géométrique

L'analyse du 2^e niveau de lecture, à savoir « lire l'ordre derrière la nécessité » (OCVI 2, 373), est indispensable, pour la raison que ce 2^e niveau a pour fonction de lier le 1^{er} niveau de la lecture, c'est-à-dire lecture du monde de matière ou des faits, lecture de la réalité naturelle, et le 3^e niveau, lecture de Dieu derrière l'ordre, lecture de la réalité surnaturelle.

Pour continuer à chercher où se trouve un point de transfert de la réalité naturelle à la réalité surnaturelle, nous examinons la notion de réalité au 2^e niveau de lecture. La réalité au 2^e niveau se représente comme ordre. Pour l'intelligence discursive, l'ordre

²⁵⁷ F.-R. Puente, *ibid.*, p. 126.

²⁵⁸ « Un tissu de conditions nouées » (IPC 146).

est saisissable comme « relations nécessaires » (E 1214) qui sont au domaine naturel. Et la question est de savoir comment l'intelligence discursive peut lire dans ces relations nécessaires Dieu qui appartient au domaine surnaturel. Il nous semble que le point de transfert de la réalité naturelle à la réalité surnaturelle se trouve dans la question de savoir comment l'intelligence discursive fonctionne par rapport à l'ordre et ensuite à Dieu.

Comme l'ordre constitue la réalité au 2^e niveau de lecture, il est l'objet de la lecture de l'intelligence discursive. Pour savoir la réalité au 2^e niveau de lecture, il faut comprendre la différence entre la nécessité et l'ordre. La nécessité perçue au 1^{er} niveau de lecture est ensuite conçue, pensée ou saisie par l'intelligence discursive au 2^e niveau de lecture comme ordre. On peut expliquer la différence entre la nécessité et l'ordre par deux points.

Le premier point est à la différence de *la manière de saisir le monde* soit comme nécessité soit comme ordre. D'un côté, saisir le monde de matière, c'est de percevoir la nécessité. De l'autre, saisir les relations nécessaires (E 1214)²⁵⁹ ou penser dans les rapports intelligibles²⁶⁰, c'est de concevoir l'ordre. L'ordre apparaît à l'intelligence discursive comme relations nécessaires ou rapports intelligibles. Par rapport à la 1^{ère} lecture du monde de matière, la 2^e lecture ne s'en tient pas à la simple perception de la nécessité, mais à concevoir les rapports intelligibles, c'est-à-dire l'ordre.

Le deuxième point vient de la différence de l'essence de la nécessité et de celle de l'ordre ; ceci confirme en parallèle le premier point. Pour Simone Weil, l'ordre est la représentation de la justice, du bien et du beau. La nécessité est conditionnelle parmi les hommes. Par contre, le bien, indépendamment des faits ici-bas, vient de dehors.

Lire l'ordre du monde derrière la nécessité, c'est de concevoir, comme ordre, la nécessité déjà perçue au 1^{er} niveau de lecture par l'intelligence discursive. En d'autres termes, c'est sur le plan des conditions définies, c'est-à-dire sur le plan mathématique que l'ordre est conçu par l'intelligence discursive. « La réalité de la matière, c'est la nécessité, mais nous ne pouvons concevoir la nécessité qu'en posant des conditions définies, c'est-à-dire dans la mathématique » (C, III, 139). Ainsi, pour concevoir la

²⁵⁹ F. R. Puente, *ibid.*, p. 135 : « Ce qui apparaît à notre chair comme force brutale doit être, en même temps, *lu* par notre intelligence comme « équilibre de relations nécessaires ».

²⁶⁰ R. Chenavier, *ibid.*, p. 535 : « La nécessité pensée dans sa vérité renvoie à l'ordre, c'est-à-dire à la pensée des rapports intelligibles ».

nécessité en tant qu'ordre, il faut la vision du monde mathématique qui constitue les conditions définies du mouvement de l'intelligence. Ce sont les conditions définies qui permettent à l'intelligence de penser discursivement et de mesurer le mouvement d'un objet, par exemple, sa tombe par la pesanteur. C'est la réponse à la question de savoir dans quelle condition l'intelligence conçoit l'ordre.

« Platon, *République*. Les perceptions qui enferment de la quantité [...] nous invitent à la connaissance du deuxième genre. Pour exercer cette connaissance, il faut nous transporter dans le domaine de la mathématique [pure et appliquée (la musique est l'application de l'arithmétique, comme l'astronomie de la géométrie).] » (OCVI 3, 212).

« La mathématique seule nous fait éprouver les limites de notre intelligence. Car on peut toujours croire d'une expérience qu'elle est inexplicable parce que nous n'avons pas toutes les données. Là nous avons toutes les données, combinées dans la pleine lumière de la démonstration, et pourtant nous ne comprenons pas » (C, III, 141). La vision du monde du 2^e niveau de lecture est mathématique (ou géométrique). La mathématique permet à l'intelligence discursive d'exercer sa démonstration par les raisonnements.

Comme R. Chenavier le remarque en se servant d'un exemple de la perception d'un cube : « la perception nous faisait lire la nécessité derrière la sensation ; la nécessité pensée dans sa vérité renvoie à l'ordre, c'est-à-dire à la pensée des rapports intelligibles. (...) Le cube n'est plus perçu, il est pensé par l'intelligence discursive. (...) La lecture des rapports intelligibles est donc lecture d'une réalité supérieure à celle que donne la perception. La forme cubique est l'unité des apparences, elle est l'invariant sous lequel peuvent être subsumés tous les points de vue »²⁶¹.

²⁶¹ R. Chenavier, *ibid.*, pp. 535-536 : « la perception nous faisait lire la nécessité derrière la sensation ; la nécessité pensée dans sa vérité renvoie à l'ordre, c'est-à-dire à la pensée des rapports intelligibles. Il s'agit de « lire l'ordre derrière la nécessité » (OCVI 2, 373). (...) Le cube n'est plus perçu, il est pensé par l'intelligence discursive (...). « exercice de pensée sans point de vue » (CS 234). N'oublions pas que « les rapports de quantité [...] constituent le corps de l'objet » (IPC 142-143). La lecture des rapports intelligibles est donc lecture d'une réalité supérieure à celle que donne la perception. La forme cubique est l'unité des apparences, elle est l'invariant sous lequel peuvent être subsumés tous les points de vue : « La subordination de la variation à l'invariant supprime la direction, fait de la variation une simple image de l'immobilité » (C, III, 265). « La lecture d'une figure géométrique implique toujours la conception d'une variation et d'un invariant » (*ibid.*), en tant qu'il s'agit d'une *lecture* ».

Les mots clés, pour mieux comprendre la relation entre la nécessité et l'ordre, sont les suivants : l'intelligence discursive, les rapports intelligibles, la mathématique et les conditions définies. Simone Weil explique de façon synthétique :

« L'intelligence discursive, qui saisit les rapports, celle qui préside à la connaissance mathématique, est aux confins de la matière et de l'esprit » (C, III, 139).

De percevoir à concevoir

On passe de la vision du monde de matière (1^{er} niveau) à la vision du monde mathématique, comme un calcul mental. C'est à travers la vision du monde mathématique qu'on peut penser la matière empirique comme relations nécessaires en concevant l'ordre. Si on peut concevoir l'ordre, c'est grâce à la fonction de l'intelligence discursive, à savoir la démonstration par ses raisonnements qui permet de concevoir le derrière invisible ou caché d'un cube.

Au 1^{er} niveau de lecture, on perçoit qu'une chose est là comme simple perception de la réalité. Et au 2^e niveau de lecture, on peut remarquer plus précisément comment et sous quelle forme elle est là. La lecture des rapports intelligibles est donc lecture d'une réalité supérieure à celle que donne la perception. La forme cubique est l'unité des apparences, elle est l'invariant sous lequel peuvent être subsumés tous les points de vue²⁶² : « La subordination de la variation à l'invariant supprime la direction, fait de la variation une simple image de l'immobilité » (C, III, 265). « La lecture d'une figure géométrique implique toujours la conception d'une variation et d'un invariant » (ibid.).

Simone Weil donne comme exemple « l'impossibilité de compter les points d'une droite, ou l'impossibilité de joindre deux points par plus d'une droite » (S 165, *La science et nous*). Cette impossibilité signifie les limites de l'intelligence discursive.

Si l'algébriste a cru résoudre de telles contradictions, c'est parce qu'il a substitué le signe au signifié. Si l'on considère le signe pour ce qu'il doit être, « simple instrument » (S 112), qui ne peut pas se substituer au signifié dans un jeu de signes

²⁶² R. Chenavier, *ibid.*, p. 536.

renvoyant à eux-mêmes, alors il devient manifeste que « l'univers des signes est sans épaisseur, et pourtant encore infiniment dur » (C, III, 141), au point que « ce qu'est la force à notre volonté, l'épaisseur impénétrable de la mathématique l'est à notre intelligence » (ibid.).

C'est ce qui « nous force de diriger le regard de l'intuition encore ailleurs » (ibid.), bien que, tout en invitant à l'intuition, la mathématique « y résiste avec une dureté de pierre » (C, III, 139), car elle veut, bien entendu, rester sur le plan de l'intelligence discursive. Pour saisir la plénitude de la réalité comme « ordre derrière la nécessité » il faut pouvoir *concevoir* cet ordre, c'est-à-dire entrer en contact avec lui au lieu de le percevoir seulement.

Mais pas plus qu'on ne peut penser les sensations, on ne peut percevoir immédiatement l'ordre universel ; on ne peut que tenter de lire, dans la nécessité comme impossibilité de changer cet ordre, une réalité qui est au-dessus de notre intelligence, comme le monde sensible est extérieur à nous : « Voir [...] un ordre du monde fixe et toujours le même, qui n'est pas une forme mathématique, mais une Personne ; et cette Personne est Dieu » (IPC 169-170).

Comment concevoir comme un Être personnel et absolu derrière cet ordre dont nous pensons la nécessité conditionnelle, tout en sentant – dans l'épuisement de nos ressources discursives confrontées à l'impossibilité — que cette nécessité exprime la réalité ? Nous ne pouvons pas le faire d'un seul acte qui serait à la fois perceptif et intellectuel, nous ne pouvons pas saisir l'unité de l'universel et du particulier.

L'ordre du monde et la beauté du monde

Simone Weil écrit : « L'ordre du monde c'est la beauté du monde. Seul diffère le régime de l'attention, selon qu'on essaie de concevoir les relations nécessaires qui le composent ou d'en contempler l'éclat » (CE 1214).

Comme le remarque F. R. Puente, il y a en effet une étroite relation entre ordre et beauté du monde, en ce sens que le mot grec *kosmos* signifie à la fois « ordre » et « beauté »²⁶³. Mais en tant qu'objet de la connaissance, l'ordre et la

²⁶³ F. R. Puente, *ibid.*, pp. 135-162.

beauté sont tout à fait différents, car, d'un côté, l'ordre du monde est la connaissance qui représente le monde mathématique et conditionnel et, de l'autre, la beauté est la notion esthétique qui influence la sensibilité, et non l'intelligence. En quoi consiste l'équivalent de l'ordre et de la beauté du monde ? La réponse réside au fait que tout simplement, l'ordre est beau aux yeux de Simone Weil.

L'ordre du monde	
Concevoir	les relations nécessaires les conditions définies la mathématique (la géométrie)
La beauté du monde	
Contempler	L'éclat de l'ordre du monde et de la beauté du monde apparaît à l'intelligence.

Il est évident qu'il y a là la différence de la manière de saisir entre l'ordre du monde et la beauté du monde. L'ordre du monde apparaît à l'intelligence comme les relations nécessaires. Et la beauté du monde apparaît à l'intelligence²⁶⁴ comme éclat. Il s'agit donc de l'ordre esthétiquement saisi comme beauté du monde. La manière de saisir le monde par l'intelligence est différente entre l'ordre et la beauté : concevoir l'ordre du monde et contempler la beauté du monde.

Pour penser la relation entre l'ordre et la beauté du monde, il faut savoir ce qu'est la science grecque, car cette dernière a pour objet l'ordre et la beauté du monde²⁶⁵. « La vraie définition de la science [qu'est la science grecque], c'est qu'elle est l'étude de la beauté du monde » (Œ 1191). « L'ORDRE DU MONDE est *l'objet de la science, non sa matière* » (OCVI 3, 161). Dès que nous pensons l'ordre du monde, nous sommes transposés du 1^{er} niveau de lecture qui a pour objectif de percevoir la simple réalité de matière ou des faits, au 2^e niveau de lecture qui a pour objet la valeur esthétique, la beauté du monde.

De plus, Simone Weil ajoute : « La science, l'art et la religion se rejoignent par la

²⁶⁴ La notion d'intelligence est utilisée ici au sens de la raison surnaturelle, intelligence éclairée par l'amour surnaturel.

²⁶⁵ F.-R. Puente, *ibid.*, p. 136, « La science grecque [...] a pour objectif l'ordre ou la beauté du monde ».

notion d'*ordre du monde*, que nous avons complètement perdue » (OCVI 2, 351). En quel sens, l'ordre relie la science, l'art et la religion qui appartiennent chacun aux différents domaines de la connaissance ? Ce qu'il faut donc chercher ici, c'est la structure du 2^e niveau de lecture, lecture de la beauté du monde par l'intelligence discursive.

Pour ce faire, il faut savoir quel est la relation entre la vision du monde mathématique (géométrique) et la vision du monde esthétique ? La mathématique a pour fonction de la médiation (*metaxu*) entre ces deux domaines de connaissance. « La définition même de la proportion par Eudoxe, qui constitue la théorie du nombre généralisé, est belle » (S 144-145)²⁶⁶. Si le monde est beau comme une œuvre d'art, c'est que « la mathématique est belle à la manière de rien d'humain » (OCVI 3, 228) et c'est pour cette raison que la mathématique est un *metaxu* comme une médiation entre la nécessité et le bien. Si, pour nous, la nécessité aveugle qui présente dans le monde autant que dans la géométrie est une chose à vaincre, pour les Grecs, elle est une chose à aimer. Ce qu'ils voient partout, c'est l'ordre derrière la nécessité²⁶⁷. De là, on peut dire qu'aimer la nécessité est en même temps de lire l'ordre.

« Dans les retours réguliers des astres, dans les sons, dans les balances, dans les corps flottants sur les fluides, partout ils s'appliquaient à lire des proportions pour aimer Dieu » (S 146).

²⁶⁶ Sur l'explication du nombre généralisé, Cf. F. R. Puente, *ibid.*, pp. 149-150 : « Cette image de Dieu dans le monde, ce qui fait la beauté du monde, en lui donnant proportion et harmonie, n'est rien d'autre que le nombre, (...) l'intermédiaire entre l'un et l'indéfini, « entre l'unité telle que l'homme peut la penser et tout ce qui s'oppose à ce qu'il la pense » (S, 142). Le nombre est capable de constituer des rapports. C'est grâce à cela que les Grecs du VI^e siècle ont fondé une science du nombre généralisé. Enquêter le monde c'est de chercher des proportions dans les phénomènes du monde ».

Sur la géométrie comme une science du nombre généralisé, Cf. F. R. Puente, *ibid.*, pp. 138-139 : « Dans la Grèce du VI^e, la méthode mathématique s'appliqua au monde en prenant pour objet le continu. Jusque-là, les Grecs avaient toujours considéré la géométrie comme une science du nombre généralisé ». La nouvelle science, la théorie du quanta, est considérée comme un retour du discontinu dans la science.

²⁶⁷ Cf. F. R. Puente, *ibid.*, p. 152.

La religion, lire Dieu

Selon Simone Weil, on peut voir l'existence de Dieu dans la beauté du monde mathématique. Les passages des cahiers viennent renforcer cette étroite relation entre l'univers et sa beauté comme miroir de Dieu²⁶⁸ : « Ce par rapport à quoi l'ordre esthétique est une condition d'existence, c'est la contemplation. La contemplation, non le plaisir, est le critère esthétique — Conditions de la contemplation ? Ces conditions se trouvent dans la nature et dans certaines œuvres humaines » (OCVI 2, 365). L'ordre esthétique, condition d'existence, est relié ici à la contemplation. « La preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde, telle qu'on l'expose d'ordinaire, est misérable. Mais on peut dire : le fait que l'homme peut passer dans l'état de contemplation esthétique devant un spectacle naturel comme devant une statue grecque est une preuve de Dieu » (OCVI 2, 341)²⁶⁹.

Le nombre généralisé (le monde vu de la mathématique) représente l'ordre qu'est l'image de l'obéissance au destin et, en même temps, à Dieu, et également reflète la beauté du monde comme étant « image de Dieu » (OCVI 3, 390) devant laquelle « l'homme peut passer dans l'état de contemplation esthétique » (OCVI 2, 341), ce qui fait d'emblée « une preuve de Dieu » (OCVI 2, 341).

Ainsi, la beauté du monde est l'image de Dieu : « Image de Dieu. C'est là la présence réelle de Dieu dans le beau » (OCVI 3, 390). Si on peut voir l'image de Dieu dans la beauté du monde, c'est grâce à l'« analogie » que l'intelligence peut fonctionner de façon discursive. « Le même enchaînement qui est nécessité sur le plan de l'intelligence est beauté sur le plan immédiatement au-dessus et obéissance par rapport à Dieu » (IPC 36).

La science classique ignore l'aspiration au bien. (Dans le monde de la science classique), le bien reste complètement absent²⁷⁰. Mais la science grecque le sait. Depuis la Renaissance, la conception de la science est devenue celle « d'une étude dont l'objet est placé hors du bien et du mal, surtout hors du bien, considéré sans aucune relation ni

²⁶⁸ Cf. F. R. Puente, *ibid.*, p. 149.

²⁶⁹ Sur la misère de l'homme, Cf. F. R. Puente, *ibid.*, p. 135, « Pour penser ce deuxième niveau de lecture, il faut surtout penser à la science grecque. Pour Simone Weil, toute la vie culturelle grecque n'a rien été d'autre que des constructions de ponts afin d'établir une médiation entre la misère de l'homme, [...] et le Dieu et le Bien transcendants ».

²⁷⁰ F. R. Puente, *ibid.*, pp. 150-151.

au bien ni au mal, plus particulièrement sans aucune relation au bien » (CE 1187).

Il faut mentionner l'absence de l'esprit aspirant à la vérité dans la science classique et moderne : « Les ponts de Grecs. Nous en avons hérité. Mais nous n'en connaissons pas l'usage. Nous avons cru que c'était fait pour y bâtir des maisons. Nous y avons élevé des gratte-ciel où sans cesse nous ajoutons des étages. Nous ne savons pas ce que sont des ponts, des choses faites pour qu'on y passe, et que par là on va à Dieu » (OCVI 3, 46). La science grecque a pour but de bâtir le pont à travers lequel « on va à Dieu » ; « La fameuse formule de Platon, 'Nul n'entre ici s'il n'est géomètre', suffit à le montrer. Ce qu'on venait chercher quand on allait chez Platon, c'était une transformation de l'âme permettant de voir et aimer Dieu ; qui songerait aujourd'hui à employer la mathématique à un tel usage ? » (OCVI 2, 332).

La Providence et la Sagesse de Dieu

« L'amour, l'art et la science n'étaient que trois aspects à peine différents du même mouvement de l'âme vers le bien » (S 139). Tendu vers le bien qui n'est pas de ce monde et soumis à une nécessité impitoyable qui l'opprime, l'homme ne peut vivre que parce qu'il peut reconnaître, dans le sensible et au-delà de cette nécessité aveugle, l'image du beau. « C'est à cause de cette image que l'univers, bien qu'impitoyable, mérite d'être aimé, même au moment où l'on souffre, comme une partie et une cité » (S 140).

Simone Weil écrit dans la lettre à J. Bousquet : « Jusque-là ma seule foi avait été l'*amor fati* stoïcienne, tel que l'a compris Marc Aurèle, et je l'avais toujours fidèlement pratiqué. L'amour pour la cité de l'univers, pays natal, partie bien aimée de toute l'âme, chérie pour sa beauté, dans la totale intégrité de l'ordre et de la nécessité qui en sont la substance, avec tous les événements qui s'y produisent » (CE 797). L'ordre du monde considéré comme *amor fati* et obéissance à Dieu nous amène au 3^e niveau de lecture. « Le même enchaînement qui est nécessité sur le plan de l'intelligence est beauté sur le plan immédiatement au-dessus et obéissance par rapport à Dieu » (IPC 36). Avec cette idée de l'obéissance, on touche déjà le seuil de la troisième lecture, parce que cette obéissance est une obéissance à Dieu comme étant le consentement à Dieu. Ce consentement constitue le point de transfert du 2^e niveau au 3^e niveau de lecture.

Puisque les faits bruts, la force et la matière ne constituent pas un objet d'amour proprement dit. De rares esprits qui s'approfondissent tellement dans la science qu'ils peuvent en voir la beauté. « Il ne peut s'agir là que de l'univers dans sa totalité, car dans les choses particulières nous ne pouvons malheureusement pas douter qu'il y ait du mal. Ainsi l'objet de cette certitude est une disposition éternelle et universelle constituant le fondement de l'ordre invariable du monde. La Providence divine n'apparaît jamais autrement, sauf erreur, ni dans les textes sacrés de la Chine, de l'Inde et de la Grèce, ni dans les Evangiles » (Œ 1198).

Pour Simone Weil, la foi dans la Providence n'est pas définie comme le miracle ou l'intervention personnelle de Dieu, mais comme la certitude venant d'« une disposition éternelle et universelle constituant le fondement de l'ordre invariable du monde » (Œ 1198). La Providence se manifeste dans l'ordre du monde. C'est la raison pour laquelle que l'ordre est l'objet des études de la science grecque. Et à travers l'ordre et la beauté, la science grecque est une étude pour savoir la Providence divine. En effet, Simone Weil définit l'objet même de la science comme la Providence : « La providence est l'objet propre de la science [grecque], et réciproquement il n'en est pas d'autre étude que la science — la science la plus exacte, précise et rigoureuse » (OCVI 3, 161).

Simone Weil montre l'absurde de croire à l'« intervention personnelle et particulière de Dieu à des fins particulières », puisque ceci est « incompatible avec la vraie foi » et « avec la conception scientifique du monde » (Œ 1205). Cette fausse conception de la Providence est alors la cause d'une division qui s'installe dans l'âme des hommes, puisqu'ils ne peuvent plus relier cette notion d'une intervention personnelle avec celle d'une causalité inflexible de l'ordre du monde.

Lire l'ordre derrière la nécessité, c'est lire la Providence divine qui se manifeste dans l'ordre du monde. « La Providence divine n'est pas un trouble, une anomalie dans l'ordre du monde. C'est l'ordre du monde lui-même. Ou plutôt c'est le principe ordonnateur de cet univers. C'est la Sagesse éternelle, unique, étendue à travers tout l'univers en un réseau souverain de relations » (Œ 1207). Ici, nous pouvons mieux comprendre la vision weilienne du monde mathématique qui représente la volonté divine et la Providence divine. Simone Weil affirme que l'ordre du monde reflète la Sagesse divine. Par conséquent, la conformité ou la soumission à l'ordre est en parallèle

le consentement ou l'obéissance à Dieu²⁷¹.

« Lire en toutes les apparences que le monde existe. Lire en toutes les apparences Dieu. Rien de moindre » (OCVI 1, 316). Quand Simone Weil dit lire Dieu derrière l'ordre, « il ne s'agit en aucune manière de chercher un Dieu abstrait et éloigné du monde mais plutôt d'aimer Dieu incarné dans le monde »²⁷². En effet, Simone Weil écrit : « Penser Dieu, aimer Dieu, ce n'est pas autre chose qu'une certaine manière de penser le monde » (OCVI 1, 296). « Aimer tous les faits, ce n'est pas autre chose que lire Dieu en eux » (OCVI 2, 373).

L'« attention intellectuelle » (IPC 155), n'ayant pour objet que « la nécessité conditionnelle, [...] ne suscite qu'une demi-réalité » (ibid.), car cette vertu n'est qu'une « image de la Sagesse de Dieu » (ibid.). Le 3^e niveau de lecture a pour objectif de lire la Sagesse de Dieu et Dieu lui-même.

4. La troisième lecture : lire Dieu derrière l'ordre

La non-lecture

Nous continuons à chercher le point de transfert de la réalité naturelle à la réalité surnaturelle, en considérant la réalité au 3^e niveau de lecture. Pour ce faire, il faut savoir la notion weilienne de non-lecture²⁷³. Nous déterminons d'abord la position de la non-lecture dans les lectures superposées²⁷⁴. Comme nous l'avons vu, le 1^{er} niveau de lecture est de lire la nécessité derrière les sensations ; le 2^e niveau, lire l'ordre derrière la nécessité ; et le 3^e niveau, lire Dieu derrière l'ordre (OCVI 2, 373). Selon R. Chenavier, la non-lecture est « le dernier niveau de lecture »²⁷⁵ qui correspond à la connaissance

²⁷¹ Cf. également F. R. Puente, *ibid.*, p. 158 : « ce principe limitant n'est pas simplement une autre force, encore plus forte que la force. Il s'agit évidemment de l'amour ». Sur la Providence personnelle de Dieu et la Providence impersonnelle de Dieu. Cf. F. R. Puente, *ibid.* p. 157.

²⁷² F. R. Puente, *ibid.*, p. 163.

²⁷³ La notion de non-lecture de Simone Weil n'est pas encore suffisamment étudiée, exceptée quelques travaux des chercheurs. Nous essayons ici d'examiner une interprétation de la non-lecture. Sur les études approfondies de la notion de non-lecture, par exemple, R. Chenavier analyse la non-lecture par rapport à la notion de travail, au corps physique et à l'intuition chez Simone Weil.

²⁷⁴ « Lectures superposées : lire la nécessité derrière la sensation, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre » (OCVI 2, 373).

²⁷⁵ Cf. R. Chenavier, *ibid.*, p. 536 : « Cette description de la deuxième lecture comme perte de

du 3^e genre chez Spinoza, comme étant « la connaissance surnaturelle »²⁷⁶ chez Simone Weil.

Si le 3^e niveau de lecture est à la fois la lecture de Dieu derrière l'ordre et la non-lecture, ces deux lectures, à savoir lire Dieu en même temps que de « ne pas lire », ne sont-elles pas contradictoires ? La réponse est non. C'est parce que la non-lecture même permet de lire Dieu. La lecture de Simone Weil, quel que soit son niveau, fonctionne par les mouvements de l'intelligence discursive, mais par contre, la non-lecture consiste à arrêter cette intelligence discursive. Par conséquent, arrêter l'intelligence discursive permet de ne pas lire et, par la suite, la non-lecture permet de lire Dieu sans mélange de mauvaises imaginations nées de l'intelligence discursive. La non-lecture constituant le chemin vers la contemplation et l'intuition, a pour but de lire Dieu de l'autre façon que l'intelligence discursive.

La non-lecture est expliquée dans ses cahiers comme synonyme de *tarpa*, c'est-à-dire détachement. « Le *tharpa* est l'absence de toutes croyances, de toutes imaginations, la cessation de l'activité qui crée des mirages. La non-lecture » (OCVI 2, 440). Le désir nous aveugle, en produisant la « fausse lecture »²⁷⁷ avec la mauvaise imagination. Il faut donc détacher de toute lecture pour atteindre la non-lecture. L'effet de la non-lecture nous libère de cette fausse lecture. Simone Weil écrit : « il s'agit de déraciner les lectures, de les changer, pour parvenir à la non-lecture » (OCVI 2, 436).

Ici, l'important est la distinction entre la réalité et l'imaginaire. Simone Weil se demande dans ses cahiers : « comment distingue-t-on l'imaginaire du réel dans le domaine spirituel ? » (OCVI 2, 446). Un peu plus loin, elle continue : « *il s'agit de la différence entre RÉEL et IMAGINAIRE dans le domaine spirituel*. De cela et non autre chose » (OCVI 2, 451).

La non-lecture a pour but de saisir la « plénitude de réalité » (IPC 155), et non réalité ersatz. « Exercice de détachement par l'intelligence. On n'est pas attaché à ce qui

perspective pourrait conduire à la confusion de ce niveau de lecture avec la « non-lecture », le dernier niveau. Ce qui empêche de les confondre, c'est qu'en géométrie l'absence de point de vue est liée à l'intelligence de la nécessité, à la nécessité mathématique pensée par « l'intelligence discursive ».

²⁷⁶ Cf. R. Chenavier, *ibid.*, p. 552 : « Il est clair que la connaissance du troisième genre est la connaissance surnaturelle ».

²⁷⁷ Cf. OCVI 2, 451 : « Il y a l'imaginaire qui du dehors vient dans l'âme avec toute la qualité du réel. Lecture ». OCVI 2, 319 : « L'imagination, c'est l'énergie supplémentaire. En tant qu'elle s'accroche à une partie du monde, elle ment (fausses lectures) ». La notion de lecture de Simone Weil est parfois synonyme de l'imagination. Sur ce point, Cf. F. R. Puente, *ibid.*, pp. 89-113.

n'existe pas. C'est l'attachement qui produit en nous la *fausse réalité* (réalité ersatz) du monde extérieur. Il faut abolir en nous la réalité ersatz pour atteindre la réalité réelle. Mieux peut-être que toutes les pratiques, l'extrême malheur produit cela (Job — la croix) » (OCVI 2, 437-438).

Simone Weil écrit : « L'attachement n'est pas autre chose que l'insuffisance dans le sentiment de la réalité » (OCVI 2, 491). En ce sens, la réalité du monde n'est pas quelque chose de sensoriel tel que ce qu'on voit ou touche, car ce sont produits par l'imagination encrée dans notre attachement ou dans nos préjugés. « La réalité du monde est faite pour nous de notre attachement. C'est la réalité du moi, transportée par nous dans les choses. Ce n'est nullement la *réalité extérieure*. Celle-ci n'est perceptible que par le détachement total. Ne restât-il qu'un fil, il y a encore attachement » (OCVI 2, 443).

Or, quelle est la réalité, « plénitude réalité » (IPC 155), « réalité réelle » (OCVI 2, 437), au sens weilien du terme ? Elle affirme dans ses cahiers que le critère de la réalité est la contradiction : « les contradictions auxquelles l'esprit se heurte, seules réalités, critérium du réel. Pas de contradiction dans l'imaginaire. La contradiction est l'épreuve de la nécessité. Application à tous les domaines » (OCVI 2, 454). Rappelons que la contradiction mène l'intelligence au domaine surnaturel.

La réalité comme Bien et Beau

Simone Weil considère la réalité comme ce qui est transcendant, c'est-à-dire Vrai, Bien et Beau. « Le réel est pour la pensée humaine la même chose que le bien. C'est le sens mystérieux de la proposition : Dieu existe. Dans Platon, traduire τὸ ὄν [ce qui est] par le réel. (...) Identité du réel et du bien. Nécessité comme critérium du réel. Distance entre le nécessaire et le bien. Débrouiller cela. C'est de toute première importance. Là est la racine du grand secret » (OCVI 2, 491-492). C'est dans la réalité en tant que bien que la proposition : Dieu existe prend son sens, en d'autres termes, c'est dans le bien que Dieu se manifeste.

« La joie (la joie pure est toujours joie du beau) est le sentiment de réel. Le beau est la présence manifeste du réel. C'est cela même et non autre chose que dit

Platon — τὸ ὄν [ce qui est]. C'est cela que je pensais, à vingt ans, quand j'écrivais « Éclair », mais je ne savais pas que Platon, c'était cela. Présence réelle » (OCVI 2, 485).

« Beau, présence manifeste du réel. D'une réalité transcendante. Mais cela est impliqué. La réalité n'est que transcendante. Car l'apparence seule nous est donnée. Τὸ ὄν [ce qui est] » (OCVI 2, 486).

Ainsi, l'essence de la réalité réside dans ce qui est transcendant tel que Vrai, Bien et Beau. Mais comment se fait-il que ce qui est transcendant constitue la réalité ? C'est là, répétons-nous, que la proposition que Dieu existe prend son sens. La plénitude de réalité n'est absolument pas celle que fabrique l'attachement du moi. « Dès qu'on sait que quelque chose est réel, on ne peut plus y être attaché. » (OCVI 2, 492). C'est parce que « l'attachement n'est pas autre chose que l'insuffisance dans le sentiment de la réalité. » (OCVI 2, 491). Cette manière de détachement s'appelle chez Simone Weil « exercice de détachement par l'intelligence » (OCVI 2, 437-438). Voilà pourquoi il faut atteindre la non-lecture en faisant faire le silence à l'intelligence discursive. De là, on peut ainsi suspendre la pensée²⁷⁸ et passer à la contemplation.

« Méthode pour comprendre les images, les symboles, etc. *Non pas essayer de les interpréter, mais les regarder jusqu'à ce que la lumière jaillisse.* C'est pourquoi il faut craindre de diminuer leur réalité illégitimement, comme si on dit qu'il n'y a pas de vraie bataille dans le *Gita*. Il vaut mieux risquer de les prendre trop littéralement que trop peu. *Il faut d'abord les prendre d'une manière entièrement littérale, et les contempler ainsi, longtemps. Puis les prendre d'une manière moins littérale et les contempler ainsi, et ainsi de suite par degrés. Et revenir à la manière entièrement littérale. Et boire la lumière, quelle qu'elle soit, qui jaillit de toutes ces contemplations.* (La source qui jaillit du rocher.) C'est là une méthode d'interprétation du folklore. D'une manière générale : Méthode d'exercer l'intelligence, qui consiste à regarder. [...] Application de cette méthode pour la discrimination du réel et de l'illusoire. Dans la perception sensible, si on n'est pas

²⁷⁸ Sur suspendre la pensée, cf. R. Chenavier, *ibid.*, p. 548.

sûr de ce qu'on voit, on se déplace en regardant (par exemple on fait le tour) et le réel apparaît. Dans la vie intérieure, le temps tient lieu de l'espace. Avec le temps on est modifié, et si à travers les modifications on garde | l'*attention* | le regard orienté sur telle chose, en fin de compte l'illusion se dissipe, le réel apparaît. La condition est que l'attention soit un regard et non un attachement. L'attachement est fabricant d'illusions, et quiconque veut le réel doit être détaché » (OCVI 2, 458)²⁷⁹.

La non-lecture, exigeant de suspendre la pensée, rend possible la contemplation qui consiste à « *regarder jusqu'à ce que la lumière jaillisse* » (OCVI 2, 458). C'est ici que fonctionne l'intuition, de différente manière que l'intelligence discursive. Simone Weil écrit : « Ne pas lire. Quand on est obsédé par un certain rapport, dans un problème de géométrie, qui arrête la pensée — *parvenir à regarder la figure, un instant, sans lire, pour ensuite lire d'autres rapports*. De même version grecque ou latine, (D'où valeur éducative.) *Suspendre son jugement : ne pas lire* » (OCVI 1, 321)²⁸⁰.

L'expression d'« un instant, sans lire » (ibid.) peut être interprétée comme point de transfert de la réalité naturelle à la réalité surnaturelle, c'est-à-dire transfert de la fonction discursive au sens scientifique à la fonction discursive au sens métaphysique. Ce transfert chez Simone Weil est mené par l'intuition. Nous définissons ainsi ce transfert comme instant éclaté comme illumination intérieure.

La non-lecture est de « contempler l'éclat » (E 1214) de l'ordre et la beauté du monde, comme étant la voie vers l'intuition. C'est justement la non-lecture — ne pas lire — qui nous permet, paradoxalement, de lire Dieu et qui rend possible l'instant éclaté comme illumination intérieure.

5. L'intuition de Simone Weil et le *satori* du bouddhisme zen

Nous regarderons ici la similitude entre l'intuition de Simone Weil et le *satori* du bouddhisme zen. Il s'agit du point de transfert de la réalité naturelle à la réalité surnaturelle, instant éclaté comme illumination intérieure où l'intelligence est éclairée

²⁷⁹ C'est nous qui soulignons.

²⁸⁰ C'est nous qui soulignons.

par l'amour surnaturel. Selon le bouddhisme zen, cet instant s'appelle le *satori*, réveil spirituel. Or, ce que nous proposons ici, c'est d'interpréter l'intuition de Simone Weil du point de vue du *satori*. C'est à travers l'intuition que le passage de l'intelligence scientifique et logique à l'intelligence religieuse et métaphysique chez Simone Weil.

L'intuition physique

En quel sens Simone Weil utilise-t-elle la notion d'intuition ? Nous montrons ici que l'intuition chez Simone Weil est influencée surtout par Spinoza et qu'elle peut être définie comme l'instant éclaté comme illumination intérieure qui se trouve dans sa pensée au point du transfert du discursif scientifique au discursif métaphysique, en ayant pour rôle de lier ces deux genres de discursifs.

Le premier aspect de l'intuition que Simone Weil mentionne, c'est l'intuition physique. C'est, par exemple, le mouvement du corps du bon cycliste ou du bon marin expérimentés qui manœuvrent le cycle ou le bateau sans penser. C'est-à-dire, l'intuition physique du cycliste ou du marin est fondée sur l'apprentissage ou l'habitude. Simone Weil écrit : « L'habitude a pour effet, dans une situation quelconque, de laisser le passage libre à l'action » (CO 383). L'intuition physique est cultivée par l'apprentissage et l'habitude que sont le travail.

« Bâton de l'aveugle. Bateau : le véritable marin arrive à percevoir ce qui a rapport à son bateau *aussi* immédiatement que les signes transmis par son propre corps. (...) Il y a responsabilité, invention, etc., bref *action* partout où les moyens peuvent devenir ainsi à l'homme qui en dispose comme des prolongements de son propre corps, en transmettant directement des signes à son âme. (...) Là réside la véritable nature du *travail* » (OCVI 1, 110).

Simone Weil applique l'intuition physique acquise par le travail à la capacité de saisir l'univers. « La pensée humaine modèle toujours l'univers sur les rapports entre l'âme et le corps, mais choisit entre ces rapports » (OCVI 1, 230). C'est par le travail que le corps physique même devient le bâton d'aveugle, pour que l'homme puisse sentir l'univers, comme si c'était la relation entre l'*atman* (soi) et le Brahman (principe de

l'univers). « Quand la pensée s'arrête suspendue par le *yoga*, et que l'homme découvre l'*atman* [soi], [il] trouve sa satisfaction en soi » (OCVI 1, 350). C'est par l'apprentissage du *yoga*, le soi peut être conscient de se lier au principe de l'univers.

L'intuition intellectuelle

Le deuxième aspect de l'intuition chez Simone Weil, c'est l'intuition intellectuelle. Prenons-en un exemple. La différence entre la manière de penser de l'homme et l'algorithme de l'intelligence artificielle dans le jeu d'échecs met en relief l'intuition intellectuelle de l'homme. Selon l'intelligence artificielle, dans le jeu d'échecs, les conséquences possibles de chaque coup sont analysées par l'algorithme. Mais la manière de penser de l'homme n'est pas comme l'intelligence artificielle. L'homme choisit le meilleur coup parmi quelques coups possibles assez limités sans tenir compte tous les autres coups. L'homme n'a pas besoin de l'algorithme pour choisir quelques coups possibles. Cette manière de penser peut s'appeler « une vision globale », comme étant l'intuition intellectuelle, basée sur l'apprentissage et l'habitude. L'intuition intellectuelle s'oppose au raisonnement discursif.

« Par des apprentissages, on change le pouvoir qu'ont les sensations de nous modifier. Un enchevêtrement de dessins peut apparaître comme quelque chose de cauchemardeux en l'absence de toute signification, et autrement une fois ordonnés en une signification. Connaissance du 3^e genre = lecture » (OCVI 1, 294).

Si Simone Weil mentionne ici l'intuition cultivée par l'apprentissage et la connaissance du 3^e genre qu'elle emprunte à Spinoza, c'est que toutes les deux sont la même capacité, c'est-à-dire celle de saisir la signification du monde. L'intuition qu'est la connaissance du 3^e genre peut se développer par l'apprentissage. Simone Weil en insiste sur l'importance :

« Dans les études, on développe toujours les facultés de discursion et de représentation, jamais la faculté d'intuition. Celle-ci aussi pourtant doit être développée. Elle se développe par la contemplation face à face de l'inintelligible

— mais de l'inintelligible qui est au-dessus de la signification, non pas de celui qui est au-dessous. Elle constitue le génie. Elle a besoin d'une vocation, non pas en ce sens qu'elle serait donnée congénitalement et n'aurait pas besoin d'exercice, mais en ce sens que la contemplation qui en constitue l'exercice est si pénible, si déchirante, constitue un tel arrachement, qu'aucun mobil, aucun motif humain ne serait suffisant pour s'y résoudre. Pourtant dans les études il faudrait pousser les adolescents, chacun selon sa possibilité, à cet exercice. Car dans cet exercice aucun effort n'est stérile, et le profit, qu'il soit visible ou non, est mathématiquement proportionnel à l'effort » (OCVI 3, 162-163).

L'intuition chez Simone Weil est influencée par *scientia intuitiva*, connaissance du 3^e genre, de Spinoza. L'apprentissage et l'habitude nous permettent à parvenir à un état d'esprit où nous sommes avec Dieu. Selon la terminologie de Spinoza, c'est *sub specie aeternitatis* que nous essayons de saisir la signification du monde. Le monde révèle alors sa nouvelle vision.

« Penser Dieu, aimer Dieu, ce n'est pas autre chose qu'une certaine manière de penser le monde » (OCVI 1, 296).

L'idée d'être avec Dieu se lie avec l'idée d'*amor fati* sous-jacente dans la pensée de Simone Weil. De ce point de vue, nous pouvons considérer que l'idée d'attente chez elle représente l'attitude de l'homme comme étant esclave qui attend avec patience à côté de son maître, Dieu. L'apprentissage d'accepter tout ce qui nous arrive comme volonté de Dieu nous permet de voir un nouvel aspect du monde. Comme Spinoza voit le monde *sub specie aeternitatis*, Simone Weil voit le monde pourvu de sens accordé par Dieu.

Le *satori* du bouddhisme zen

En examinant ici la structure de la connaissance dans le *satori* du bouddhisme zen, nous remarquons la similitude entre le *satori*, réveil spirituel, et l'intuition de Simone Weil. Notre essai sur le rapport entre ces deux n'est pas arbitraire, mais au contraire, car

elle mentionne à plusieurs reprises le bouddhisme zen et le *satori* dans ses Cahiers²⁸¹. Nous pouvons ainsi considérer que ses pensées sont peu ou prou influencées par le bouddhisme zen. Nous essayons ici d'interpréter l'intuition de Simone Weil comme l'instant éclaté comme illumination intérieure qui rend possible le transfert de la connaissance de la réalité naturelle à celle de la réalité surnaturelle, et qui ressemble au *satori*.

Pour savoir ce qu'est le *satori*, réveil spirituel, nous nous appuyons sur le travail de D. Suzuki dont le nom est également mentionné par Simone Weil dans ses *Cahiers*²⁸². Selon D. Suzuki, « l'essence du zen consiste à acquérir un nouveau point de vue sur la vie et le monde »²⁸³, c'est-à-dire, à trouver un nouvel aspect de la vie ou du monde derrière la vision du monde ordinaire ou terni de notre attachement qui domine notre vie et nos pensées. Pourtant le *satori* n'est pas la conscience d'au-delà, mais d'ici-bas. C'est toujours la connaissance de la réalité même. Il est à noter ici que, si on peut dire avec les vocabulaires weilien, le point de vue ordinaire ou terni de notre attachement signifie la réalité *naturelle* et, également, le nouveau point de vue acquis par le *satori* est la réalité *surnaturelle*, ou encore, « plénitude de réalité » (IPC 155), « réalité réelle » (OCVI 2, 437).

L'expérience du *satori* peut être expliquée par « l'expression : une fleur spirituelle s'épanouit, ou l'expression : l'esprit s'éclaire tout d'un coup »²⁸⁴. D. Suzuki compare le mouvement de notre esprit à l'égard de l'expérience du *satori* au mécanisme de l'horloge. C'est comme si notre esprit était une horloge composée de nombreux engrenages. Dès qu'un engrenage de l'horloge commence à prendre contact avec un autre, tout son mécanisme qui était immobile jusqu'alors se met à se fonctionner. Il en est de même pour notre esprit. C'est par le *satori*, réveil spirituel, qu'une vision qui n'était pas remarquée jusqu'à ce moment-là s'ouvre tout d'un coup devant nous. Comme un engrenage d'horloge, le *satori* a pour fonction de faire commencer à mouvoir le mécanisme d'esprit²⁸⁵.

Selon D. Suzuki, le *satori* est une sorte d'acquisition d'une nouvelle vision du

²⁸¹ Voir par exemple OCVI 3, 73-150.

²⁸² Voir par exemple OCVI 3, 73.

²⁸³ D. Suzuki, *Le kôan zen et le satori*, Tokyo, Shunjusha, 1990, p. 85.

²⁸⁴ D. Suzuki, *ibid.*, p. 90.

²⁸⁵ D. Suzuki, *ibid.*, p. 100.

monde. Et en même temps, il ajoute une remarque sur l'adjectif « nouvelle » : « la vision reçue par le *satori* est *nouvelle* mais également *ancienne* »²⁸⁶. Plus précisément, il s'agit de retrouver la vision dont on n'était pas conscient auparavant. « Ce n'est pas de découvrir une nouvelle vision, mais d'être conscient de la vision qui est là depuis toujours et que nous ne savions pas. Le *satori*, réveil spirituel, est une expérience interne qu'on ne peut pas objectivement justifier »²⁸⁷.

Nous voyons ensuite l'aspect logique du *satori*. Pour atteindre le *satori*, le bouddhisme zen sert du *kôan* qui est une courte phrase ou une brève anecdote, nous semble-t-il apparemment, absurde, énigmatique ou paradoxale. Selon D. Suzuki, le *kôan* signifie « un document public établissant une mesure de jugement, par laquelle on peut éprouver à quel degré est correcte la compréhension du Zen par un individu. Un *kôan* est généralement quelque affirmation d'un ancien maître, ou quelque réponse donnée par lui à un questionneur »²⁸⁸. Nous en citons ici quelques exemples de l'œuvre de D. Suzuki :

1. Un moine demanda à Toung-chan : « Qui est le Bouddha ? » Le maître répondit : « Trois *kin* de lin. »²⁸⁹
2. Lorsque le moine Ming rattrapa Houeï-nêng en fuite, il lui demanda de lui donner le secret du Zen. Houeï-nêng répondit : « Quel est votre visage originel, que vous aviez avant même votre naissance ? »
3. Lorsque P'ang, le vieil adepte du Zen, vint voir Ma-tseu pour la première fois afin d'acquérir la maîtrise du Zen, il demanda : « Qui est-ce qui n'a pas de compagnon parmi les dix mille choses du monde ? » Ma-tseu répliqua : « Quand vous aurez bu d'un trait toute l'eau de la rivière Hsi, je vous le dirai. »²⁹⁰

Apparemment, si on considère logiquement le *kôan*, il ne veut rien dire, sinon un

²⁸⁶ D. Suzuki, *ibid.*, pp. 154-155.

²⁸⁷ D. Suzuki, *ibid.*, p. 155.

²⁸⁸ D. Suzuki, *Essai sur le bouddhisme zen*, Paris, Albin Michel, 2003, pp. 524-525.

²⁸⁹ *Kin* est une unité de poids. 1 *kin* correspond à 600g.

²⁹⁰ D. Suzuki, *ibid.*, p. 525.

simple paradoxe ou une simple tautologie. Pourtant c'est à travers le *kôan* qu'on peut atteindre le *satori* dans le bouddhisme zen. Cela signifie que le *satori* ne se réalise pas par la faculté discursive, mais par la faculté intuitive. Selon D. Suzuki, « le *satori* est de savoir *intuitivement* l'essence d'une chose mais non logiquement, ni discursivement, ni analytiquement »²⁹¹. A travers le *satori*, la nouvelle vision du monde s'ouvre autrement que la vision dualiste qui règne notre vision du monde matériel. « Le *satori* n'est pas acquis par l'intelligence discursive »²⁹², mais l'intuition qui nous fait voir un nouvel aspect du monde²⁹³.

Le *kôan* constitue « la logique de non-logique »²⁹⁴. La logique respecte toute argumentation correcte par le raisonnement et exclut la non-logique. Par contre, le *kôan*, en respectant la non-logique, regarde encore une autre sorte de logique dans cette non-logique : il y a là l'essence du *satori* atteint par le *kôan*.

La non-logique du *kôan* correspond bien à la contradiction chez Simone Weil. En effet, elle écrit dans ses *Cahiers* : « l'enseignement [du zen] est le rapport et la contradiction » (OCVI 3, 73). Comme nous l'avons vu dans le Chapitre II, la contradiction est la limite au-delà de laquelle l'intelligence discursive ne peut plus avancer. Là, l'intelligence discursive doit arrêter sa démonstration, faire le silence, mais seulement « regarder, attendre et aimer » (OCVI 3, 97) la contradiction. C'est ainsi qu'une nouvelle vision du monde s'ouvre devant elle. « Dans la mathématique, prix de la démonstration par l'absurde : c'est le signe d'un obstacle, d'une chose où la pensée se heurte. Valeur des impossibilités. On ne peut pas trouver une commune mesure entre la diagonale et le carré. On ne peut pas passer d'un côté à l'autre d'une droite sans la traverser » (OCVI 3, 93).

Pour Simone Weil, la contradiction comme étant l'impossibilité de la démonstration est la non-logique. Mais comme elle entrevoit une vision du monde au-dessus de l'intelligence discursive, il y a chez elle l'idée de logique de non-logique qui est expliqué comme « non-dualisme ».

²⁹¹ D. Suzuki, *Le kôan zen et le satori*, Tokyo, Shunjusha, 1990, p. 85.

²⁹² D. Suzuki, *ibid.*, p. 115.

²⁹³ Cf. R. Chenavier, *ibid.*, p. 545 : « Il ne faut pas oublier qu'intuitif est opposé à discursive, depuis les premiers écrits philosophiques » chez Simone Weil.

²⁹⁴ D. Suzuki, *ibid.*, p. 156.

« « Non-dualisme ». Contemplation de *toutes* les contradictions qui tirent l'âme vers l'unité. Unité qui ne résout pas les contradictions, dont les contradictions sont l'absence. Dualité refusée. Dualité veut dire opposition, contradiction ; qu'est-ce que cela pourrait vouloir dire d'autre ? S'il y a une *seconde chose*, nous l'ignorons. Pour nous, ce n'est pas même du néant » (OCVI 1, 358).

La contradiction chez Simone Weil est expliquée plus précisément :

« Les corrélations de contraires sont comme une échelle. Chacune nous élève à un plan supérieur où habite le rapport qui unit les contraires. Jusqu'à ce que nous parvenions à un endroit où nous devons penser ensemble les contraires, mais où nous ne pouvons pas avoir accès au plan où ils sont liés. C'est le dernier échelon de l'échelle. Là, nous ne pouvons plus monter, nous devons regarder, attendre et aimer. Et Dieu descend » (OCVI 3, 97).

L'expression de « regarder, attendre et aimer » signifie qu'il s'agit de la contemplation. Elle est la faculté de regarder fixement la contradiction, et non la faculté de l'intelligence discursive. Le but de la logique de non-logique du *kôan* consiste à détruire et suspendre l'intelligence discursive. De la même façon, la contradiction et l'impossibilité servent de *kôan* chez Simone Weil.

« L'impossibilité — l'impossibilité radicale, clairement perçue, l'absurdité — est la porte vers le surnaturel. On ne peut qu'y frapper. C'est un autre qui ouvre. Tant qu'on n'a pas passé un seuil, on est à l'égard des choses spirituelles comme ceux qui rêvent à l'égard des choses sensibles ; c'est-à-dire qu'on croit sentir des facilités ou des nécessités, des impossibilités. De l'autre côté du seuil, on perçoit tout cela, et dès lors l'espérance, la foi, la charité deviennent en quelque sorte des vertus naturelles dans le domaine du surnaturel » (OCVI 3, 98). « *L'impossibilité* est l'unique *porte* vers Dieu » (OCVI 3, 118).

La vision du monde qui s'ouvre par le *kôan* est surnaturelle, en ce sens qu'elle n'est plus la vision ordinaire du monde, c'est-à-dire la vision naturelle du monde. En ce sens, le terme de surnaturel d'ici ne signifie pas le monde au-delà, mais signifie

l'ouverture d'une nouvelle vision du monde ici-bas. Les termes de porte et de seuil chez Simone Weil représentent juste avant le moment où cette nouvelle vision du monde s'ouvre.

**“La prise de conscience qu’une chose existe telle qu’elle est” selon le zen
et “Aimer une chose telle qu’elle est” selon Simone Weil**

D. Suzuki et S. Ueda, les deux spécialistes du bouddhisme zen, soulignent que le *satori* n'est pas le genre de mystique. Selon S. Ueda, « si l'on dit et expérimente, par exemple, que “Dieu demeure dans cette fleur”, on peut considérer cette expérience comme mystique. Par contre, si l'on dit que “Cette fleur est là sans que personne ne demande pourquoi”, cette dernière description est la non-mystique. Je voudrais considérer que l'union avec Dieu est la mystique, mais que le détachement de soi ou le désintéressement sont la non-mystique. Dans le cas considéré comme non-mystique, il n'y a plus le je qui pense ou qui est conscient que cette fleur est là. Le je est disparu et une fleur est là, je voudrais appeler cette situation non-mystique »²⁹⁵.

Le fait qu'une fleur est là, c'est un événement sans sujet, je qui la regarde. A ce stade, cet événement est décrit comme un fait tel qu'il est. A travers la non-logique du *kôan*, on doit anéantir le soi et peut être conscient d'un fait évident et retrouver une logique, c'est-à-dire qu'une fleur est là telle qu'elle est. Plus précisément, on ne peut plus dire qu'on en est conscient, car il n'y a qu'un fait évident et il n'y a plus le sujet qui en est conscient.

L'idée d'anéantissement du moi, celle d'aimer une chose telle qu'elle est, et celle de non-mystique chez le bouddhisme zen existent aussi chez Simone Weil. M. Vetö remarque sur ce point dans la pensée de Simone Weil : « il y a deux attitudes essentielles que l'homme peut adopter par rapport au monde qui l'entoure : s'en saisir et se l'approprier, ou bien le contempler et le respecter. (...) Le salut n'est possible que pour ceux qui préfèrent le regard à l'appropriation, c'est-à-dire pour ceux « en qui le sentiment du beau a mis la contemplation » (CS 251). La distance est un élément essentiel de la contemplation, et c'est à travers elle qu'on va comprendre le rôle

²⁹⁵ S. Ueda, *La non-mystique, le zen et Maître Eckhart*, Iwanami, Tokyo, 2008, pp. 363-364.

propédeutique que joue la beauté dans l'ascèse vers la sainteté. (...) Ce n'est qu'établie dans le surnaturel que l'âme peut se rassasier sans l'appropriation mais la contemplation de la beauté réalise déjà une image d'une semblable perfection dans ce monde »²⁹⁶.

La remarque ci-dessus de M. Vetö se conforme à la vision du monde du bouddhisme zen. La contemplation du beau chez Simone Weil ressemble au détachement du bouddhisme zen. Simone Weil affirme comme ceci : « le regard et l'attente, c'est l'attitude qui correspond au beau » (OCVI 3, 101). Devant le beau, on rejette le désir en moi et le regarde tout simplement. Cette attitude est qualifiée de décréation chez Simone Weil. « Lorsqu'on ne veut pas changer l'objet de son désir, on désire simplement qu'il soit. Et tel est précisément le désir parfait : désirer ce qui est et désirer seulement que cela soit »²⁹⁷.

Chez Simone Weil, l'idée de décréation, c'est-à-dire le détachement correspond à l'idée d'*amor fati*, selon laquelle on consent, comme volonté de Dieu, à tout ce qui l'entoure et à tout ce qui lui arrive. « Le beau est l'objet et tout ce qui est objectif est comme un objet, c'est-à-dire contient d'une certaine façon l'ordre et l'harmonie qui caractérisent le beau. Les gens ont l'habitude de dire que l'acte vertueux est beau : sa beauté vient du fait qu'il exprime l'application d'une loi éternelle et de ce qu'il est doué de cette austérité qui manque aux actions de celui qui suit ses intérêts et ses inclinations subjectifs. En refusant de suivre nos inclinations, c'est-à-dire en nous arrachant à nous-mêmes, nos actions deviennent bonnes. Une pareille dépersonnalisation universalisatrice est à la racine de la contemplation de la beauté qui est, par excellence, l'état de veille et de liberté »²⁹⁸.

Pour Simone Weil, la contemplation du beau consiste à prendre conscience qu'une chose existe telle qu'elle est et, encore, à aimer une chose telle qu'elle est. La non-lecture a pour objectif de parvenir à cet état de conscience. Pour ce faire, c'est par la décréation que nous devons nous vider en supprimant le moi comme sujet qui essaie de lire à notre gré. Et il faut que nous contemplions tout ce qui nous entoure, c'est-à-dire le monde tel qu'il est. Ou plutôt, on ne peut plus dire que nous contemplons le monde tel qu'il est, car à ce stade, il n'y a plus de sujet qui le contemple. C'est en ce sens que nous pouvons interpréter les passages suivants de Simone Weil. « Ne pas

²⁹⁶ M. Vetö, *ibid.*, p. 91-92.

²⁹⁷ M. Vetö, *ibid.*, p. 93.

²⁹⁸ M. Vetö, *ibid.*, p. 93. Cf. également OCI, 72.

parler de Dieu (pas non plus dans le langage intérieur) ; ne pas prononcer ce mot, *sauf quand on ne peut pas faire autrement*. (« Peut » a ici évidemment un sens particulier) » (OCVI 2, 333). « Ne pas parler de Dieu », c'est d'arrêter l'intelligence discursive, c'est-à-dire qu'« il s'agit de déraciner les lectures, de les changer, pour parvenir à la non-lecture » (OCVI 2, 342).

M. Vetö écrit comme ceci : « La continuation du plaisir de la contemplation a donc sa source dans la contemplation elle-même. Il n'y a pas de raisons « pratiques » à ce plaisir : *une belle chose* n'implique aucun bien, excepté elle-même, *telle qu'elle se présente à nous*. Nous sommes attirés vers elle sans savoir quoi lui demander. Nous désirons seulement son existence, nous la possédons, et cependant nous désirons encore quelque chose. Tout n'est qu'un moyen dans cette existence, seule la beauté ne sert pas comme moyen vers autre chose. Elle est bonne en elle-même, mais sans que nous y trouvions quelque bien particulier ou quelque avantage. L'aspiration à la beauté est le but caché derrière toute poursuite terrestre : la beauté confère aux choses une touche de finalité. Autrement il ne pourrait pas y avoir de désir, c'est-à-dire d'énergie, pour les poursuivre »²⁹⁹.

Pour atteindre la contemplation du beau, il faut en déraciner le moi et dégager le désir de s'en approprier³⁰⁰. « Dire que je ne suis pas le temple revient à le poser hors de moi, en tant qu'objet, c'est-à-dire en tant que beau. Ce renoncement peut nous apprendre à refuser également ce que le moi fait naître et entretient en nous : nos passions et nos sentiments. Ainsi nous devenons libres. Nous préserver, séparés de l'objet, qui est l'attitude propre à la contemplation du beau, c'est l'apprentissage qui fonde notre liberté, ce bien suprême. Il en découle donc une relation étroite entre le beau et le bien »³⁰¹.

En effet, Simone Weil écrit : « L'univers fait de matière, sans passé ni avenir (ou du moins, toujours semblable...). Le contempler purifie » (OCVI 2, 276).

²⁹⁹ M. Vetö, *ibid.*, p. 96. C'est nous qui soulignons.

³⁰⁰ Cf. « Le levier. Arracher l'être du paraître — Λόγος — Connaissance du 2^e genre ? Déjà du 3^e ? — Arrache le vouloir du désir, ou le désir de la perspective — Troisième dimension » (OCVI 2, 332).

³⁰¹ M. Vetö, *ibid.*, p. 94.

***Kôan* chez Simone Weil : géométrie, souffrance, misère humaine et malheur**

Simone Weil considère deux choses comme *kôan* : la première est la géométrie et la deuxième la souffrance comme misère humaine et malheur. Elle écrit : « LA NON-LECTURE DANS LA GÉOMÉTRIE. GÉOMÉTRIE COMME *KOAN* » (OCVI 3, 142). « La recherche platonicienne sur le *sens* de la géométrie — n'est-ce pas un *koan* ? Mon idée de contempler fixement l'absurdité contenue dans la plaisanterie » (OCVI 3, 133).

La géométrie nous présente la contradiction et l'impossibilité face auxquelles l'intelligence discursive ne peut plus s'exercer. Il faut alors arrêter l'intelligence et contempler la contradiction. La contradiction est logiquement absurde, mais nous présente la logique de non-logique. Comme le *kôan* du bouddhisme zen, cette dernière mène l'intelligence au-delà de la limite logique. C'est justement à cet instant que l'intelligence fait l'expérience de l'intuition, l'instant éclaté comme illumination intérieure, c'est-à-dire l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour surnaturel³⁰².

Simone Weil trouve une corrélation entre sa pensée et le zen : « Bouddhisme zen. Objet : découvrir combien l'essence de l'existence diffère de celle de l'intelligible. Trouver l'existence dans l'intelligible même est encore mieux. L'intelligible pur est néant. *C'est pensée sans objet, car l'objet est opaque* »³⁰³ (OCVI 3, 133). Nous pouvons savoir dans les passages suivants comment Simone Weil accepte le *kôan* dans sa pensée : « Quand j'étais en cagne, ma « méditation ultra-spinoziste » ; regarder fixement un objet avec la pensée : qu'est-ce que c'est ?, sans tenir compte d'aucun autre objet, sans rapport avec rien d'autre, pendant des heures. C'était un *koan* » (OCVI 3, 134).

Simone Weil considère également la souffrance comme *kôan*. « La souffrance comme *koan*. Dieu est le maître qui fournit ce *koan*, le loge dans l'âme comme une

³⁰² « La foi, c'est l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour. La vérité comme lumière du bien ; le bien supérieur aux essences. L'organe en nous par lequel nous voyons la vérité est l'intelligence, l'organe en nous par lequel nous voyons Dieu est l'amour » (OCVI 2, 340).

³⁰³ C'est nous qui soulignons.

chose irréductible, un corps étranger, non digérable, et contrait d’y penser. La pensée de la souffrance n’est pas discursive. A la douleur physique, au malheur, la pensée se heurte comme la mouche au verre, sans pouvoir progresser aucunement ni y découvrir rien de nouveau, et sans pouvoir s’empêcher d’y revenir. *Ainsi s’exerce et se développe la faculté d’intuition*. Eschyle : « Par la souffrance la connaissance »³⁰⁴ (OCVI 3, 182).

Simone Weil cite des passages de *Cantique spirituelle* de Saint Jean de la Coix : « La souffrance, c’est le moyen pour s’enfoncer davantage dans l’épaisseur de la délectable sagesse de Dieu, parce que la souffrance pure entraîne une intelligence plus intime et plus pure et par suite une jouissance plus pure et haute, du fait que c’est un savoir plus intérieur. Aussi, ne se contentant pas d’une souffrance quelconque, elle dit “enfonçons-nous davantage dans l’épaisseur”, c’est-à-dire jusqu’aux détresse de la mort, pour voir Dieu » (OCVI 2, 312).

Si la souffrance dans la vie est *kôan*, c’est qu’il est impossible d’expliquer discursivement pourquoi une souffrance nous est arrivée. « Expliquer la souffrance, c’est la consoler ; il ne faut donc pas qu’elle soit expliquée » (OCVI 2, 327). Au lieu de l’expliquer, il faut la contempler. Nous citons les autres passages de Simone Weil sur la souffrance comme *kôan*.

« La contemplation de la misère humaine est la seule source de la félicité surnaturelle » (OCVI 2, 331).

« La douleur est la séparation des contraires, la dissolution de l’harmonie. L’harmonie est le verrou, la clef qui maintient les contraires ensemble. *La douleur tourne la clef. Elle permet de passer la porte*. Elle oblige à passer de l’autre côté pour refermer la porte. Succession de portes comme dans les initiations »³⁰⁵ (OCVI 3, 290).

Tout de suite après, elle écrit :

³⁰⁴ C’est nous qui soulignons.

³⁰⁵ C’est nous qui soulignons.

« Une harmonie maintient sous clef nos puissances contraires. Nous sommes enfermés parmi elles. *La douleur tourne la clef, ouvre la porte*. Si nous ne bougeons pas, nos puissances se dissipent. Il nous faut nous lever, marcher, franchir la porte, refermer du dehors. Nous sommes alors dans une autre pièce. Il y a une autre porte. Cela recommence. Nous voyageons ainsi dans notre âme de chambre en chambre jusqu'à la chambre centrale où Dieu nous attend de toute éternité »³⁰⁶ (OCVI 3, 291).

Si l'intuition de Simone Weil a quelques points communs avec le *satori* du bouddhisme zen, que pouvons-nous en déduire ? Si l'expérience d'atteindre le *satori*, comme une nouvelle vision du monde s'ouvre, n'est pas la mystique proprement dite, il s'ensuit que l'intuition de Simone Weil influencée par l'idée de *satori* n'est non plus la mystique. La logique de non-logique du zen n'appartient pas à la faculté discursive, mais à la faculté intuitive. Il en va de même chez Simone Weil pour la contradiction qui n'appartient pas à l'intelligence discursive, mais qui mène cette dernière à la connaissance intuitive.

La question principale que nous avons posée au début de notre recherche est de savoir si l'intelligence peut intervenir dans la mystique. A ce propos, Simone Weil nous en propose une possibilité. Ce n'est pas la possibilité de l'intervention de l'intelligence discursive mais de l'intuition. Ce n'est pas par l'intelligence discursive, mais par l'intuition qu'on peut accéder à la mystique. Ce que Simone Weil entend par l'intuition, c'est l'instant éclaté comme illumination intérieure qui rend possible le transfert de la faculté discursive de la réalité naturelle à celle de la réalité surnaturelle, c'est-à-dire qui rend possible la fonction de la faculté discursive dans le domaine de la métaphysique religieuse et encore dans celui de la mystique.

Selon les passages des *Cahiers*, il nous est possible de considérer que Simone Weil pense que la faculté discursive dans le domaine de la métaphysique religieuse est rendue possible par l'intuition. « Conciliation de l'intuition immédiate et du raisonnement = lire une chose dans une autre. Ex. cartons percés de trous et dessin de l'étoffe. Méthode universelle de « lecture » ? » (OCVI 1, 80).

L'intuition, instant éclaté comme illumination intérieure, nous apporte une

³⁰⁶ C'est nous qui soulignons.

connaissance surnaturelle, c'est-à-dire qu'elle nous fait prendre conscience que nous pouvons aimer le monde, tout ce qui est autour de nous, tel qu'il est, comme volonté de Dieu. De plus, répétons-nous, l'instant éclaté comme illumination intérieure nous permet de lire ou de penser à nouveau discursivement la réalité dans le cadre de pensée métaphysique, religieuse et mystique. Cette connaissance surnaturelle ne peut pas être réduite par la démonstration. Mais cela montre que la faculté de l'intuition existe chez l'homme.

La mystique est en général considérée comme absurde ou non-sens au point de vue rationaliste. Pourtant si nous constatons que la connaissance surnaturelle existe au-delà de la contradiction selon Simone Weil ou de la logique de non-logique selon le zen, la mystique comme réalité surnaturelle prend son sens plus riche qu'auparavant, au point que la vision du monde de celui qui la connaît change complètement.

Conclusion

De Wittgenstein à Simone Weil

Dans la Partie I, nous avons examiné la place du discours religieux chez Wittgenstein, en nous référant surtout à sa seconde philosophie du langage. Le discours religieux peut-il être vérifié vrai ou faux ? Y en a-t-il des critères ? Pour répondre à ces questions, nous avons examiné la possibilité d'y appliquer la philosophie du langage de Wittgenstein, sous forme de question : comment les mots utilisés dans le discours religieux acquiert-il sa signification ? Selon Wittgenstein, la signification d'un mot n'est pas l'objet qu'il représente, mais l'usage qu'on en fait dans la vie. De ce fait, d'après lui, on ne peut pas juger scientifiquement vrai ou faux le discours religieux, car il ne désigne pas d'objet matériel. Par conséquent, il critique le scientisme de R. Dawkins. Cette idée de Wittgenstein nous amène à envisager la source de la signification du discours religieux dans le contexte où il est prononcé, plus précisément, dans la vie des croyants, selon l'idée wittgensteinienne : « la signification d'un mot est son usage dans le langage » (RP § 43).

En protégeant toutes les religions, même la religion primitive, et en reconnaissant leur valeur, Wittgenstein refuse les critiques scientifiques à l'égard de la religion. Il pense que quelque chose de merveilleux ne se manifeste dans la vie des croyants et des mystiques que de manière indicible. Ainsi, Wittgenstein propose une voie qui nous permet de mettre en valeur le discours religieux, sans le nier aisément en raison de l'absence des critères pour le juger vrai ou faux. Or, nous avons eu une considération remarquable de Wittgenstein sur le langage, et surtout sur la signification d'un mot : le mot ne peut prendre sa signification que s'il est utilisé au sein d'une activité qu'on pratique. En ce sens, le discours sous forme duquel l'expérience religieuse est exprimée aussi doit être pratiqué (vécu) par l'énonciateur, pour qu'il puisse prendre son sens et, par conséquent, que quelque chose de merveilleux se manifeste dans la vie du locuteur de manière indicible et inexprimable.

Bien entendu, dans la seconde philosophie de Wittgenstein, pourvue de sens, l'expérience religieuse peut être dite en tant qu'expression de la valeur, pourtant on ne peut pas tout en dire du fait de la nature de notre langage : étant donné que ce qu'une personne exprime doit être relativisé dans les jeux de langage, il échappe fatalement à la formulation précise et définie. Nous devons nous contenter de dire : « regardez ce qui se

manifeste dans la vie d'un croyant ». Cependant cela ne nous empêche absolument pas d'exprimer la valeur de ce qui se manifeste.

Par conséquent, d'une part, Wittgenstein admet et protège la valeur de l'expérience religieuse, mais d'autre part, il se prive d'établir les critères pour penser rationnellement l'expérience religieuse, pour la raison qu'il ne faut pas tenter de justifier la croyance religieuse³⁰⁷. Selon Wittgenstein, traiter et commenter rationnellement l'expérience religieuse, c'est d'« affronter les bornes du langage » et de « donner du front contre les murs de notre cage » (Conf, p 155). Wittgenstein ne cesse de respecter l'expérience religieuse en tant que quelque chose de transcendant, et c'est la raison pour laquelle il tient sa langue. Mais il y a là la faute de Wittgenstein : en se taisant à l'égard de la religion, il se détourne de l'intelligibilité de la religion, c'est-à-dire l'intelligence religieuse et métaphysique.

Or, Simone Weil, en faisant front à ces « bornes du langage » et ces « murs de notre cage », ne cesse de parler de Dieu. Chez elle, l'intelligence joue un rôle important dans le domaine de la foi. Chez Wittgenstein, la raison ou l'intelligence ne peuvent pas intervenir au domaine surnaturel, mais chez Simone Weil, l'intelligence est située « à l'intersection de la nature et du surnaturel » (OCVI 3, 404). L'intelligence orientée vers Dieu par l'amour surnaturel a pour rôle d'interpréter le Christ comme étant l'incarnation de Dieu ici-bas et la médiation entre le domaine naturel et le domaine surnaturel. Chez Simone Weil, l'intelligence aide l'homme à concrétiser le caractère surnaturel du Christ au domaine naturel en tant que manière de vivre.

On considère en général Simone Weil comme mystique. Pourtant ce n'est pas qu'après ses trois contacts avec le catholicisme et l'expérience de la présence du Christ, elle devient entièrement l'habitant de l'au-delà du monde, mais que demeurant en ce monde, en deçà, elle pense toujours, c'est-à-dire recherche toujours la volonté divine avec l'intelligence. Elle écrit :

« L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel mais ce monde. Le surnaturel est la lumière. On ne doit pas oser en faire un objet, ou bien on l'abaisse » (OCVI 2, 245).

³⁰⁷ M. Drury, *ibid.*, p. 87 (l'année 1929).

Pour elle, le surnaturel n'est pas « l'objet de sa recherche », mais « la lumière » qui éclaire et oriente son intelligence vers Dieu. A la lumière surnaturelle, son intelligence peut voir son objet de recherche. Son attitude sincère à l'égard de la vie ici-bas nous montre le domaine surnaturel. Voilà le sens de lire Simone Weil aujourd'hui.

« Croire » et « penser »

Les expériences mystiques (la soudaine emprise du Christ sur elle et la présence du Christ) de Simone Weil constituent sa certitude qui lui permet de développer sa métaphysique religieuse. Nous répondons à la question de savoir comment Simone Weil considère « croire » et « penser » et s'il y a la distinction entre ces deux actes chez elle. Pour elle, l'acte de « croire » devient immédiatement l'acte de « penser » basé sur son propre expérience vécue, instant éclaté comme illumination intérieure. Nous pouvons dire que ces deux actes ne font qu'un chez elle.

Dans la foi, pouvons-nous donner des limites à « penser » ? Y a-t-il la distinction claire entre « penser » et « croire » ? Quand on dit dans le domaine de la foi : « Ne pensez plus à la parole de Dieu, mais croyez-y seulement ! ». Cette parole veut dire : « Acceptez-la sans approfondir ! » La parole de Dieu doit être vécue par l'homme, pour qu'elle puisse devenir sa certitude. C'est ce que dit Wittgenstein comme ceci : le mot ne peut prendre sa signification que s'il est utilisé au sein d'une activité qu'on pratique.

Nous regardons une fois de plus le développement de la pensée et la formation de la profonde certitude de Simone Weil à l'aide des repères biographiques :

(1) En septembre 1935 : le premier contact avec le christianisme

Neuf mois de l'expérience en usine terminée, elle souffre pendant longtemps de douloureuses migraines. Fin août et en septembre, elle voyage en Espagne et au Portugal avec ses parents : pendant le séjour dans un petit village de pêcheurs, elle a un premier contact avec le christianisme, dont elle écrira plus tard à J.-M. Perrin³⁰⁸ en ces

³⁰⁸ Cf. D. Cantiani, *L'intelligence et l'amour Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone*

termes : « Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi d'autres » (AD 43).

(2) D'avril au mois de juin 1937 : le deuxième contact

Du 23 avril au 16 juin 1937, elle voyage en Italie (Stresa, Milan, Bologne, Florence, Rome, Pérouse, Assise...) : elle adresse de nombreuses lettres à ses parents et à J. Posternak, un étudiant en médecine connu à Montana (Suisse) où elle confie avoir retrouvé un certain bien-être physique et avoir pu jouir de moments de vrai bonheur et de créativité³⁰⁹.

A Assise, dans la petite chapelle romane de Santa Maria degli Angeli, écrira-t-elle plus tard au père Perrin, « quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux » (AD 43).

(3) En avril 1938 : le troisième contact

Du 10 au 19 avril 1938, elle assiste avec sa mère aux offices de la Semaine sainte à l'abbaye de Solesmes, écoute les chants grégoriens. « Au cours de ces offices — écrira-t-elle, toujours à J.-M. Perrin — la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes » (AD 43). C'est alors aussi qu'elle a « pour la première fois l'idée d'une vertu surnaturelle des sacrements »³¹⁰. Elle a l'occasion de connaître, à travers un jeune anglais, les œuvres des poètes métaphysique anglais³¹¹, ce qui lui permet de découvrir ultérieurement George Herbert et son poème intitulé *Love (Amour)*³¹².

(4) En novembre ou décembre 1938³¹³ : la première expérience de la présence du Christ

Weil, Beauchesne, p. 214.

³⁰⁹ Cf. D. Cantiani, *ibid.*, pp. 215-216.

³¹⁰ S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard p. 456.

³¹¹ Cf. F.-P. Gray, *Simone Weil*, Viking Adult, p. 135.

³¹² Cf. D. Cantiani, *ibid.*, p. 216.

³¹³ Concernant la date, dans la lettre écrite le 12 mai 1942 à J. Bousquet, Simone Weil écrit : « Il y a environ trois ans et demi » (PSO 81). Cf. également S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, p. 457 : « Vers le mois de novembre 1938, d'après la lettre à J. Bousquet » ; J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, p. 22.

Au cours des mois de novembre et de décembre 1938, lors d'une crise violente de maux de tête, pendant qu'elle récite le poème *Love* de George Herbert, elle a sa première expérience de la présence du Christ qu'elle n'avouera ultérieurement le 15 mai environ 1942 qu'à J.-M. Perrin et à J. Bousquet³¹⁴ : « Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d'une prière. C'est au cours d'une de ces récitations que, comme je vous l'écris, le Christ lui-même est descendu et m'a prise » (AD 44-45).

En Noël 1940, elle retrouve Pierre Honorat et sa sœur Hélène. Celle-ci lui fera connaître J.-M. Perrin³¹⁵, témoin de son chemin vers le christianisme et de sa progression spirituelle. Le 7 juin 1940, elle le rencontre pour la première fois³¹⁶. Et à partir de ce jour-là, le dialogue religieux entre Simone Weil et J.-M. Perrin commence et durera dix mois³¹⁷.

(5) En septembre 1941³¹⁸ : la deuxième expérience³¹⁹ de la présence du Christ

Elle apprend par cœur le *Pater* en grec et éprouve pour la première fois la joie de la prière. Elle écrira à J.-M. Perrin : « La vertu de cette pratique est extraordinaire et me surprend chaque fois, car, quoique je l'éprouve chaque jour, elle dépasse chaque fois mon attente... L'espace s'ouvre. L'infinité de l'espace ordinaire de la perception est remplacée par une infinité à la deuxième ou quelquefois troisième puissance. En même temps cette infinité d'infinité s'emplit de part en part de silence, un silence qui n'est pas une absence de son, qui est l'objet d'une sensation positive, plus positive que celle d'un son. Les bruits, s'il y en a, ne me parviennent qu'après avoir traversé ce silence. Parfois aussi, pendant cette récitation ou à d'autres moments, *le Christ est présent en personne*, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine

³¹⁴ AD 13-84 et PSO 73-84. Cf. D. Cantiani, *ibid.*, p. 216.

³¹⁵ Cf. J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 23.

³¹⁶ Cf. D. Cantiani, *ibid.*, p. 218.

³¹⁷ G. Fiori, *ibid.*, p. 208.

³¹⁸ Selon J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 24 : La deuxième expérience de la présence du Christ s'est produite entre les mois d'août et d'octobre.

³¹⁹ Nous numérotions ici « deuxième », mais Simone Weil confie dans la lettre IV (AD) à J.-M. Perrin qu'elle a eu « parfois » la présence du Christ au cours de la récitation du *Pater* (AD 48-49). C'est en faveur de la facilité de notre compréhension chronologique que nous réunissons ses expériences de la présence du Christ lors de sa récitation du *Pater* en un tout sous les termes : « deuxième expérience de la présence du Christ ».

d'amour que cette première fois où il m'a prise » (AD 48-49)³²⁰. C'est la période d'août à octobre 1941 qu'elle écrit son poème : « La Porte »³²¹.

Nous pouvons déduire des expériences spirituelles et mystiques de Simone Weil les termes : « certitude », « pensée » et « idée », qui l'influencent fortement et qui sont devenues la base même de sa métaphysique religieuse :

(1) La pensée sur le malheur de Simone Weil se développe par « 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 d'autres » (AD 43) et « la *pensée* de la Passion du Christ (AD 43)³²².

(2) La pensée de la présence de Dieu de Simone Weil se fonde sur « l'*idée* d'une vertu surnaturelle des sacrements »³²³.

(3) Le développement de l'idée de la décréation de Simone Weil est intimement liée à l'idée de Dieu qui est entrée au centre de sa pensée à travers ses expériences mystiques (la soudaine emprise du Christ sur elle et la présence du Christ). L'idée de la décréation consiste à penser à l'homme qui se tourne vers Dieu, qui fait face à lui, qui est avec lui.

La certitude de Simone Weil se compose de ces trois points ci-dessus. Sa certitude, c'est ce qu'elle a elle-même vécu dans sa vie. Pour elle, ces trois points constituent le point de départ de l'acte de « croire » et, en même temps, de l'acte de « penser ». L'acte de « penser » d'ici ne s'oppose pas à l'acte de « croire ». Les deux actes se complètent mutuellement. En ce sens, pour Simone Weil, « croire » est synonyme de « penser ».

Ce n'est pas que Simone Weil comprend toute la vérité par sa propre expérience de la soudaine emprise du Christ. Même après son expérience mystique, elle continue ses tâtonnements spirituels pour la recherche de la vérité et de la volonté de Dieu. Mais,

³²⁰ C'est nous qui soulignons.

³²¹ J.-M. Perrin, *ibid.*, p. 24.

³²² C'est nous qui soulignons.

³²³ C'est nous qui soulignons.

comme nous l'avons indiqué ci-dessus, elle a sa certitude à partir de laquelle elle essaie de saisir la signification du monde, c'est-à-dire la nouvelle vision du monde. Elle ne croit pas aveuglement, mais pense toujours le monde et recherche toujours la vérité et la volonté de Dieu. En effet, elle écrit :

« Penser Dieu, aimer Dieu, ce n'est pas autre chose qu'une certaine manière de penser le monde » (OCVI 1, 296).

Le fait d'avoir la certitude dans la foi consiste à vivre réellement la parole de Dieu qu'est la Sagesse divine. Le fait de croire à la parole de Dieu, c'est de la concrétiser dans la vie avec l'intelligence. Lorsque Simone Weil parle de Dieu, elle a sa certitude de Dieu. Pour elle, parler de Dieu avec certitude est également la recherche de la Sagesse divine, c'est-à-dire la philosophie.

Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ?

Nous regardons encore une fois le Tableau II ci-dessous.

Tableau II

Fonction discursive A	→	Fonction intuitive	→	Fonction discursive B
(Scientifique)				(métaphysique)
(Logique)				(religieuse)
(Selon la nécessité)				(Selon la parole divine)
« raison naturelle »				« raison surnaturelle »

L'intuition rend possible

le transfert de la fonction discursive A à la fonction discursive B.

- l'intuition chez Simone Weil
- l'instant éclaté comme illumination intérieure
- le *satori*

Comme nous l'avons déjà indiqué dans le Tableau II, l'intelligence scientifique et logique domine notre vision du monde aujourd'hui. Pourtant il y a des choses, comme par exemple Dieu, dont on ne peut parler avec l'intelligence scientifique et logique. Or, Simone Weil nous montre une autre vision du monde que l'intelligence scientifique et logique. C'est l'intelligence métaphysique et religieuse que nous pouvons acquérir à travers l'intuition, l'instant éclaté comme illumination intérieure. A travers ses écrits, elle parle de Dieu aujourd'hui.

Bibliographie

Œuvres de L. Wittgenstein

— *Carnets 1914-1916*, trad. G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1997, coll. «Tel» [*Notebooks 1914-1916*, texte établi par G.E.M. Anscombe et G.H. von Wright, trad. Anglaise de G.E.M. Anscombe, Oxford Blackwell, 1961]

— *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, coll. «Tel» [*Tractatus logico-philosophicus*, éd. en allemande dans la revue *Annalen der Naturphilosophie*, Leipzig, 1921. (1) trad. anglaise par C.K. Ogden et F.P. Ramsey, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922. (2) trad. anglaise par D. Pears et B. McGuinness, Londres Routledge and Kegan Paul, 1971]

— *Remarques mêlées*, trad. G. Granel, Paris, GF Flammarion, 2002 [*Vermischte Bemerkungen*, texte établi par G.H. von Wright en collaboration avec H. Nyman, trad. anglaise. P. Winchi, Oxford, Blackwell, 1980, nouvelle édition augmentée en 1998]

— *Remarques philosophiques (1929-1930)*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1996, coll. «Tel» [*Philosophische Bemerkungen*, texte établi par R. Rhees, Oxford Blackwell, 1964, trad. anglaise. *Philosophical Remarks*, Oxford Blackwell, 1975 : *Philosophische Bemerkungen*, Francfort, Suhrkamp, 1984]

— *Grammaire philosophique*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 2001, coll. «Folio/Essais» [*Philosophische Grammatik*, texte établi par R. Rhees, Oxford Blackwell, 1969, trad. anglaise. *Philosophical Grammar*, Oxford, Blackwell, 1974 : *Philosophische Grammatik*, Francfort, Suhrkamp, 1984]

— *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*, trad. J. Lacoste, Montreux, L'Âge d'homme, 1982 [« *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* », établi par R. Rhees en

1967, édition bilingue allemand-anglais dans PO, cité d'après les pages de cette édition, la plus complète]

— *Le Cahier bleu et le cahier brun (1933-1935)*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 1988, coll. «Tel» [*The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958]

— *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal [*Philosophical Investigation / Philosophische Untersuchungen*, textes allemand et anglais en parallèle, établi par G.E.M. Anscombe et R. Rhees, traduit par G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953]

— *Fiches (1945-1948)*, trad. J.-P. Cometti et G. Cranel, Paris, nrf. Gallimard, 1971 [*Zettel*, textes allemand et anglais en parallèle, établi par G.E.M. Anscombe et G.H. von Wright, traduit par G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1967]

— *De la certitude (1951)*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 2002, coll. «Tel» [*Über Gewissheit*, textes allemand et anglais en parallèle, établi par G.E.M. Anscombe et G.H. von Wright, traduit par G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1969]

— *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, d'après les notes de F. Waismann, établi par B.F. McGuinness, trad. G. Granel, Mauvezin, T.E.R., 1991 [*Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Oxford, Blackwell, 1967]

— « Conférence sur l'éthique » (entre septembre 1929 et décembre 1930), dans *Leçons et conversations*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 2000, coll. «Folio/Essais» [*Philosophical Review*, n° 74, 1965, repris dans *Philosophical Occasions*]

— *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, texte établi par R. Rhees, trad. E. Rigal, Mauvezin, T.E.R., 1989 [*Philosophical Review*, n° 77, 1968, repris dans *Philosophical Occasions*]

— *Leçons et conversations*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 2000, coll. «Folio / Essais» [*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religions Belief*, établi par C. Barrett, Oxford, Blackwell, 1966]

Œuvres sur Wittgenstein

— AYER, Alfred Jules. J, *Wittgenstein*, trad. japonais. Y. Nobuhara, Tokyo, éd. Misuzu, 1988.

— BOUVERESSE Jacques,

— *Wittgenstein : La Rime et la Raison*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973.

— *L'animal cérémonial : Wittgenstein et l'anthropologie*, annexe aux *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, Lausanne, Montreux, L'Âge d'homme, 1982.

— CHAUVIRE, Chirstiane, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2004.

— COMETTI, Jean-Pierre, *Présentation in Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, Paris, PUF, 2002.

— DRURY, Maurice, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 2002.

— GLOCK, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. H. et Ph. de Lara, Paris, Gallimard, 2003.

— GRAYLING, Anthony Clifford, *Wittgenstein*, trad. japonais. A. Iwasaka, Tokyo, éd. Koudansha, 2003.

— KEIGHTLEY, Alan, *Wittgenstein, Grammar and God*, trad. japonais. K. Hoshikawa, Tokyo, éd. Hozokan, 1989.

— KENNY, Anthony, *Wittgenstein*, trad. japonais. K. Nomoto, Tokyo, Hosei University Presse, 1982.

— MALCOLM, Norman, *Ludwig Wittgenstein*, in *Le Cahier bleu et le cahier brun*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 1988, coll. «Tel»

— SCHMITT, Eric-Emmanuel, *ce que je crois*, in *Le Monde des religions*. No. 8, p. 64-66, Paris, 2004.

— SOULEZ, Antonia, *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Paris, PUF, 2004.

— WINCH, Peter, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, trad. japonais. M. Morikawa, Tokyo, éd. Shinyosha, 1977.

Ouvrages de Simone Weil

- *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 2004 (La Colombe, 1950).
- *La Condition Ouvrière*, Paris, Gallimard, folio essais, 2002.
- *La Connaissance Surnaturelle*, Paris, Gallimard, Coll. « Espoir », 1950.
- *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, Coll. « Espoir », 1949
- *Ecrits Historiques et Politiques*, Paris, Gallimard, Coll. « Espoir », 1960.
- *Ecrits de Londres et Dernières Lettres*, Paris, Gallimard, Coll. « Espoir », 1957.
- *Intuitions Pré-Chrétiennes*, Paris, La Colombe, 1951.
- *Leçons de Philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*, Paris, Plon, 1959.
- *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, Coll. « Espoir », 1951.
- *Oppression et Liberté*, Paris, Gallimard, Coll. « Espoir », 1955.
- *Poèmes, suivis de Venise sauvée*, Paris, Gallimard, Coll. « Espoir », 1968.
- *La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Plon, 1947.
- *Pensées sans ordre concernant l'Amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962.
- *Sur la Science*, Paris, Gallimard, 1966.
- *La Source Grecque*, Paris, Gallimard, 1963.

- *Œuvres complètes de Simone Weil*, Paris, Gallimard.
 - OCI *Premiers écrits philosophiques*, 1988.
 - OCII 1 *Ecrits historiques et politiques. L'Engagement syndical (1927-juillet 1934)*, 1988.
 - OCII 2 *Ecrits historiques et politiques. L'Expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, 1991.
 - OCII 3 *Ecrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, 1989.
 - OCV 2 *Ecrits de New York et de Londres*, 2013.
 - OCVI 1 *Cahiers 1 (1933-septembre 1941)*, 1994.
 - OCVI 2 *Cahiers 2 (septembre 1941-février 1942)*, 1997.
 - OCVI 3 *Cahiers 3 (février 1942-juin 1942)*, 2002.
 - OCVI 4 *Cahiers 4 (juillet 1942-juillet 1943) La Connaissance Surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*, 2006.

- *Œuvres*, Paris, Gallimard, collection «Quarto», 1999.

Ouvrages sur Simone Weil

BROC-LAPEYRE Monique (éd.), *Simone Weil et les langues*, Cahiers n° 13 du Groupe de Recherches sur la philosophie et le langage, Université des Sciences sociales de Grenoble – Vrin, 1991.

CABAUD Jacques,

— *L'expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1954.

— *Simone Weil à New York à Londres : Les quinze derniers mois (1942-1943)*, Paris, Plon, 1967

CALLE Mireille et GRUBER Eberhardt (éd.), *Simone Weil La Passion de la raison*, Paris, L'Harmattan, 2003.

CANCIANI 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.

— *Simone Weil, L'attention au réel*, Paris, Ed. Michalon, 2009.

COLES Robert, *Simone Weil : A Modern Pilgrimage*, Addison Wesley Longman, Inc., 1987.

COURINE-DENAMY Sylvie,

— *Trois femmes dans de sombres temps, Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, Paris, Albin Michel, 2002.

— *Simone Weil, La quête de racines célestes*, Paris, Cerf, 2009.

DAVY Marie-Madelaine,

— *Introduction au message de Simone Weil*, Paris, Plon, coll. « L'Epi », 1954.

— *Simone Weil*, Paris, Editions Universitaires, 1956.

DEBIDOUR Victor-Henry, *Simone Weil ou la transparence*, Paris, Plon, 1963.

DELSOL Chantal (éd.), *Simone Weil*, Paris, Cerf, 2009.

DUCROCQ Marie-Pascale, *L'appel universel de Simone Weil*, Paris, Saint-Augustin, 2005.

FIORI Gabriella, *Simone Weil, une femme absolue*, Paris, Ed. du Félin, 1987.

GABELLIERI Emmanuel,

— *Simone Weil*, Paris, Ellipses, 2002.

— *Etre et Don – Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris, éditions peeters, 2003.

— *Simone Weil : raison philosophique et amour surnaturel*, pp.207-220, in P. Capelle (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005.

— *Simone Weil, Action et Contemplation*, Paris, L'Harmattan, 2009 (Coordination avec Maria-Clara Luccchetti Bingemer).

GINIEWSKI Paul, *Simone Weil ou la haine de soi*, Paris, Berg international, 1978.

HALDA Bernard, *L'évolution spirituelle de Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 1964.

HOURDIN Georges, *Simone Weil*, Paris, La Découverte, 1989.

JACQUIER Charles (éd.), *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 (éd.), *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier, 1978.

KEMPFNER Gaston, *La philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La Colombe, 1960. (Edition Nataraj, 1996).

LUSSY (de) Florence (éd.), *Simone Weil, Sagesse et grâce violente*, Paris, Bayard, 2009.

MOLARD Julien,

— *Simone Weil en quête de vérité*, Paris, Parole et Silence, 2004.

— *Les valeurs chez Simone Weil*, Paris, Parole et Silence, 2008.

MULLER Jean-Marie, *Simone Weil, L'exigence de non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

NARCY Michel, *Simone Weil, Malheur et beauté du monde*, Paris, Centurion, 1967.

NAUD André, *Les dogmes et le respect de l'intelligence*, Québec, FIDES, 2002.

PERRIN Joseph-Marie,

— *Réponses aux questions de Simone Weil*, J. M. Perrin, J. Danielou, C. Durand, J. Kaelin, L. Lochet, B. Hussar, J. M. Emmaunuelle, Paris, Aubier, 1964.

— *Simone Weil telle que nous l'avons connue* (en collab. Avec G. Thibon), 2^e édition, Paris, Fayard, 1967.

— *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984.

PETREMENT Simone, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1997.

PLEXISSE GRAY (du) Francine, *Simone Weil*, New York, Penguin Putnam Inc., 2001.

RANCÉ Christiane, *Simone Weil, Le courage de l'impossible*, Paris, Le Seuil, 2009.

RABEDON Christine et SIGAUX Jean-Luc, *Simone Weil, Mystique et rebelle*, Paris, Entrelacs, 2009.

REY PUENTE Fernando, *Simone Weil et la Grèce*, Paris, L'Harmattan, 2007.

SPRINGSTED Eric-O, *Christus Mediator, Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*, Chicago, California, American Academy of Religion No. 41, Scholars Press, 1938.

SUZUKI Junko, *Simone Weil, pensée du sacrifice*, Tokyo, éd. Fujiwara Shoten, 2012, (Le titre en japonais : 『シモーヌ・ヴェイユ 「犠牲」の思想』).

TAIBI Nadia, *La philosophie au travail, L'expérience ouvrière de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 2009.

TOMIHARA Mayumi,

— *La transposition de la notion grecque de médiation dans la pensée religieuse de Simone Weil*, Thèse de troisième cycle, Université de Paris-IV, 1982.

— *Weil*, Tokyo, éd. Shimizu Shoin, 1992.

VETO Miklos, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 1997.

L'YVONNET François (éd.), *Simone Weil le grand passage*, Paris, Albin Michel, 2006.

Ouvrages généraux

ALQUIE Fernand,

— *Leçons sur Spinoza : Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza, Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003.

— *Leçon sur Descartes : Science et métaphysique chez Descartes*, Paris, La Table Ronde, 2005.

— *Leçon sur Kant : La morale de Kant*, Paris, La Table Ronde, 2005.

BARUZI Jean,

— *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Librairie Félix Alcaïn, Paris, 1931.

— *L'intelligence mystique*, L'Ile Verte Berg International, Paris, 1986.

BLONDEL Maurice,

— *Le Procès de l'Intelligence*, Paris, Librairie Bloud & Gay, 1922.

— *Qu'est-ce que la mystique ?*, Paris, Librairie Bloud & Gay, 1925.

BORELLA Jean,

— *Le Sens du Surnaturel*, Paris, La Place Royale, 1986.

— *Problème de gnose*, Paris, L'Harmattan, 2007.

CASSIRER Ernst, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1990.

CERTEAU (de) Michel, *Historicités mystiques*, in *Recherche de la Science Religieuse*, t. 73, 1985, pp. 325-353. « MYSTIQUE » AU XVII^e SIÈCLE, *Le problème du langage « mystique »*, in *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, t. II, 1964, pp. 267-291.

DAVY Marie-Madelaine (éd), *Encyclopédie des mystiques Tomes I, II, III, IV*, Paris, Payot, 1996.

DAWKINS Richard, *Pour en finir avec Dieu*, Edition Perrin, 2009.

DESCARTES René, *Œuvres philosophiques*, Tome I (1618-1637), Paris, Bordas, 1988.

FESTUGIÈRE André-Jean, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1981 (1^{er} éd., 1932).

GARDNER Martin, *In the Name of Science*, Putnam, 1952.

GRANIER Jean, *L'intelligence métaphysique*, Paris, Cerf, 1987.

GUIGNEBERT Charles,

— *L'évolution des dogmes*, Paris, Flammarion, 1920.

— *Le christianisme médiéval et moderne*, Paris, Flammarion, 1922.

— *Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Garnier, 1922.

— *Jésus*, Paris, Albin Michel, 1969.

— *Le Christ*, Paris, Albin Michel, 1969.

GUILLÉN Jorge, « Langage insuffisant. Saint Jean de la Croix ou l'ineffable mystique », in *Saint Jean de la Croix, Poésies complètes*, édition bilingue par SESÉ Bernard, Paris, José Corti, 1991, p. 99-133.

GUSTAVE Thibon,

— *La science du caractère*. Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

— *Poèmes*. Bruxelles, L'Édition universelle, 1940.

— *Destin de l'homme*. Édité et présenté par Marcel de Corte. Paris, Desclée de Brouwer, 1941.

— *L'Échelle de Jacob*. Lyon, Lardanchet, 1942.

— *Le Pain de chaque jour*. Monaco, Éditions du Rocher, 1945.

— *Retour au réel*. Lyon, Lardanchet, 1946.

— *Offrande du soir*. Lyon, Lardanchet 1946.

— *Chateaubriand*. Présentation et choix de textes par G. Thibon. Monaco, Éditions du Rocher, 1948.

— *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*. Lyon, Lardanchet, 1948. Réédition: Fayard, 1975.

— *Paysages du Vivarais*. Paris, Plon, 1949.

— *La crise moderne de l'amour*. Paris, Éditions Universitaires, 1953.

— *Diagnostics. Essai de physiologie sociale*. Préface de Gabriel Marcel. Paris, Librairie de Médicis, 1953. Réédition: Fayard, 1985.

— *Vous serez comme des dieux*. Paris, Fayard, 1959.

— *Ce que Dieu a uni*. Paris, Fayard, 1967.

— *L'ignorance étoilée*. Paris, Fayard, 1974.

— *Notre regard qui manque à la lumière*. Paris, Fayard, 1975.

- *L'équilibre et l'harmonie*. Paris, Fayard, 1976.
- *Le voile et le masque*. Paris, Fayard, 1985.
- *Au soir de ma vie, mémoires*. Paris, Plon, 1993.
- *L'illusion féconde*. Paris, Fayard, 1995.
- *Aux ailes de la lettre* (œuvre posthume), pensées inédites 1932-1982 présentées et choisies par Françoise Chauvin. Éditions du Rocher, 2006.

HADOT Pierre,

- *Éloge de la philosophie antique*, Paris, Allia, 1998 (1^{er} éd., Éditions Bartillat, 1995).
- *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997.
- *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

IZUTSU Toshitaka, 『意識と本質』 *Conscience et essence, à la recherche de l'esprit oriental*, Tokyo, Iwanami, 1993.

KANT Immanuel, *Critique de la raison pure*, GF Flammarion, Aubier, Paris, 2001.

KELLER Carl-A, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, Paris, Albin Michel, 1996.

LAUX Henri, *Le Dieu excentré*, Paris, Beauchesne, 2001.

LONG Anthony Arthur et SEDLEY David, *Les philosophes hellénistiques*, Tomes I, II, III, Paris, Flammarion, 1997 - 2001.

MA Lissei, 『反日』 *Mouvements anti-japonais en Chine*, Edition Chuokoron-shinsha, 2011.

McGRATH Alister. E. et McGRATH Joanna Collicut, *The Dawkins Delusion ?*, IVP Books, 2007.

MOREL George, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, I, *Problématique*, Paris, Aubier, 1960.

NEF Frédéric, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Folio Essais, 2004.

OLÉRON Pierre, *L'intelligence*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 3^e éd. 1982.

PUECH Henri Charles, *En quête de la Gnose, I : La Gnose et le temps, et autres essais*, Paris, Gallimard, 1978.

ROSENFELD Denis, *Métaphysique et raison moderne*, Paris, Vrin, 2000.

SAINT-SERNIN Bertrand, *La raison*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2003.

SHERMER Michael, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*, Revised and Expanded Edition, 2002.

SPINOZA, *Ethique*, Paris, Flammarion, 1993.

SUZUKI Daisetsu Teitaro,

— 『禪問答と悟り』 *Le kôan zen et le satori*, Tokyo, Shunjusha, 1990.

— 『禪とは何か』 *Qu'est-ce que le zen ?*, Tokyo, Kadokawa, 1999.

— *Essais sur le bouddhisme zen*, Paris, Albin Michel, 2003.

UEDA Shizuteru, 『非神秘主義 禪とエックハルト』 *La non-mystique, le zen et Maître Eckhart*, Tokyo, Iwanami, 2008.

VIRGOULAY René, *Philosophie et Théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 2002.

WINOCK Michel, *Le siècle des intellectuelles*, Paris, Le Seuil, 1997.

WITTGENSTEIN Ludwig,

— *Carnets*, Paris, Gallimard, 1971.

— *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993.

Dictionnaires

AUROUX Silvain (éd.), *Les notions philosophiques, Dictionnaire*, Tomes I et II, Paris, PUF, 1990.

BLAY Michel (éd.), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse, 2006.

FOULQUIE Paul (éd.), *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1962.

GODIN Christian (éd.), *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayard / édition du temps, 2004.

LALANDE André (éd.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926.

Revue et articles

Cahiers Simone Weil, L'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil (Revue de l'association), janv. 1978 – déc. 2013.

Le Monde des religions, Malesherbes Publications (La Vie et *Le Monde*), Paris, 2003 –.

Introduction	9
Partie I. Wittgenstein	19
Chapitre I. Le problème de l'expérience mystique.....	21
1. Le scientisme de R. Dawkins	21
1-1. La critique de l'existence de Dieu.....	21
1-2. L'agnosticisme et NOMA	23
1-3. Une aporie : « Qui a fait Dieu ? ».....	27
2. <i>Le</i> « mystique » délimité par la logique chez Wittgenstein	30
2-1. <i>Tractatus logico-philosophicus</i> et le positivisme logique.....	30
2-2. « Ce dont on ne peut parler » et <i>le</i> « Mystique » chez Wittgenstein	33
2-3. La place de la prière chez Wittgenstein	38
Chapitre II. La grammaire du discours religieux	39
1. La place du discours religieux chez Wittgenstein	39
2. Les concepts « grammaire » ou « grammatical »	42
3. L'essence dans la grammaire	44
4. La place particulière du discours religieux	48
Chapitre III. La « forme de vie » et les religions	53
1. L'ambiguïté du concept « forme de vie ».....	54
2. L'idée que chaque religion a sa propre forme de vie.....	60
3. Le refus des hiérarchies entre les religions	65
4. La différence entre les visions du monde.....	69
Chapitre IV. Raconter l'expérience religieuse	75
1. Du langage privé aux jeux de langage	75
2. Ce dont on peut parler dans les jeux de langage.....	81
3. « Toutes les religions sont merveilleuses ».....	85
4. La règle actuellement suivie ne peut être dite, mais peut se manifester	89
Partie II. Simone Weil	97
Chapitre I. Les expériences mystiques et le tournant épistémologique ...	99
1. Les trois contacts avec le christianisme et les deux expériences de la présence du Christ.....	100
2. Le tournant de l'indicible au dicible, ou de l'agnosticisme à la	

recherche religieuse	105
2-1. Le problème de « tournant » chez Simone Weil	105
2-2. Continuité dans la pensée religieuse	107
2-3. Discontinuité : tournant épistémologique sur l'idée de Dieu	110
3. Le moment de l'« expérience mystique », l'instant éclaté comme illumination intérieure	112
3-1. Le groupe A : (1) et (3).....	113
3-2. Le groupe B : (2).....	118
3-3. Le groupe C : (4) et (5)	122
4. Une perplexité ou une hésitation par rapport à l'indicible.....	130
4-1. Expérience inattendue	130
4-2. Face à la prise de conscience de sa mort.....	136
5. Une épistémologie mystique.....	138
5-1. Le verbe de « sentir ».....	138
5-2. La philosophie, recherche de la Sagesse	142
Chapitre II. L'intelligence et l'amour surnaturel.....	144
1. La probité et la vocation intellectuelles.....	144
2. La notion de l'intelligence	150
3. Le statut de l'amour surnaturel et de l'intelligence dans la connaissance des mystères de la foi.....	158
Chapitre III. L'intelligence et la lecture.....	168
1. Du discursif scientifique au discursif métaphysique	168
2. La première lecture : lire la nécessité derrière la sensation.....	173
3. La deuxième lecture : lire l'ordre derrière la nécessité.....	179
4. La troisième lecture : lire Dieu derrière l'ordre	189
5. L'intuition de Simone Weil et le <i>satori</i> du bouddhisme zen.....	193
Conclusion	209
Bibliographie.....	219

Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ?

De Wittgenstein à Simone Weil

On est consciemment ou inconsciemment influencé par le scientisme et le positivisme logique. Nous posons donc une question : Peut-on parler de Dieu aujourd'hui ? Pour répondre à cette question, nous choisissons deux philosophes : Wittgenstein et Simone Weil. Selon Wittgenstein, « sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ». Ce qu'il veut dire par là, ce n'est pas que Dieu n'existe pas ou que Dieu n'est pas intelligible comme le disent le scientisme et le positivisme logique. Ce qu'il veut dire par là, c'est que Dieu existe effectivement, mais que l'on ne peut parler de lui en raison de la limite de notre langage. Or, la faute de Wittgenstein consiste à détourner les yeux de l'intelligibilité religieuse ou métaphysique. En ce qui concerne Simone Weil, elle parle de Dieu dans ses écrits et ses lettres. Qu'est-ce qui lui permet de parler de Dieu ? C'est le premier intérêt de ce projet. Et le deuxième intérêt consiste à déterminer l'expérience mystique de Simone Weil, car l'utilisation du mot « mystique » dans les études sur elle est assez arbitraire. Le troisième intérêt est de mettre en relief la relation entre la non-lecture et l'intuition chez elle. Enfin, le cinquième intérêt est de traiter la relation entre le bouddhisme zen et la pensée de Simone Weil. À travers nos études sur le concept d'intuition chez Simone Weil, nous proposerons une autre vision du monde que le scientisme et le positivisme logique.

Mots clés : *Wittgenstein, Simone Weil, Dieu, religion, grammaire, forme de vie, langage privé, jeu de langage, suivre la règle, intelligence, amour surnaturel, intuition, non-lecture, bouddhisme zen, satori*

Can we speak of God today?

From Wittgenstein to Simone Weil

We are consciously or unconsciously influenced by scientism and logical positivism. So we asked a question: Can we speak of God today? To answer the question, we focus on two philosophers, Wittgenstein and Simone Weil. According to Wittgenstein, "Whereof one cannot speak, thereof one must be silent." What he means by that is not that God doesn't exist or that God is not intelligible as say scientism and logical positivism. What he means by that is that God does exist, but we can't talk about him because of the limits of our language. But the lack of Wittgenstein is to look away from religious or metaphysical intelligibility. As for Simone Weil, she speaks of God in her writings and letters. What allows her to speak of God? This is our first point of interest. And our second point of interest is to define the mystical experience of Simone Weil, because the use of the word "mystical" in studies of Weil is rather arbitrary. Our third point of interest is to highlight the relationship between "non-reading" and intuition in Simone Weil. Our fourth point of interest is to explore the relationship between Zen Buddhism and the thought of Simone Weil. Through studying them, we will answer this question and, through Weil's concept of intuition, we propose a worldview that is different from scientism and from logical positivism.

Keywords: *Wittgenstein, Simone Weil, God, religion, grammar, form of life, private language, language game, follow the rule, intelligence, supernatural love, intuition, non-reading, Zen Buddhism, satori*